

Alianza Universidad

Ulrich Beck, Anthony Giddens y
Scott Lash

Modernización reflexiva

Política, tradición y estética
en el orden social moderno

Versión española de
Jesús Albores

Alianza
Editorial

INDICE

Primera edición : 1997
Segunda reimpresión : 2001

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, 1994
Publicado originalmente en 1994 por Polity Press en asociación con Blackwell Publishers Ltd. © Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1997, 2001
Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 1
ISBN: 84-206-2879-4
Depósito legal: M. 34.927-2001
Fotocomposición: EFCA, S. A.
Impreso en Lavel, S. A. Pol. Ind. Los Llanos
C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

PRÓLOGO	9
Capítulo 1. LA REINVENCIÓN DE LA POLÍTICA: HACIA UNA TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN REFLEXIVA, <i>Ulrich Beck.</i>	13
Capítulo 2. VIVIR EN UNA SOCIEDAD POSTRADICIONAL, <i>Anthony Giddens</i>	75
Capítulo 3. LA REFLEXIVIDAD Y SUS DOBLES: ESTRUCTURA, ESTÉTICA, COMUNIDAD, <i>Scott Lash</i>	137
Capítulo 4. RÉPLICAS Y CRÍTICAS, <i>Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash</i>	209
ÍNDICE ANALÍTICO	257

PRÓLOGO

La idea de este libro fue sugerida originalmente por Ulrich Beck. Durante algún tiempo, Scott Lash dio clases en Alemania, y Lash y Beck se dieron cuenta de que en sus obras había líneas comunes. Giddens y Beck solo alcanzaron un conocimiento adecuado de sus escritos respectivos en una etapa posterior. Sin embargo, una vez que llegó a establecerse este intercambio en tres direcciones, surgieron unas cuantas convergencias sorprendentes entre lo que, en un principio, habían sido obras independientes. Estas se centran en torno a varios temas dominantes. La reflexividad —aunque entendida de maneras diferentes por cada uno de los tres autores— es uno de los más significativos. Para todos nosotros, el prolongado debate sobre modernidad *versus* postmodernidad se ha hecho fatigoso, y como tantos otros debates de este tipo, a fin de cuentas sus frutos han sido más bien escasos. La idea de la modernización reflexiva, independientemente de que uno utilice o no ese término como tal, nos libera del anquilosamiento que estos debates han ido imponiendo a la innovación conceptual.

La noción de destradicionalización, debidamente entendida, es un segundo tema común. En el momento presente, hablar de destradicionalización parece extraño al principio, sobre todo considerando el

énfasis de ciertas formas de pensamiento postmoderno en la revitalización de la tradición. Hablar de destradicionalización, sin embargo, no es hablar de una sociedad sin tradiciones, ni mucho menos. Antes bien, el concepto se refiere a un orden social en el que cambia el *status* de la tradición. En el actual contexto de cosmopolitismo global, se exige a las tradiciones que se defiendan a sí mismas: están sujetas a interrogación de forma rutinaria. A este respecto es particularmente importante considerar que el «sustrato oculto» de la modernidad, que implica tradiciones que afectan al género, a la familia, a las comunidades locales y a otros aspectos de la vida social cotidiana, queda expuesto al examen y al debate público. Las implicaciones son profundas y de alcance global.

La preocupación por cuestiones ecológicas es un tercer centro de interés común. Aunque una vez más existen ciertas diferencias entre nosotros, estamos de acuerdo en que las cuestiones ecológicas no pueden reducirse sin más a una preocupación por el «medio ambiente». El concepto de «medio ambiente» parece presentarse como un contexto externo de la acción humana. Sin embargo, las cuestiones ecológicas han pasado a un primer plano solo por el hecho de que el «medio ambiente» no es ya, de hecho, externo a la vida social humana, sino que está totalmente impregnado y reordenado por ella. Si los seres humanos supieron alguna vez lo que era la «naturaleza», ahora ya no lo saben. Lo «natural» está hoy tan inextricablemente unido a lo «social» que ya nada puede darse por supuesto respecto a la «naturaleza». Al igual que otros muchos aspectos de la vida gobernados por la tradición, la «naturaleza» se transforma en áreas de acción en las que los seres humanos tienen que tomar decisiones prácticas y éticas. La «crisis ecológica» abre multitud de problemas referidos esencialmente a la plasticidad de la vida humana en la actualidad: la desaparición del «destino» en tantas áreas de nuestras vidas. Las paradojas del conocimiento humano en las que tanto se han apoyado las concepciones postmodernas —en las que muchas veces se relacionan con el rechazo de la epistemología— pueden entenderse ahora más cotidiana y sociológicamente. Los mundos sociales y naturales actuales están plenamente impregnados de conocimiento humano reflexivo; pero esto no conduce a una situación en la que, colectivamente, seamos dueños de nuestro destino. Al contrario: como en ningún otro momento anterior, el futuro se parece cada vez menos al pasado, y en ciertos aspectos básicos se ha hecho muy amenazador. Ya no tenemos garantizada la supervivencia en cuanto que especie,

incluso a corto plazo, y esto es consecuencia de nuestros propios actos como humanidad colectiva. La noción de «riesgo» es hoy esencial para la cultura moderna precisamente porque una gran parte de nuestro pensamiento tiene que basarse en el «como si». En la mayoría de los aspectos de nuestra vida, individual y colectiva, tenemos que construirnos habitualmente futuros potenciales, sabiendo que esa misma construcción puede impedir que tales futuros se produzcan. Con bastante frecuencia, los intentos de controlar esos futuros potenciales crean nuevas áreas de impredecibilidad.

En estas circunstancias, se producen transiciones básicas en la vida cotidiana, en el carácter de la organización social y en la estructuración de los sistemas globales. Las tendencias hacia la intensificación de la globalización condicionan causalmente e interactúan con los cambios en la vida cotidiana. Muchos de los cambios o de las decisiones políticas que más influyen en nuestra vida no se derivan de la esfera de decisión ortodoxa, el sistema político formal. En lugar de ello, configuran y contribuyen a redefinir el carácter del orden político ortodoxo.

Del análisis de estas cuestiones se derivan consecuencias políticas prácticas. Existen diferencias entre nosotros en cuanto a nuestros diagnósticos divergentes respecto a cuáles podrían ser estas ramificaciones políticas. Sin embargo, todos rechazamos la parálisis de la voluntad política que se evidencia en la obra de tantos autores que, después de la disolución del socialismo, no ven ya lugar para programas políticos activos. En realidad, el caso es más bien el contrario. El mundo de la reflexividad desarrollada, en el que el cuestionamiento de las formas sociales se ha convertido en un lugar común, es un mundo que en numerosas circunstancias estimula la crítica activa.

El libro se organiza de la siguiente manera. Cada uno de nosotros ha escrito de forma independiente un ensayo sustancial en torno a aspectos de la modernización reflexiva. Los tres ensayos se han guiado por las perspectivas comunes mencionadas anteriormente, aunque no hemos tratado de ocultar nuestras diferencias mutuas. Posteriormente, cada uno de nosotros ha escrito una respuesta crítica a las contribuciones de los otros dos. Estas se presentan al final del libro en la misma secuencia que los ensayos de su primera parte.

Ulrich Beck
Anthony Giddens
Scott Lash

Capítulo 1

LA REINVENCIÓN DE LA POLÍTICA: HACIA UNA TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN REFLEXIVA

Ulrich Beck

Introducción: ¿qué significa modernización reflexiva?

Parece razonable predecir que el año 1989 pasará a la historia como la fecha simbólica del final de una época. Hoy somos muy conscientes de que 1989 fue el año en el que el mundo comunista, de forma bastante inesperada, se vino abajo. ¿Pero es esto lo que se recordará dentro de cincuenta años? ¿O se interpretará el colapso de las naciones estado comunistas de Europa oriental y central de forma similar al asesinato del archiduque Francisco Fernando en Sarajevo? A pesar de su aparente estabilidad y su autocomplacencia, ya está claro que Occidente no ha dejado de verse afectado por el colapso del Este. «Las instituciones fracasan víctimas de su propio éxito», sostuvo Montesquieu. Una afirmación enigmática pero excepcionalmente actual. Occidente se enfrenta a cuestiones que desafían las premisas fundamentales de su propio sistema social y político. La cuestión clave a la

Este texto plantea de forma muy resumida el argumento de mi libro *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993. Estoy en deuda con Elisabeth Beck-Gernsheim, Wolfgang Bonss, Christoph Lau, Ronald Hitzler, Elmar Koenen, Maarten Hajer y Michaela Pfadenhauer por discutir y rediscutir los temas de este ensayo.

que nos enfrentamos es si la simbiosis histórica entre capitalismo y democracia que ha caracterizado a Occidente puede generalizarse en una escala global sin agotar sus fundamentos físicos, culturales y sociales. ¿No debemos considerar el retorno del nacionalismo y el racismo en Europa precisamente como reacción a los procesos de unificación global? ¿Y no deberíamos, después del final de la guerra fría y el redescubrimiento de las amargas realidades de la guerra «convencional», llegar a la conclusión de que tenemos que repensar, es más, reinventar nuestra civilización industrial, ahora que el antiguo sistema de sociedad industrializada está quebrando en el curso de su propio éxito? ¿Están esperando ver la luz nuevos contratos sociales?

«Modernización reflexiva» significa la posibilidad de una (auto)destrucción creativa de toda una época: la de la sociedad industrial¹. El «sujeto» de esta destrucción creativa no es la revolución, ni la crisis, sino la victoria de la modernización occidental.

La burguesía no puede existir sin revolucionar continuamente los instrumentos de producción, es decir, las relaciones de producción, y por tanto todas las relaciones sociales. Mantener inalterado el antiguo modo de producción, por contraste, fue la condición básica de la existencia de todas las clases industriales previas. La revolución constante de la producción, la disrupción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, la perenne incertidumbre y agitación distinguen la época burguesa de todos los tiempos anteriores. Todas las relaciones fijas, cuasicongeladas, con su cortejo de ideas y concepciones venerables, son barridas, todo lo nuevo se hace obsoleto antes de que pueda osificarse. Todo lo que es sólido se deshace en aire, todo lo sagrado es profanado, y las personas se ven finalmente forzadas a encarar, sin falsas ilusiones, las condiciones reales de sus vidas y sus relaciones con sus semejantes³.

¹ La noción de «modernización reflexiva» es utilizada por A. Giddens en sus libros *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity, 1990, y *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, 1991, y por S. Lash en «Reflexive modernization: the aesthetic dimension», *Theory, Culture and Society*, vol. 10, n° 1, 1993, pp. 1-24. Yo la he utilizado en mi libro *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres: Sage, 1992; en el contexto de las crisis ecológicas, en mi libro *Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988, versión inglesa: *Ecological Politics in the Age of Risk*, Cambridge: Polity, 1994; en el contexto de los roles sexuales, familiares y amorosos, en U. Beck y E. Beck-Gernsheim: *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, versión inglesa: *The Normal Chaos of Love*, Cambridge: Polity, 1994. Vid. también W. Zapf (éd.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt: Campus, 1991.

² K. Marx y F. Engels, «Communist Manifesto», *Werke*, vol. V, Berlín: Volksgesellschaft 1972, p. 465. Cfr. también M. Berman, *All that is Solid Melts into Air*, Nueva York: Verso, 1982.

Si modernización simple (u ortodoxa) significa, en el fondo, en primer lugar la desvinculación y en segundo lugar la revinculación de las formas sociales tradicionales por las formas sociales industriales, entonces modernización reflexiva significa primero la desvinculación y luego la revinculación de las formas sociales industriales por otro tipo de modernidad.

Así, en virtud de su dinamismo inherente, la sociedad moderna está minando sus formaciones de clases, estratos, ocupaciones, roles de género, familia nuclear, fábricas, sectores empresariales y, por supuesto, también los prerrequisitos y formas continuadas de progreso tecnoeconómico natural. Esta nueva etapa, en la que el progreso puede convertirse en autodestrucción, en la que un tipo de modernización socava y transforma otro, es ío que yo denomino fase de modernización reflexiva.

La idea de que el dinamismo de la sociedad industrial socava sus propios fundamentos recuerda la idea de Karl Marx de que el capitalismo es su propio enterrador, pero significa algo bastante diferente. En primer lugar, no son las crisis, sino, repito, las victorias del capitalismo las que producen la nueva forma social. Esto significa, en segundo lugar, que no es la lucha de clases, sino más bien la modernización normal y la modernización que va más allá de esta lo que está disolviendo los perfiles de la sociedad industrial. La constelación que se está produciendo como resultado de este proceso tampoco tiene nada en común con las utopías, por ahora fracasadas, de la sociedad socialista. Lo que se afirma es que el dinamismo industrial de alta velocidad se está deslizando hacia una nueva sociedad sin la explosión primigenia de una revolución, dejando a un lado los debates políticos y las decisiones de parlamentos y gobiernos.

Por tanto, se supone que modernización reflexiva significa que un cambio de la sociedad industrial que se produce de forma subrepticia y no planeada, a remolque de la modernización normal, de modo automatizado, y dentro de un orden político y económico intacto implica lo siguiente: una *radicalización* de la modernidad que quiebra las premisas y contornos de la sociedad industrial y que abre vías a una modernidad distinta.

Lo que se afirma es exactamente lo que se consideraba descartable en el antagonismo unánime de las dos autoridades principales de la modernización simple, los marxistas y los funcionalistas, es decir: una sociedad nueva sustituirá a la antigua sin que exista una revolución. El tabú que rompemos de este modo es la equiparación tácita de

latencia e inmanencia en el cambio social. La idea de que la transición de una época social a otra puede tener lugar de forma no pretendida y apolítica, dejando a un lado todos los foros de decisión política, las líneas de conflicto y las controversias de partido, contradice la auto-comprensión democrática de esta sociedad de igual modo que las convicciones fundamentales de su sociología.

En la concepción convencional, son sobre todo colapsos y amargas experiencias lo que señala las grandes conmociones sociales. Pero esto no tiene por qué ocurrir. La nueva sociedad no siempre nace con dolor. No es la creciente pobreza, sino la creciente riqueza y la pérdida de su rival oriental lo que produce un cambio axial en los tipos de problemas, el ámbito de relevancia y la cualidad de lo político. No son solo los indicadores del colapso, sino también los indicadores de un vigoroso crecimiento económico, una rápida tecnificación y una elevada seguridad laboral los que pueden desencadenar la tormenta en la que la sociedad industrial navegará o será arrastrada hacia una nueva época.

La mayor participación de las mujeres en el trabajo fuera del hogar, por ejemplo, es bienvenida y favorecida por todos los partidos políticos, al menos verbalmente, pero también esa participación laboral produce una conmoción en el ritmo de caracol de la tradicional situación ocupacional, política y privada. Muchos defienden y potencian la flexibilización temporal y contractual del trabajo asalariado, pero esta quiebra los antiguos límites entre el trabajo y el no trabajo. Precisamente *porque* estas pequeñas medidas con grandes efectos acumulativos no llegan con fanfarrias, votaciones parlamentarias controvertidas, antagonistas políticos programáticos o bajo la bandera del cambio revolucionario, la modernización reflexiva de la sociedad industrial avanza, metafóricamente hablando, con pasos de gato, pasando inadvertida a los sociólogos, que, de forma acrítica, siguen recopilando datos encuadrables en las viejas categorías. La insignificancia, familiaridad y muchas veces deseabilidad de los cambios ocultan sus potencialidades de transformación social. Más de lo mismo, cree ía gente, no puede producir nada cualitativamente nuevo.

Lo deseado + lo familiar = la nueva modernidad. Esta fórmula parece paradójica y sospechosa.

La modernización reflexiva, como modernización a gran escala, flexible y transformadora de las estructuras, merece más que una curiosidad filantrópica como tipo de «criatura nueva». También políticamente esta modernización de la modernización es un fenómeno de

primera importancia que requiere la máxima atención. Por un lado, implica profundas inseguridades, difícilmente delimitables, en una sociedad entera, con luchas de facciones en todos los niveles igualmente difíciles de delimitar. Al mismo tiempo, la modernización reflexiva abarca un único dinamismo de desarrollo, que por sí mismo, aunque en contextos diferentes, puede tener consecuencias opuestas. En varios grupos culturales y en continentes diversos va acompañada de nacionalismos, pobreza masiva, fundamentalismo religioso de facciones y fes diversas, crisis económicas, crisis ecológicas, posiblemente guerras y revoluciones, sin olvidar los estados de emergencia provocados por grandes accidentes catastróficos; es decir, el dinamismo conflictivo de la sociedad del riesgo en el sentido más estricto. La modernización sociológica puede, por supuesto, distinguirse analíticamente de las categorías convencionales de cambio social —crisis, transformación social y revoluciones—, pero también puede coincidir con estas conceptualizaciones tradicionales, favoreciéndolas, solapándose con ellas e intensificándolas. Por tanto, tendríamos que plantearnos:

En primer lugar, ¿qué tipos de crisis sociales resultan de la modernización reflexiva, y bajo qué condiciones?

En segundo lugar, ¿qué desafíos políticos están vinculados a los desafíos reflexivos, y qué respuestas a ellos son concebibles en principio?

En tercer lugar, ¿cuál es el significado y la implicación de las superposiciones de la modernización reflexiva con desarrollos antagonistas: la prosperidad y la seguridad social, la crisis y el desempleo masivo, el nacionalismo, la pobreza mundial, las guerras o los nuevos movimientos migratorios? ¿Cómo pueden descodificarse las modernizaciones reflexivas en constelaciones contradictorias en una comparación internacional e intercultural?

¿Contiene la modernidad, cuando se aplica a sí misma, una clave para su autocontrol o autolimitación? ¿O es que ese enfoque únicamente desata una turbulencia más en un torbellino de acontecimientos sobre los que ya no hay control alguno?

Autocrítica de la sociedad del riesgo

Cualquiera que conciba la modernización como un proceso de innovación autonomizado debe contar con que incluso la sociedad in-

dustrial devendrá obsoleta. La otra cara de la obsolescencia de la sociedad industrial es la aparición de la sociedad del riesgo. Este concepto designa una fase de desarrollo de la sociedad moderna en la que los riesgos sociales, políticos, económicos e individuales tienden cada vez más a escapar a las instituciones de control y protección de la sociedad industrial. En este contexto pueden distinguirse dos fases: en primer lugar, un estadio en el que los efectos y autoamenazas son producidos de forma sistemática, pero no se convierten en temas de debate público o en el centro de conflictos políticos. Aquí, el autoconcepto de la sociedad industrial sigue siendo predominante, multiplicando y «legitimando» las amenazas producidas por la toma de decisiones como «riesgos residuales» («sociedad del riesgo residual»). En segundo lugar, surge una situación completamente distinta cuando los peligros de la sociedad industrial comienzan a dominar los debates y conflictos públicos, políticos y privados. Aquí, las instituciones de la sociedad industrial se convierten en los productores y legitimadores de amenazas que no pueden controlar. Lo que ocurre es que ciertas características de la sociedad industrial se hacen *social y políticamente* problemáticas. Por una parte, la sociedad sigue tomando decisiones y emprendiendo actuaciones según las pautas de la antigua sociedad industrial, pero, por otra, los debates y conflictos que se derivan del dinamismo de la sociedad del riesgo se ciernen sobre las organizaciones de intereses, el sistema judicial y la política.

Reflexión y reflexividad

Teniendo en cuenta estas dos fases, es preciso introducir una diferenciación en el concepto de «modernización reflexiva» para evitar un error básico de interpretación. Este concepto no implica (como el adjetivo «reflexivo» podría sugerir) *reflexión* sino (en primer lugar) *autoconfrontación*. La transición desde el período industrial de la modernidad al período de riesgo ocurre de forma no deseada, no percibida y compulsiva, como consecuencia del dinamismo autonomizado de la modernización, siguiendo la pauta de los efectos colaterales latentes. Prácticamente puede decirse que las constelaciones de la sociedad del riesgo se producen debido a que las certezas de la sociedad industrial (el consenso para el progreso o la abstracción de los efectos y peligros ecológicos) dominan el pensamiento y las acciones de personas e instituciones en la sociedad industrial. La sociedad del

riesgo no es una opción que se pueda elegir o rechazar en el curso de disputas políticas. Surge como continuación de procesos de modernización autonomizados que son ciegos y sordos a sus propios efectos y amenazas. De forma acumulativa y latente, estos procesos producen amenazas que cuestionan y, finalmente, destruyen los fundamentos de la sociedad industrial.

Este tipo de confrontación de las bases de la modernización con sus propias consecuencias debería distinguirse claramente del incremento de conocimiento y identificación en el sentido de autorreflexión sobre la modernización. Llamaremos a la transición autónoma, no deseada y no percibida desde la sociedad industrial a la sociedad del riesgo *reflexividad* (para diferenciarla de y contrastarla con la *reflexión*). Por lo tanto, «modernización reflexiva» significa autoconfrontación con aquellos efectos de la sociedad del riesgo que no pueden ser tratados y asimilados dentro del sistema de la sociedad industrial, en tanto que medidos por los estándares institucionalizados de esta última³. El hecho de que esta misma constelación pueda posteriormente, en una segunda fase, convertirse a su vez en objeto de reflexión (pública, política y científica) no debe velar el mecanismo no reflexionado, casi autónomo de la transición: es precisamente la abstracción lo que produce la sociedad del riesgo y le confiere realidad.

Con el surgimiento de la sociedad del riesgo, los conflictos sobre la distribución de los «males» se superponen a los conflictos sobre la distribución de los «bienes» (renta, trabajo, seguridad social) que constituyeron el conflicto básico de la sociedad industrial y se intentaron solucionar en las instituciones relevantes. Esos conflictos sobre la distribución de males pueden interpretarse como conflictos sobre la responsabilidad distributiva. Surgen en torno a la distribución, prevención, control y legitimación de los riesgos que acompañan a la producción de bienes (megatecnología nuclear y química, investigación genética, amenazas ambientales, supermilitarización y creciente depauperación fuera de la sociedad industrial occidental).

En el contexto de la teoría social y el diagnóstico cultural, el concepto de sociedad del riesgo designa una fase de la modernidad en la que las amenazas que ha ido produciendo el desarrollo de la sociedad industrial empiezan a predominar. Esto plantea el problema de la autolimitación de ese desarrollo, así como la tarea de redefinir los están-

³ Cfr. *Ecological Politics in the Age of Risk*, capítulo IV.

dares (de responsabilidad, seguridad, control, limitación de daños y distribución de las consecuencias del daño) establecidos hasta el momento atendiendo a las amenazas potenciales. El problema aquí, no obstante, es que tales amenazas no solo esquivan la percepción sensorial y exceden nuestra capacidad de imaginación: es que tampoco pueden ser determinadas científicamente. La definición de peligro siempre es un constructo *cognitivo y social*. Por consiguiente, las sociedades modernas se ven confrontadas a las bases y límites de su propio modelo precisamente en la medida en que no cambian, no reflexionan sobre sus efectos y prosiguen una política de «más de lo mismo». El concepto de sociedad del riesgo plantea la transformación de época y sistema en tres áreas de referencia.

En primer lugar tenemos la relación de la sociedad industrial moderna con los recursos de la naturaleza y la cultura, sobre cuya existencia se construye dicha sociedad, pero que están siendo dilapidados como consecuencia de una modernización plenamente establecida. Esto se aplica a la naturaleza no humana y a la cultura humana en general, así como a formas culturales específicas de vida (por ejemplo, la familia nuclear y los roles de género) y recursos laborales sociales (por ejemplo, el trabajo doméstico, que convencionalmente no ha sido reconocido en absoluto como trabajo, si bien era la primera condición de posibilidad del trabajo asalariado del marido)⁴.

En segundo lugar está la relación de la sociedad con las amenazas y problemas producidos por ella, que a su vez exceden los fundamentos de las ideas sociales de seguridad. Por esta razón, tales amenazas y problemas pueden conmovir los supuestos fundamentales del orden social convencional tan pronto como la gente toma conciencia de ellos. Esto se aplica a los componentes de la sociedad, tales como la economía privada, el derecho o la ciencia, pero se convierte en un problema especial en el ámbito de la acción y toma de decisiones en la política.

En tercer lugar, las fuentes de significado colectivas y específicas de grupo (como, por ejemplo, la conciencia de clase o la fe en el progreso) de la cultura de la sociedad industrial están sufriendo de agotamiento, quiebra y desencantamiento. Estas han constituido el soporte de las democracias y sociedades económicas occidentales hasta bien entrado el siglo XX, y su pérdida hace recaer sobre los individuos todo el esfuerzo de definición; esto es lo que significa el concepto de

⁴ Desarrollo este tema en la Parte Segunda de mi *Risk Society*.

«proceso de individualización». La diferencia, para Georg Simmel, Emile Durkheim y Max Weber, que configuraron teóricamente este proceso y lo ilustraron en sus diversas etapas a comienzos del siglo XX, estriba en el hecho de que hoy las personas no se «liberan» de certezas feudales y religioso-trascendentales para establecerse en el mundo de la sociedad industrial, sino que se «liberan» de la sociedad industrial para instalarse en las turbulencias de la sociedad global del riesgo. Se espera de los individuos que vivan con una amplia variedad de riesgos globales y personales diferentes y mutuamente contradictorios.

Al mismo tiempo, al menos en los estados industriales altamente desarrollados de Occidente, esta liberación tiene lugar bajo las condiciones generales del estado de bienestar, es decir, en un contexto de extensión de la educación, fuertes demandas de movilidad en el mercado laboral y una juridificación de las relaciones laborales muy avanzadas. Tales condiciones convierten al individuo como individuo —o, más exactamente, solo como individuo— en el sujeto de derechos (y obligaciones). Las oportunidades, amenazas, ambivalencias biográficas que anteriormente era posible superar en un grupo familiar, en la comunidad de aldea o recurriendo a la clase o grupo social tienen progresivamente que ser percibidas, interpretadas y manejadas por los propios individuos. Sin duda, todavía hay familias, pero la familia nuclear se ha convertido en una institución cada vez más rara. Existen desigualdades crecientes, pero las desigualdades de clase y la conciencia de clase han perdido su posición central en la sociedad. E incluso el yo ha dejado de ser el yo inequívoco, fragmentándose en discursos contradictorios del yo. Ahora se espera de los individuos que sean capaces de dominar esas «oportunidades arriesgadas»⁵ sin que puedan, debido a la complejidad de la sociedad moderna, tomar las decisiones necesarias sobre una base bien fundada y responsable, es decir, considerando las posibles consecuencias.

El retorno de la incertidumbre

En este contexto deberíamos reconsiderar la esencia de la «crisis ecológica» actual. La metamorfosis de los efectos colaterales no percibi-

⁵ U. Beck y E. Beck-Gernsheim (eds.), *Risikante Freiheiten: zur Individualisierung von Lebensformen in der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

dos de la producción industrial en focos de crisis económicas globales ya no se presenta como problema del mundo que nos rodea —uno de los denominados «problemas medioambientales»—, sino como profunda crisis institucional de la propia sociedad industrial. Mientras estos desarrollos se perciban en relación al horizonte conceptual de la sociedad industrial, como efectos negativos de una acción aparentemente responsable y calculable, sus efectos destructores para el sistema pasan inadvertidos. Sus consecuencias sistemáticas se presentan únicamente dentro de los conceptos y de la perspectiva de la sociedad del riesgo, y solo entonces nos hacen conscientes de la necesidad de una nueva autodeterminación reflexiva. En la sociedad del riesgo, el reconocimiento de la impredecibilidad de las amenazas provocadas por el desarrollo tecnoindustrial hace precisa la autorreflexión sobre los fundamentos de la cohesión social y el examen de las convenciones y fundamentos dominantes de la «racionalidad». En el autoconcepto de la sociedad del riesgo, la sociedad deviene reflexiva (en el sentido estricto de la palabra), es decir, se convierte en un tema y en un problema para sí misma.

El núcleo de estas irritaciones es lo que podría caracterizarse como «el retorno de la incertidumbre a la sociedad». El «retorno de la incertidumbre a la sociedad» significa aquí, en primer lugar, que cada vez más conflictos sociales dejan de ser tratados como problemas de orden y son tratados como problemas de riesgo. Tales problemas de riesgo se caracterizan por no tener soluciones inequívocas: antes bien, se distinguen por una ambivalencia fundamental, que puede expresarse usualmente por cálculos de probabilidad, pero no eliminarse de ese modo. Su ambivalencia fundamental es lo que distingue a los problemas de riesgo de los problemas de orden, que, por definición, se orientan hacia la claridad y decibilidad. En vista de la creciente falta de claridad —y este es un desarrollo que se intensifica— la fe en la factibilidad técnica de la sociedad desaparece casi necesariamente⁶.

La categoría de riesgo representa un tipo de pensamiento y acción social que no fue percibida en absoluto por Max Weber. Es postradicional, y en cierto sentido postracional, al menos en el sentido de que ya no es instrumentalmente racional (*post-zweckrational*). Y, sin embargo, los riesgos surgen precisamente a partir del triunfo del orden instrumentalmente racional. Solo después de la normalización, sea de un desarrollo industrial que excede los límites de las posibilidades de aseguramiento,

⁶ W. Bonss, «Ungewissheit als soziologisches Problem», *Mittelweg*, vol. 36, n.º 1, 1993, pp. 20 y s.

sea la de la forma de riesgo perceptivo y de investigación, se hace reconocible esto y se observa hasta qué punto los problemas de riesgo cancelan y ponen fin desde dentro afuera y por sus propios medios a los problemas de orden. Los riesgos exhiben las matemáticas y presumen de ellas. Nunca son sino probabilidades, y nada más; son, sin embargo, probabilidades que no excluyen nada. Es posible desestimar hoy las críticas hablando de un riesgo que tiende a cero solo para lamentar mañana, una vez que la catástrofe ha ocurrido, la estupidez de una opinión pública que malinterpreta las aseveraciones probabilísticas. Los riesgos son infinitamente reproducibles, puesto que se multiplican junto con las decisiones y los puntos de vista con los que uno puede y debe evaluar las decisiones en la sociedad pluralista. Por ejemplo, ¿cómo tienen que interrelacionarse, compararse y jerarquizarse los riesgos de empresas, puestos de trabajo, salud y medio ambiente (que a su vez se descomponen en globales y locales, o principales y secundarios) ?

En cuestiones de riesgo, nadie es un experto, o todos somos expertos, puesto que los expertos dan por supuesto lo que se supone que tienen que hacer posible y producir: la aceptación cultural. Los alemanes creen que el mundo se acaba con sus bosques, y los británicos se estremecen porque los huevos de su desayuno son tóxicos; en ese punto y de ese modo empieza la conversión ecológica.

Lo decisivo, sin embargo, es que el horizonte se desvanece a medida que los riesgos crecen, pues los riesgos nos dicen qué es lo que no debe hacerse, pero no qué debe hacerse. En el contexto del riesgo, domina el imperativo de abstenerse. Quien describa el mundo como riesgo, en último término devendrá incapaz de actuar. Lo relevante aquí es que la expansión e intensificación de la intención de control acaba produciendo su opuesto.

Esto significa, sin embargo, que los riesgos no solo presuponen decisiones, sino que en definitiva también liberan decisiones, individualmente pero también en un sentido fundamental. Las cuestiones de riesgo no pueden convertirse en cuestiones de orden, puesto que estas últimas quedan ahogadas por el pluralismo inmanente de las cuestiones de riesgo, y se metamorfosean subrepticamente tras las fachadas de la estadística en cuestiones morales, cuestiones de poder y decisionismo puro. Expresándolo de otro modo, también significa que las cuestiones de riesgo precisan, o, más prudentemente, demandan el «reconocimiento de la ambivalencia» (Zygmunt Bauman)⁷.

⁷ Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity, 1991.

En su recensión de *Risk Society*⁸, Bauman criticaba el «optimismo» —algunos dirían la ilusión—, que es también una de las bases de mi diagnóstico. La crítica se basa, tal como puedo afirmar desde mi perspectiva, en el extendido malentendido de que las cuestiones de riesgos son cuestiones de orden, o que al menos pueden tratarse como tales. Eso es lo que son, pero es también exactamente lo que no son. Por el contrario, son la forma en que la lógica de control y orden instrumentalmente racional se reduce en virtud de su propio dinamismo *ad absurdum* (entendido en el sentido de «reflexividad», es decir, no previsto y no deseado, no necesariamente en el sentido de «reflexión», como hemos expuesto más arriba). Esto implica que aquí empieza a producirse una ruptura, un conflicto en el seno de la modernidad respecto a los fundamentos de la racionalidad y el autoconcepto de la sociedad industrial, y que esto ocurre en el mismo centro de la propia modernización industrial (y no en zonas marginales o en aquellas áreas que se solapan con los mundos de la vida privados).

La sociedad industrial, el orden civil y, en particular, el estado de bienestar y el estado de aseguramiento⁹ están sujetos a la exigencia de hacer las situaciones de vida humana controlables por la racionalidad instrumental, disponibles e (individual y legalmente) explicables. Por otro lado, en la sociedad del riesgo lo imprevisible y los efectos derivados de esta demanda de control conducen, a su vez, a lo que se había considerado superado: al ámbito de la incertidumbre, de ía ambivalencia, en una palabra, de la alienación. No obstante, esta es también la base de una autocrítica pluralista de la sociedad¹⁰.

Puede mostrarse que no solo las formas y medidas organizativas, sino también los principios y categorías éticos y legales, como la responsabilidad o la culpa (por ejemplo, el principio de que pague quien contamina), así como los procedimientos políticos de decisión (como el principio de mayoría) no son adecuados para comprender o legitimar este retorno de la incertidumbre e incontrolabilidad. De modo análogo, es cierto que las categorías y métodos de la ciencia social fracasan frente a la vastedad y ambivalencia de los hechos que deben abordar y abarcar.

⁸ Recensión de Z. Bauman, «The solution as problem», *Times Higher Education Supplement*, 13 de noviembre de 1992, p. 25.

⁹ Cfr. François Ewald, *L'Etat Providence*, Paris: Grasset, 1986.

¹⁰ Sin embargo, el negrísimo pesimismo que dibuja Bauman se ha hecho anticuado, en el sentido de empíricamente falso.

Aquí no se trata únicamente de tomar decisiones; es vital restablecer las reglas y las bases de las decisiones, relaciones de validez y críticas de las consecuencias imprevisibles y carentes de responsable (conceptualizadas desde la pretensión de control). La reflexividad e incontrolabilidad del desarrollo social invaden las subregiones individuales, rompiendo jurisdicciones y fronteras regionales o nacionales, límites específicos de clase, políticos o científicos. En el caso extremo —frente a las consecuencias de una catástrofe nuclear— ya no hay no-participantes. A la inversa, esto también implica que cualquiera que esté bajo esa amenaza es requerido como parte participante y afectada, y puede aparecer igualmente como autorresponsable.

En otras palabras, la sociedad del riesgo es tendencialmente una sociedad autocrítica. Los expertos en seguros contradicen (involuntariamente) a los ingenieros de seguridad. Mientras que estos últimos diagnostican riesgo cero, los primeros certifican riesgo inasegurable. Los expertos son desautorizados o depuestos por expertos opuestos. Los políticos se enfrentan a la resistencia de grupos ciudadanos, y los gestores industriales se enfrentan a boicoteos moral y políticamente motivados organizados por los consumidores. Las administraciones son criticadas por los grupos de autoayuda. Y, finalmente, incluso los sectores contaminantes (por ejemplo, la industria química en el caso de la contaminación marítima) tienen que contar con la resistencia de los sectores afectados (en este caso, la industria pesquera y los sectores que viven del turismo costero). Los primeros pueden ser puestos en cuestión, controlados e incluso corregidos por estos últimos. En efecto, el problema del riesgo divide a familias y a grupos laborales, desde los trabajadores químicos cualificados hasta los gestores empresariales¹¹, muchas veces incluso a los propios individuos. Lo que quiere la cabeza y dice la boca no tiene por qué ser lo que (finalmente) hace la mano.

No estamos hablando aquí de esos múltiples antagonismos difusos, ambivalentes en su tendencia y efecto político global, que los du-

¹¹W. Grant, W. Paterson y C. Whitston, *Government and the Chemical Industry*, Oxford: Clarendon: 1988; R. Bogun, M. Osterlund y G. Warsewa, «Arbeit und Umwelt im Risikobewusstsein von Industriearbeitern», *Soziale Welt*, vol. 2, 1992, pp. 237-45; H. Heine, «Das Verhältnis der Naturwissenschaftler und Ingenieure in der Gross-chemie zur ökologischen Industriekritik», *Soziale Welt*, vol. 2, 1992, pp. 246-55; L. Pries, *Betrieblicher Wandel in der Risikogesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991; D. Nelkin (ed.), *Controversy: Politics of Technical Decisions*, Londres: Sage, 1992.

chos en la crítica de la crítica pueden desestimar y desestimarán por ser «superficiales» y no afectar a la «lógica» del desarrollo social. Antes bien, tras todo esto se pone de manifiesto un conflicto fundamental, un antagonismo que promete convertirse en característico de la época del riesgo. Este conflicto ya está socavando y vaciando las coordenadas políticas de la antigua sociedad industrial, es decir, los antagonismos ideológicos, culturales, económicos y políticos que se agrupan en torno a la dicotomía seguro/inseguro y que intentan distinguirse unos de otros. En un sentido político y existencial, ¿existirá oposición a la nueva incalculabilidad y desorden fabricados según las pautas del control racional instrumental, es decir, recurriendo a las antiguas ofertas de la sociedad industrial (más tecnología, mercado, gobierno, etc.)? ¿O se inicia aquí una nueva forma de actuar, que acepta y afirma la ambivalencia, con sus consecuencias de amplio alcance para todas las áreas de la acción social? En correspondencia con el eje teórico, uno podría denominar a la primera postura *linear* y a la segunda *reflexiva*. Además de las interpretaciones analítica y empírica de esta distinción, se están haciendo posibles y necesarias las interpretaciones «político-empíricas» y «filosófico-normativas» de estos términos gemelos, si bien tales interpretaciones exceden los objetivos del presente ensayo.

Esta constelación social, política y teórico-metateórica se origina y se intensifica con la modernización reflexiva. Solo en la redefinición del presente revientan los diques del antiguo orden y se manifiestan abiertamente las ambivalencias irreductibles, el nuevo desorden de la civilización del riesgo. Por tanto, hay cada vez menos formas sociales (pautas de roles) que produzcan órdenes vinculantes y ficciones de seguridad relevantes para la acción. Esta crisis de las ficciones de seguridad de la sociedad industrial implica que se abren oportunidades y compulsiones para la acción, entre las que es preciso decidir permanentemente sin poder demandar soluciones definitivas, una exigencia que, a través del vivir y actuar en la incertidumbre, se convierte en una especie de vivencia básica. Interrogantes como quiénes serán capaces de hacer y aprender esto, cómo y por qué, o por qué no, se convierten a su vez en cuestiones biográficas y políticas claves de la época actual.

Hay muchos que afirman que el colapso del socialismo realmente existente ha privado de base a cualquier tipo de crítica social. Lo cierto es lo contrario: el contexto para la crítica, incluso para la crítica radical, nunca ha sido tan favorable. La petrificación de la crítica, que fue una de las consecuencias del predominio de la teoría marxista en-

tre la *intelligentsia* crítica durante más de un siglo, ha desaparecido. El padre todopoderoso ha muerto. De hecho, la crítica puede tomar ahora nuevo aliento, así como abrir y aguzar su mirada.

Muchos candidatos a la posición de sujeto han entrado y salido de la escena de la historia mundial e intelectual: la clase obrera, la *intelligentsia* crítica, la esfera pública, movimientos sociales de las más variadas tendencias y composición, las mujeres, las subculturas, la juventud y los expertos alternativos. No hay ningún sujeto claramente definible. En virtud de su dinámica independiente y de sus éxitos, la sociedad industrial se está deslizando a la tierra de nadie de las amenazas no asegurables. La incertidumbre retorna y prolifera por doquier. La crítica no marxista de la modernización, pequeña y concreta, pero grande y fundamental al tiempo, se está convirtiendo en un fenómeno cotidiano dentro y entre los sistemas y organizaciones (no solo en los márgenes y en las zonas de solapamiento entre los mundos de la vida privados). Se están originando líneas de conflicto respecto al qué y al cómo del progreso, líneas que están adquiriendo la capacidad de organizarse y constituir coaliciones¹².

Subpolítica: el retorno de los individuos a la sociedad

«Individualización» ° no significa muchas de las cosas que mucha gente cree que significa... para poder pensar que no significa nada en

¹² En este contexto, W. Zapf escribió: «Desde un punto de vista crítico, me gustaría decir que la posición de Ulrich Beck es tan fascinante porque se mantiene fiel tanto al programa de la modernidad como a una crítica fundamental de la sociedad actual, incluyendo la mayoría de la sociología actual. Beck desea una nueva modernidad, una modernidad más perspicaz, más consciente y más reflexiva; en suma, una teoría reflexiva. Es capaz de suscitar la adhesión de los partidarios de la Teoría Crítica de los años treinta y sesenta, a los que se aplica la máxima de Adorno: la totalidad es lo falso. También puede asimilar a los marxistas desilusionados, cuyos sueños de socialismo se han desintegrado, pero a los que ahora se les muestra que las democracias de libre mercado también tienen que fracasar por sus propias contradicciones. La teoría es una variante modernizada de la doctrina del capitalismo tardío, en la que la crisis ecológica asume el papel que anteriormente desempeñaba la crisis de legitimidad del capitalismo tardío. Es otra teoría de la tercera vía entre el socialismo y el capitalismo («Entwicklung und Zukunft moderner Gesellschaften», en H. Korte y B. Schäfers (eds.), *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen: Büdrrich, 1992, pp. 204 y s.

¹³ En las ciencias sociales, la opinión pública y la política alemanas se ha discutido la «individualización» durante los años 1980 y 1990. Vid. documentación en Beck y Beck-Gernsheim, *Riskante Freiheiten*.

absoluto. No significa atomización, aislamiento, soledad, desconexión o el final de todo tipo de sociedad. También se escucha frecuentemente la refutable afirmación de que significa la emancipación o el resurgimiento del individuo burgués después de su desaparición. Pero si todos estos son cómodos malentendidos, ¿cuál podría ser el consenso sobre el significado del término?

«Individualización» significa, en primer lugar, el proceso de desvinculación [*disembedding*] y, en segundo lugar, el proceso de revinculación a nuevas formas de vida de la sociedad industrial en sustitución de las antiguas, en las que los individuos deben producir, representar y combinar por sí mismos sus propias biografías. De ahí el nombre «individualización». La desvinculación y revinculación (por utilizar los términos de Giddens) no ocurren por casualidad, ni voluntariamente, ni a través de diversos tipos de condiciones históricas, sino de una vez y en las condiciones generales del estado de bienestar en la sociedad industrial avanzada, tal como ha evolucionado a partir de los años sesenta en numerosos países occidentales.

La individualización como forma social

En la imagen de la sociedad industrial clásica se consideraba que las formas de vida colectiva se asemejaban a las muñecas rusas que se alojan unas dentro de otras. La clase presupone la familia nuclear, que a su vez presupone los roles de género, lo que a su vez presupone la división del trabajo entre hombres y mujeres, lo que a su vez presupone el matrimonio. Las clases se concebían también como la suma de las situaciones de las familias nucleares, que se parecían unas a otras y que se diferenciaban de otras «situaciones familiares» típicas de clase (las de la clase superior, por ejemplo).

Incluso la definición empírico-operacional del concepto de clase utiliza la renta familiar, es decir, la renta del «cabeza de familia», una palabra inclusiva, pero que claramente ostenta características masculinas en la práctica. Esto significa que la participación laboral de la mujer o bien no se «registra» en absoluto en el análisis de clase o se «oculta en los promedios»¹⁴. Dicho en términos opuestos: si se toma como base la renta masculina o la femenina, será preciso reflejar la

¹⁴ A. Heath y N. Britten, «Women's jobs do make a difference», *Sociology*, vol. 18, n.º 2, 1990, y la discusión subsiguiente.

imagen de una estructura social escindida que nunca podrá recomponerse en una imagen unitaria. Estos no son más que algunos ejemplos de cómo las categorías de las situaciones vitales y el estilo de vida de la sociedad industrial, en cierto modo, se presuponen unas a otras. Y, ciertamente, están siendo sistemáticamente sometidas a procesos de desvinculación y revinculación; ese es el significado de la teoría de la individualización.

Estas categorías no están siendo reemplazadas por un vacío (ese es precisamente el objetivo de la mayoría de las refutaciones de la teoría de la individualización), sino por una nueva forma de conducir y organizar la vida, ya no obligatoria y «vinculado» (Giddeñs) a modelos tradicionales, sino basada en el estado de bienestar. Este último, sin embargo, presupone al individuo como actor, diseñador, malabarista y director de escena de su propia biografía, identidad, redes sociales, compromisos y convicciones. Expresándolo llanamente, «individualización» significa la desintegración de las certezas de la sociedad industrial y de la compulsión de encontrar y buscar nuevas certezas para uno mismo y para quienes carecen de ellas. Pero también significa nuevas interdependencias, incluso interdependencias globales. La individualización y la globalización son, de hecho, dos caras del mismo proceso de modernización reflexiva¹⁵.

Expresándolo de otro modo: las lamentaciones, ahora en boga, por la individualización —la invocación de los «sentimientos del nosotros», la disasociación respecto a los extranjeros, la tendencia a mirar la familia y los sentimientos de solidaridad, convertidos en una teoría moderna, el comunitarismo—, todo esto se ha propagado en un contexto de individualización establecida. En su mayor parte, se trata de reacciones a aspectos de la individualización que se experimentan como intolerables, una individualización que adopta características anómalas.

Repitémoslo una vez más: la individualización no está basada en la libre decisión de los individuos. Por utilizar la expresión de Sartre, la gente está condenada a la individualización. La individualización es una compulsión, pero una compulsión a fabricar, autodiseñar y autoescenificar no solo la propia biografía, sino también sus compromisos y redes de relaciones a medida que cambian las preferencias y fases de

¹⁵ Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 63 y ss.; I. Wallerstein, *The Modern World System*, Nueva York: Academic, 1974; T. Roszak, *Person/Planet: the Creative Disintegration of Industrial Society*, Londres: Gollancz, 1979.

la vida; compulsión que, por supuesto, se cumple bajo las condiciones y modelos generales del estado de bienestar, tales como el sistema educativo (adquisición de titulaciones), el mercado laboral, el derecho laboral y social, el mercado inmobiliario, etc. Incluso las tradiciones de matrimonio y familia se están haciendo dependientes de la toma de decisiones, y con todas sus contradicciones deben ser experimentadas como riesgos personales.

«Individualización», por tanto, significa que la biografía estándar se convierte en una biografía de elección, una «biografía hágalo-usted-mismo» (Ronald Hitzler), o, en expresión de Giddens, una «biografía reflexiva»¹⁶. Cualquier cosa que un hombre o una mujer haya sido o sea, cualquier cosa que piense o haga, constituye la individualidad del individuo. Esto no tiene necesariamente nada que ver con coraje civil o personalidad, sino con opciones divergentes y con la compulsión de presentar y producir estos «hijos bastardos» de nuestras propias decisiones y las decisiones de otros como una «unidad».

Ahora bien, ¿cómo puede captarse con más exactitud la conexión entre individualización y estado del bienestar, entre la individualización y el mercado laboral protegido? Un ejemplo puede clarificar esto, la biografía laboral: se da por descontada para los hombres, pero es controvertida para las mujeres. Sin embargo, la mitad de las mujeres (como mínimo) trabaja fuera de su hogar en todos los países industriales, e incluso cada vez son más las madres que trabajan. La investigación documenta que para la próxima generación de mujeres la carrera laboral y la maternidad son partes de sus planes de vida que se dan por supuestas. Si continúa extendiéndose el modelo de familias en las que trabajan el hombre y la mujer, será preciso desarrollar conjuntamente y mantener unidas, en forma de familia nuclear, dos biografías individuales (educación, trabajo, carrera).

Anteriormente, predominaban como imperativos roles matrimoniales basados en el *status*: la indisolubilidad del matrimonio, los deberes de la maternidad, etc. Estos restringían el ámbito de acción, indudablemente, pero también obligaban a los individuos a mantenerse unidos. Por contraste, hoy no hay modelos únicos, sino una variedad de ellos, especialmente negativos: modelos que exigen a las mujeres construir y mantener carreras educativas y profesionales propias en

¹⁶ Giddens, *Modernity and Self-Identity: vid. también S. Lash y J. Friedman (eds.), Modernity & Identity*, Oxford: Blackwell, 1992; S. Lash, *Sociology of Postmodernism*, Londres: Routledge, 1990.

tanto que mujeres, pues de no hacerlo así se enfrentan a la ruina en caso de divorcio y se mantienen en dependencia del dinero de sus maridos en el matrimonio, con el resto de las dependencias, reales y simbólicas, que esto conlleva. Estos modelos no sueldan a la gente entre sí, sino que quiebran la situación de unión y multiplican los interrogantes. Fuerzan a todo hombre y mujer, tanto dentro como fuera del matrimonio, a funcionar y persistir como agentes individuales y diseñadores de su propia biografía.

Los derechos sociales son derechos individuales. No pueden demandarlos las familias, solo los individuos o, más exactamente, los individuos trabajadores (o desempleados pero dispuestos a trabajar). La participación en la protección y beneficios materiales del estado de bienestar presupone una participación laboral en la inmensa mayoría de los casos. Esto se ve confirmado por el debate sobre las excepciones, que, entre otras cosas, se refieren al trabajo doméstico o a las pensiones para las amas de casa viudas. La participación en el trabajo presupone a su vez la participación en la educación, y ambas presuponen la movilidad y la disposición a ser móvil. Todos estos requisitos no dan ningún tipo de orden, pero piden amablemente al individuo que se constituya a sí mismo como individuo, que planee, entienda, diseñe y actúe, o que sufra las consecuencias; consecuencias que, en caso de fracaso, serán responsabilidad de uno mismo.

Nos encontramos una vez más ante el mismo cuadro: decisiones, posiblemente decisiones indecibles, ciertamente decisiones no libres, sino impuestas por otros y arrancadas a uno mismo, bajo modelos que conducen a dilemas. Estas decisiones también sitúan al individuo en tanto que individuo en el centro de las cosas, y desincentivan las formas tradicionales de vida e interacción. Quizá en contra de su voluntad, el estado de bienestar es un experimento para condicionar formas de vida centradas en el ego. Uno puede inocular el bien común en el corazón de la gente como una vacuna compulsiva. Esta letanía de la comunidad perdida no deja de ser bifronte y moralmente ambivalente en tanto que queden intactos los mecanismos de individualización, y nadie los pone seriamente en tela de juicio; nadie desea hacerlo, ni puede hacerlo.

La política y la subpolítica

Este tipo de individualización no se reduce a lo privado, sino que se extiende a la política en un sentido nuevo y definitivo: los in-

divididos individualizados, los dedicados al *bricolage* de sí mismos y de su mundo, ya no son aquellos que «desempeñan un rol» en la sociedad industrial simple clásica, tal como postulaba el funcionalismo. Los individuos son construidos mediante una compleja interacción discursiva mucho más abierta de lo que postularía el modelo funcionalista de roles. Por el contrario, lo cierto es que los programas y fundamentos de las instituciones se están haciendo irreales, y por tanto dependientes de los individuos. Las centrales nucleares que pueden destruir o contaminar durante un milenio son evaluadas como *riesgos* y «legitimadas» por comparación con el hecho de fumar cigarrillos, que es estadísticamente más arriesgado. Las instituciones empiezan a buscar la pérdida conciencia de clase de «los de arriba» y «los de abajo», puesto que los sindicatos, los partidos políticos y otras organizaciones han construido sus programas, su afiliación y su poder sobre ella. El pluralismo postfamiliar de las familias en disolución se vierte en las antiguas botellas conceptuales, se tapa y se almacena en reserva. En resumen está surgiendo un mundo doble, en el que ninguna de sus partes puede describirse totalmente en términos de la otra: un mundo caótico de

conflictos, juegos de poder, instrumentos y ámbitos *que* pertenecen a dos épocas distintas, una a la modernidad «inequívoca» y otra a la modernidad «ambivalente». Por una parte, se extiende la vacuidad política de las instituciones, y, por otra, un renacimiento no-institucional de lo político. El sujeto individual regresa a las instituciones de la sociedad.

A primera vista, prácticamente todo parece desmentir esto. Las cuestiones discutidas en los ámbitos políticos —o, uno sentiría la tentación de decir, cuyos antagonismos se simulan en esos ámbitos— difícilmente ofrecen materia inflamable para sacar chispas de lo político. Y, por consiguiente, cada vez es menos posible derivar continuamente decisiones de la superestructura *corporativa* y *de partido*. Y, de forma inversa, las organizaciones de los partidos, los sindicatos y demás grupos de presión utilizan las masas de problemas libremente disponibles para componer forzosamente los pre-requisitos programáticos para la continuidad de su existencia. Interna y externamente, parece que lo político pierde tanto su cualidad polarizadora como su cualidad creativa, utópica.

Este diagnóstico descansa, en mi opinión, en un error categorial, la equiparación de política y estado, de lo político con el sistema político; la corrección de ese error no priva al diagnóstico de sus elemen-

tos de verdad, aunque sí invierte sus términos¹⁷. La gente espera encontrar la política en las áreas prescritas para ella, y confía en que sea desarrollada por los agentes debidamente autorizados: parlamentos, partidos políticos, sindicatos, etc. Desde ese punto de vista, allí donde se detienen los relojes de la política se detiene lo político en su conjunto. Semejante perspectiva pasa por alto dos cosas.

En primer lugar, la inmovilidad de los aparatos gubernamentales y sus agentes subsidiarios es perfectamente conjugable con la movilidad de los agentes en todos los niveles posibles de la sociedad, es decir, la extinción de la política puede acompañar la activación de la subpolítica. Cualquiera que contemple la política desde arriba y espere resultados está pasando por alto la autoorganización de lo político, que, potencialmente al menos, puede poner en marcha «subpolíticamente» numerosos campos de la sociedad, incluso todos sus campos.

En segundo lugar, el monopolio político de las instituciones y los agentes políticos, que estos últimos demandan de la constelación política de la sociedad industrial clásica, se incorpora a los puntos de vista y a los juicios, lo que supone ignorar el hecho de que el sistema político y la constelación históricamente política pueden tener la misma relación mutua que las realidades de dos épocas diferentes. Por ejemplo, el aumento de los servicios del estado de bienestar y el incremento de los riesgos se condicionan recíprocamente. En la medida en que se toma conciencia (pública) de esto, los defensores de la seguridad dejan de pertenecer al mismo bando que los planificadores y los productores de la riqueza económica. La coalición de tecnología y economía se vuelve inestable, porque la tecnología puede incrementar la productividad, pero al mismo tiempo pone en peligro la legitimidad. El orden judicial deja de salvaguardar la paz social, porque sanciona y legitima las desventajas al tiempo que las amenazas, etc.

En otras palabras, lo político irrumpe y se manifiesta más allá de las responsabilidades y jerarquías formales. Esto lo malinterpretan sobre todo aquellos que identifican inequívocamente política y estado, el sistema político, las responsabilidades formales y las carreras políticas con dedicación plena. Estamos introduciendo aquí, por una razón muy sencilla, un «concepto expresionista de la política» (Jürgen Habermas) ambivalente, de múltiples niveles, que nos permita si-

tuar la forma social y lo político como variables interrelacionadas: porque abre el pensamiento a la posibilidad con la que nos enfrentamos hoy cada vez en mayor medida: la constelación política de la sociedad industrial se está haciendo apolítica, mientras que aquello que en el industrialismo era apolítico está deviniendo político. Esta es una transformación categorial de lo político que no transforma las instituciones y que deja intactas élites de poder que no han sido sustituidas por otras nuevas¹⁸.

Por lo tanto, buscamos lo político en el lugar equivocado, en los ámbitos equivocados y en las páginas de prensa equivocadas. Aquellas áreas de toma de decisiones que habían quedado protegidas de lo político en el capitalismo industrial —el sector privado, la empresa, la ciencia, las ciudades, la vida cotidiana, etc.— están atrapadas en las tormentas de los conflictos políticos en la modernidad reflexiva. A este respecto, es importante tener en cuenta que lo lejos que llegue este proceso, qué signifique y adonde conduzca depende a su vez de decisiones políticas, que no pueden tomarse sin más, sino que deben formarse, dotarse de contenido programático y transformarse en posibilidades de acción. La política determina a la política, abriéndola y confiriéndole potencialidades. Estas posibilidades de *política de la política*, de *(re)invención* de la política después de su rechazo demostrado son las que debemos explorar e iluminar.

El fenómeno socialmente más asombroso y sorprendente —y quizá el menos entendido— de los años ochenta fue el inesperado renacimiento de una subjetividad política, fuera y dentro de las instituciones. En este sentido, no es una exageración afirmar que los grupos de iniciativas ciudadanas han adquirido poder político. Ellos fueron los que pusieron en la agenda el problema de un mundo amenazado frente a la resistencia de los partidos establecidos. En ningún sitio queda esto tan claro como en el fantasma de la nueva «moralidad hipócrita» que recorre Europa. La compulsión por comprometerse en la salvación ecológica y en la renovación del mundo se ha hecho ahora universal. Une a conservadores con socialistas y a la industria química con sus archicríticos ecologistas. Uno casi está por temer que las empresas químicas sigan al pie de la letra los anuncios a toda página que insertan en la prensa y se reinstituyan como asociaciones conservacionistas.

No cabe duda de que todo esto no es más que apariencia, oportu-

Cfr. mi *Risk Society*, parte tercera.

nismo programático, quizá de vez en cuando un replanteamiento auténtico. Las acciones y los puntos de origen de los hechos quedan en gran medida al margen. Sin embargo, no deja de ser cierto que los temas del futuro, que están ahora en boca de todos, no se han originado en la amplitud de visión de los gobernantes o en las luchas par-lamentarias, y ciertamente no en las catedrales del poder en el mundo empresarial, en la ciencia y en el estado. Se han incluido en la agenda

pese a la resistencia combinada de esta ignorancia institucionalizada por enmarañados grupos moralizadores y grupúsculos escindidos que luchaban unos con otros en torno al modo más adecuado de hacer las cosas; grupos divididos y asediados por las dudas. La subpolítica ha obtenido una victoria temática muy improbable.

Esto se aplica tanto a Occidente como a la parte oriental de Europa. Allí, los grupos de ciudadanos —opuestos a toda la *intelligentsia* de las ciencias sociales— que partían desde cero, faltos de toda organización, carentes de fotocopiadoras o teléfonos, en un sistema de conformidad vigilada, lograron, reuniéndose en una plaza, que el grupo gobernante se batiera en retirada y se colapsara. Esta rebelión de los individuos realmente existentes contra un «sistema» que supuestamente los dominaba a todos incluso en las minucias de la existencia cotidiana es inexplicable e inconcebible mediante las categorías y teorías dominantes. Pero no fue solo la economía planificada la que quedó en bancarrota. La teoría de sistemas, que concibe la sociedad como independiente del sujeto, también ha sido enteramente refutada. En una sociedad sin consenso, falta de un núcleo legitimador, es evidente que incluso el más leve soplo de viento que provoca el grito que clama por la libertad puede echar abajo todo el castillo de naipes del poder.

Las diferencias entre los vigorosos ciudadanos orientales y occidentales son obvias y se han discutido muchas veces, aunque no ha ocurrido lo mismo con su terreno común, bastante considerable: ambos se orientan hacia los movimientos de base, son extraparlamentarios, no están vinculados a clases ni partidos, son organizativa y programáticamente difusos y conflictivos. Lo mismo puede decirse de su carrera meteórica en ambos lados: criminalizados, combatidos, ridiculizados pasan más tarde a formar parte de los programas de los partidos y declaraciones gubernamentales o incluso son la causa de la caída de un gobierno.

Uno, naturalmente, podría decir: *tempi passati*. Puede que para muchos sea difícil percibirlo, pero incluso los ultraderechistas que se

movilizan en las calles de Alemania desde el verano de 1992 en contra de los «extranjeros» (y de cualquiera que consideren como tal), así como el encubierto y enervante apoyo que encuentran en todos los escalones de la política, hasta en los más altos —la modificación del derecho constitucional de asilo fue apoyada por una mayoría parlamentaria de dos tercios en el Bundestag en mayo de 1993—, bien, incluso esa chusma utiliza y explota las oportunidades de la subpolítica. Lo que nos ofrece una amarga lección: la subpolítica siempre está a disposición del lado opuesto o del partido opuesto para sus objetivos opuestos.

Lo que aparentaba ser una «retirada apolítica a la vida privada», una «nueva intimidad» o la «cura de las heridas emocionales» en la antigua interpretación de la política puede representar, cuando es contemplado desde el otro punto de vista, la lucha por una nueva dimensión de lo político.

La impresión, todavía dominante, de que la conciencia y el consenso social se «evaporan» al «calor» de los procesos de individualización no es enteramente falsa, sin duda, pero tampoco totalmente acertada. Ignora las compulsiones y las posibilidades de fabricar compromisos y obligaciones sociales al margen de cuan tentativas sean; un ejemplo es la escenificación del nuevo consenso general en las cuestiones ecológicas. Estas pueden sustituir a las viejas categorías, pero no pueden ser expresadas y comprendidas en ellas.

Es útil distinguir entre diferentes contextos y formas de individualización. En algunos estados, particularmente en Suecia, Suiza, los Países Bajos y Alemania occidental, estamos ante una «individualización a todo riesgo». Es decir, los procesos de individualización se originan aquí en un ambiente de prosperidad y seguridad social (no para todos, pero sí para la mayoría). Por otro lado, las condiciones en la parte oriental de Alemania, y especialmente en los antiguos países comunistas y en el Tercer Mundo, conducen a un malestar de una dimensión harto diferente.

La cultura cotidiana individualizada de Occidente es simplemente una cultura a la que le son inherentes el conocimiento y la confianza en sí misma: más educación y de mayor nivel, así como mejores trabajos y oportunidades para ganar dinero, en la que la gente ya no obedece sin más. Los individuos todavía se comunican dentro de las antiguas formas e instituciones y les hacen el juego, pero también se retiran de ellas, al menos en parte de su existencia, su identidad, su compromiso y su valor. Su retirada, sin embargo, no es una retirada

sin más, sino al mismo tiempo una emigración a nuevos nichos de actividad e identidad. El hecho de que estas últimas parezcan tan poco claras e inconsistentes no se debe en último término a que la emigración interior muchas veces tiene lugar con reticencias, con un pie, por expresarlo así, todavía firmemente plantado en el antiguo orden.

La gente deja el «nido» de su «hogar político» paso a paso y cuestión por cuestión. Pero esto significa que, en un lugar, la gente está del lado de la revolución mientras que, en otro, está apoyando a la reacción; en un lugar se queda al margen, en otro se implica. Todo esto ya no encaja en el diseño de un orden sobre el que los cartógrafos especializados en el mapa político puedan basar sus análisis. Aquí también se aplica el «final de la claridad» (Bauman). Las formas de protesta, retirada y compromiso político se funden en una ambivalencia que desafía las antiguas categorías de claridad política.

La individualización de los conflictos e intereses políticos ya no significa por tanto indiferencia, ni «democracia de sondeos de opinión», ni cansancio de la política. Surge sin embargo un compromiso contradictorio y múltiple, que mezcla y combina los antiguos polos políticos de tal manera que si pensamos las cosas hasta su conclusión lógica, todos piensan y actúan a la vez derechista e izquierdistamente, radical y conservadoramente, democrática y antidemocráticamente, ecológica y antiecológicamente, política y apolíticamente. Todos son pesimistas, pasivistas, idealistas y activistas en aspectos parciales de su identidad. Esto solo significa, sin embargo, que las actuales claridades de la política —derecha e izquierda, conservador y socialista, retirada y participación— ya no son ni correctas ni eficaces.

En relación con este tipo de praxis, que es más fácil de comprender negativa que positivamente —no instrumental, no dominante, no ejecutiva, no determinada por roles, no instrumentalmente racional—, los únicos conceptos directos existentes son desvaídos y confusos, y resultan casi infamantes cuando utilizan palabras como «comunal» y «holístico». Todas las no-etiquetas únicamente pueden tener éxito para negar y no percibir la situación, pero no para salir de ella, de él. Por debajo y detrás de las fachadas del antiguo orden industrial, que en ocasiones todavía están rutilantes, tienen lugar cambios radicales y nuevas rupturas, no de forma completamente inconsciente, pero tampoco plenamente consciente. Estos cambios podrían compararse a un personaje colectivo ciego sin bastón ni perro, pero con olfato para saber lo que es personalmente correcto e importante y que como tal, si se generaliza, no puede totalmente falso. Esta no-revolución seme-

jante a un ciempiés está en marcha. Se expresa en el ruido de fondo de las disputas en todos los niveles y en todas las cuestiones y grupos de discusión, en el hecho, por ejemplo, de que ya nada «se dé por sobreentendido»; todo ha de ser examinado, analizado, discutido y debatido hasta el hartazgo, hasta que finalmente, con la bendición de la insatisfacción general, toma ese «giro» particular que nadie desea, quizá solo porque de otro modo existe el riesgo de una parálisis general. Tales son los dolores del parto de una nueva sociedad de la acción, una sociedad autocreadora, que tiene que «inventarlo» todo, pero que no sabe cómo hacerlo, por qué, con quién sí y con quién de ninguna manera.

La ciencia política ha abierto y elaborado su concepto de lo político en tres aspectos. En primer lugar, investiga la constitución institucional de la comunidad política con la que la sociedad se organiza a sí misma (*polity*); en segundo lugar, los rasgos fundamentales de los programas políticos empleados para configurar las circunstancias so-ciales (*policy*); y, en tercer lugar, los procesos de conflictos políticos relativos al reparto de poder y las posiciones de poder (*politics*). Aquí, el individuo no se considera adecuado para la política, sino que los interrogantes se dirigen a agentes corporativos, es decir, colectivos.

La *subpolítica* [*sub-politics*] se distingue de la *politics*, en primer lugar, en que a los agentes *externos* al sistema político o corporativo se les permite aparecer en el escenario del diseño social (este grupo incluye grupos profesionales y ocupacionales, la *intelligentsia* técnica en fábricas, instituciones de investigación y cuadros de gestión, trabajadores cualificados, iniciativas ciudadanas, la opinión pública, etc.) y, en segundo lugar, en que no solo los agentes sociales y colectivos, sino también los individuos compiten con estos últimos y entre sí por el creciente poder configurador de lo político.

Si se traslada la distinción entre *polity*, *policy* y *politics* a la subpolítica (lo que equivale a la investigación de las prácticas de la modernidad cuya estructura cambia de múltiples formas) se plantean los siguientes interrogantes:

En primer lugar, ¿cómo se constituye y organiza institucional-mente la *sub-polity*? ¿Cuáles son sus fuentes de poder, sus posibilidades de resistencia y su potencial de acción estratégica? ¿Dónde están sus puntos débiles, cuáles son los límites de su influencia? ¿Cómo emerge, a consecuencia de la modernización reflexiva, el margen y el poder para configurar las situaciones?

En segundo lugar, ¿con qué objetivos, contenido y programas se

lleva a cabo la *sub-policy*, y en qué áreas de acción (ocupaciones, profesiones, fábricas, sindicatos, partidos, etc.)? ¿Cómo se objetiva, restringe, conduce e implementa la *sub-policy* en *no-policy*? ¿Qué estrategias —por ejemplo, «precauciones sanitarias», «seguridad social» o «necesidades técnicas»— se utilizan con este propósito, cómo y quién las utiliza?

En tercer lugar, ¿qué formas y foros organizativos de *sub-politics* están surgiendo y cómo pueden ser observados? ¿Qué posiciones de poder se abren, consolidan y desplazan en este contexto, y cómo? ¿Existen conflictos internos respecto a la política de una empresa o de un grupo (política laboral, tecnológica o de producción)? ¿Existen coaliciones informales o en vías de formalización a favor o en contra de ciertas opciones estratégicas? ¿Hay círculos de especialistas, ecologistas o feministas o grupos de trabajo en formación dentro de los grupos ocupacionales o de las relaciones de trabajo en las fábricas, y separándose de ellos? ¿Qué grado y cualidad organizativa manifiestan (contactos informales, grupos de discusión, ordenanzas, revistas especializadas, trabajo propagandístico, congresos o códigos éticos)?

La subpolítica, por lo tanto, significa configurar la sociedad *desde abajo*. Visto desde arriba, esto tiene como consecuencia la pérdida de capacidad implementativa, la retracción y minimización de la política. Como consecuencia de la subpoliticización, grupos que hasta ahora no estaban implicados en el proceso de tecnificación e industrialización (grupos ciudadanos, la opinión pública, los movimientos sociales, los grupos de expertos, los trabajadores en su lugar de trabajo) tienen cada vez más oportunidades de tener voz y participación en la organización de la sociedad; existen incluso oportunidades para que individuos valerosos puedan «mover montañas» en los centros neurálgicos del desarrollo. La politicización, por tanto, implica una pérdida de importancia del enfoque basado en un poder central; significa que los procesos que hasta ahora siempre habían discurrido sin fricciones se extinguen frente a la resistencia de objetivos contradictorios.

Estas son las condiciones en las que los diversos grupos y niveles de decisión y participación movilizan los medios del estado constitucional unos contra otros. Esto no ocurre únicamente en la confrontación de instituciones y grupos ciudadanos, sino también en los conflictos de la política nacional y local, entre una administración con motivaciones ecologistas y los viejos cuadros gestores industriales, etc. Ninguna de las partes se impone, ni los opositores del poder ni el propio poder, convirtiéndose estos conceptos en algo tan relativo en

la realidad como deberían serlo en el pensamiento. Se produce una «parálisis relativa» general (y ni que decir tiene que los grupos de ciudadanos también se ven afectados), que es la otra cara de la activación su política. Pero la misma extinción de los procesos implementativos de la industrialización, que solían estar tan bien lubricados por el consenso (y que ahora produce perdedores en todos los niveles), puede retrasar el proceso, y puede ser la precursora de una autolimitación y autocontrol no regulados y anárquicos. Quizá *anything goes*, todo vale, significa *rien ne va plus*.

El «instrumento de poder» en la subpolítica es la «congestión» (en sentido literal y figurado) como forma modernizada de la huelga involuntaria. La frase que los automovilistas de Munich pueden leer en un lugar típicamente congestionado, «no estás en un atasco, tú eres el atasco», clarifica este paralelismo entre huelga y congestión.

Vías a una nueva modernidad

Con el final de la guerra fría se ha presentado una situación paradójica. Lo que era completamente inesperado, aquello cuya imposibilidad se había demostrado —el renacimiento político de Europa—, no ha conducido a un renacimiento de las ideas de Europa, a un purgatorio y un paraíso del interrogante, sino a una parálisis generalizada. A veces positiva, a veces negativamente, un tipo de fatalismo contradice y corrobora otro. Así, a pesar de toda la inclinación europea al realismo, al escepticismo y al nihilismo, la gente ha malentendido y desechado la esencia misma de la vitalidad de Europa: su capacidad de renovarse mediante una autocrítica radical y una destrucción creativa. La Ilustración es la excepción en la que lo vencido gana a través de su derrota. El fatalismo optimista y el pesimista están de acuerdo en un punto: que solo hay una forma de modernidad, la de la sociedad industrial, cuyas compulsiones ora producen esa benéfica mezcla de sociedad de consumo y democracia, ora aceleran la decadencia general; *tertium non datur*. *Tertium datur* Son posibles muchas modernidades; esta es la réplica de la modernidad reflexiva, según la antigua fórmula de la Ilustración, que contaba con la modernización para superar la modernización. ¿Cómo puede conceptualizarse esto metodológica y teóricamente?

La sociología —o, expresémoslo con mayor precisión, la anticuada sociología de la modernización— debe convertirse un poco en

arte, tener algo de juego para liberarse de sus propios bloqueos intelectuales. Uno podría describir esto como química de las premisas; confróntense verdades pseudo-eternas, fróntense unas contra otras, agítense juntas hasta que el tubo de ensayo intelectual comienza a despedir chispas y humo, a oler y burbujear.

¿Cómo se transforma la imagen de la sociedad industrial «funcionalmente diferenciada» cuando se le aplica las premisas de la «diferenciación funcional»? ¿Por qué las variedades del funcionalismo sociológico siempre dibujan una imagen de la sociedad diferenciada en el sentido de una diferenciación definitiva, mientras que ulteriores diferenciaciones de la sociedad industrial que actúan en este momento posiblemente estén abriendo nuevas vías a nuevos tipos de modernidad?

¿Por qué ha de agotarse la modernización en la autonomización y culminar, precisamente, en la «autorreferencialidad», como sostiene Luhmann? ¿Y por qué no habrían de encontrarse nuevos terrenos fértiles al atender a lo opuesto, es decir, a la especialización en interrelaciones, a los entendimientos contextuales y a la comunicación entre fronteras? Quizá la premisa de la moderna teoría de sistemas, la autonomía, elevada al nivel de virtual autismo, es únicamente la tabla de multiplicar básica, en tanto que la aritmética decimal solo comienza cuando una autonomía se interrelaciona con otra, cuando aparecen instituciones de negociación, etc. ¿Comienza quizá la modernización reflexiva donde acaba la lógica de la diferenciación y disección y se combina y enfrenta a una lógica de la mediación y la autolimitación?

¿No es un tanto aburrido —de acuerdo, esa no es una categoría científica; digamos entonces: un tanto insuficientemente complejo— interpretar siempre la desintegración del mundo antiguo en «códigos binarios»? ¿No es hora de romper este gran tabú de simplificación sociológica y, por ejemplo, investigar las síntesis de códigos, buscar dónde y cómo se están produciendo hoy esas síntesis? ¿Es de verdad descartable, por el mero hecho de que la tabla de multiplicar básica del funcionalismo lo considere descartable, la combinación de arte y ciencia, de tecnología y ecología, de economía y política, una combinación que tenga como resultado algo que no sea ni lo uno ni lo otro, una tercera entidad, todavía desconocida y aún por descubrir? ¿Por qué debe ser concebida y desarrollada la propia ciencia, que todo lo transforma, como si fuera ella misma intransformable? ¿O es quizá posible que el modo en que se considera y rechaza un cambio en el

marco de la ciencia hace perder de vista la posibilidad misma de auto-modificación y cambio que está al alcance de las ciencias y que a ellas concierne? Esta sería la *auto disolución del monopolio de la verdad* que se está haciendo posible y necesaria en y junto a las dudas metodológicas a las que la propia ciencia rinde tributo.

No cabe duda de que el fatalismo tiene aspectos positivos. Por ejemplo, evita el activismo de una modernización de la modernidad que podría abrir la caja de Pandora. Pero también actúa como una lo-botomía para los sociólogos, que, en su conciencia de la autonomía de la modernidad, se prohíben a sí mismos plantear siquiera y discutir la cuestión de las modernidades alternativas de forma sistemática. La autoaplicación era la palabra mágica que se suponía capaz de relajar y superar estos antiguos bloqueos cognitivos. Al desarrollar este modo de pensar tenemos la intención de actuar metódicamente y dar un nombre al principio de la modernidad industrial que hay que aplicar a la propia sociedad industrial (en nuestro experimento mental). A continuación, examinaremos qué aspecto adoptará la modernidad si lo que es inevitable se realiza, es decir: que la modernización acabe incluso con la sociedad industrial¹⁹.

Todo aquel que estudie la «diferenciación funcional» de la sociedad «funcionalmente diferenciada» plantea tres problemas: en primer lugar, el problema de la (revolucionaria) diferenciación ulterior de la sociedad industrial. Tomando como base el concepto clave de autonomía funcional, se plantea, en segundo lugar, desde un punto de vista externo la pregunta por las instituciones intersistémicas de mediación y negociación; y en tercer lugar, desde un punto de vista interno, la cuestión de las condiciones que hacen posibles las «síntesis de códigos». Examinaremos brevemente estos indicadores tan distintos que apuntan a modernidades alternativas.

La diferenciación ulterior de la sociedad industrial

La puerta de la modernidad industrial fue violentamente abierta por la Revolución Francesa, que desvinculó la cuestión del poder de

¹⁹ Al mismo tiempo, esto mismo significa una «radicalización» de la modernidad. Esto no significa una aceleración de la aceleración, sino la reivindicación de los principios de la modernidad frente a su división por el industrialismo, su forma industrial. Para expresarlo políticamente: la autoimitación, la autocrítica y la autorreforma de la modernidad industrial en la aplicación coherente de la modernidad a sí misma.

sus adscripciones y proscripciones feudal-religiosas. Contrariamente a toda profesión de imposibilidad y a toda retórica conservadora, la *plebs* se hizo soberana, al menos en términos de exigencia y de proceso. Esto establece los estándares para la fundamentación política del poder, a los que incluso los dictadores han tenido que someterse, al menos verbalmente, hasta nuestros días.

La revolución industrial también condujo a la modernidad industrial. Otorgó a los propietarios del capital, la clase media empresarial, el derecho a la innovación permanente. El cambio, imparable e incontrolable, algo que parecía completamente inconcebible, incluso blasfemo, a períodos anteriores, ahora llega a darse por supuesto, una certeza que siempre merece ser cuestionada; se convierte en la ley de la modernidad, a la que todos deben someterse a riesgo de muerte política.

Recordar que «diferenciación sistémica funcional» es otra forma de decir «revolución» es urgentemente necesario. Solo entonces puede entenderse qué se quiere decir cuando se pregunta qué diferenciaciones sistémicas funcionales pueden llevarnos más allá de la sociedad industrial. Dos de ellas se están evidenciando hoy: el terremoto de la revolución feminista, por un lado, y la diferenciación sistémica de la naturaleza «en la era de su reproductibilidad técnica», por utilizar la expresión de Böhme²⁰. Puede postularse en el terreno de las posibilidades como una hipótesis que hace pensable lo impensable otra diferenciación funcional más: la tecnología que desea escapar al sino de su «mediocridad», a su yugo de la utilidad económica y militar y no ser más que tecnología pura.

La revolución de las mujeres, a diferencia de la explosión de la Revolución Francesa, es una revolución que avanza cautelosamente, una subrevolución que se mueve como un gato: sobre patas almohadilladas pero con garras. Transforma el sensible basamento de la sociedad industrial, la esfera privada, allí donde lo toque, y alcanza desde él (¿y a la inversa?) las cumbres de la dominación y la certeza masculinas. La subrevolución de las mujeres, que secciona directamente el sistema nervioso del orden cotidiano de la sociedad, pese a retrocesos, puede dar un aspecto distinto a la sociedad, ciertamente. Uno no tiene más que aventurar este experimento mental: una sociedad en la que los hombres y las mujeres fueran realmente iguales (sea

²⁰ G. Böhme, *Natürliche Natur: über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt; Suhrkamp, 1992.

lo que sea lo que esto implique en detalle) sería, sin duda, una nueva modernidad. El hecho de que los muros que impiden esto estén levantados por la naturaleza, la antropología y las ideas de la felicidad familiar y maternal con la cooperación deliberada de las mujeres es otro cantar. Las conmociones que ha precipitado aquello que muchas mujeres no consideran más que el fracaso de la revolución feminista permanente pueden servir como medida de los cambios que nos depararía su triunfo. Como muestran los estudios de la ciencia social, la amplia variedad de fundamentalismos son reacciones patriarcales, intentos de reordenar las «leyes de la gravedad» masculinas.

Ya se está haciendo reconocible cómo la naturaleza, la gran constante de la época industrial, está perdiendo su carácter preordenado, se está convirtiendo en un producto, la «naturaleza interna» (en este sentido) configurable e inherente a la sociedad postindustrial. La abstracción de la naturaleza conduce a la sociedad industrial. La integración de la naturaleza en la sociedad conduce más allá de la sociedad industrial. La «naturaleza» se convierte en un proyecto social, una utopía que hay que reconstruir, configurar y transformar. Renaturalización significa desnaturalización. Aquí la pretensión de la modernidad de configurar las cosas se ha perfeccionado bajo la bandera de la naturaleza. La naturaleza se convierte en política. En el caso extremo que ya puede observarse hoy, se convierte en el terreno en que se experimentan las soluciones de la ingeniería genética a los problemas sociales (medio ambiente, seguridad social y técnica, etc.). Esto significa, sin embargo, que sociedad y naturaleza se fusionan en una «naturaleza social», bien porque la naturaleza se socializa, bien porque la sociedad se naturaliza. Eso solo significa, no obstante, que ambos conceptos — naturaleza y sociedad— pierden y cambian su significado.

Determinar por anticipado qué direcciones se están tomando es algo solo al alcance de la profecía... y en cierta medida de la aplicación de los principios de la producción: los sistemas industriales que se convierten a la producción natural se transforman en sistemas naturales que hacen los cambios sociales permanentes. La «naturaleza» manufacturada (en el sentido no-simbólico, materializado de esta palabra), la «naturaleza decidida» posibilita de hecho la producción de materias y cuerpos. En este contexto, una política de creación produce un mundo de criaturas vivas que pueden ocultar el carácter manufacturado de lo que crea y representa.

El movimiento y el problema ecológico, que parecen apelar a la salvación de la naturaleza, aceleran y perfeccionan este proceso de

consumo. No en vano la palabra «ecología» es tan ambivalente que todo, desde los sentimientos de vuelta-a-la-naturaleza hasta el hiper-tecnologismo, puede encontrar un lugar y un orden en ella.

El abandono por la tecnología de sus contextos de utilidad militar y económica, su desintegración funcional y su establecimiento como subsistema autóctono (*vid. supra*) sería comparable a la abolición del orden feudal de origen divino dentro de la sociedad industrial. El gobierno irrestricto de la tecnología y los técnicos en la zona gris entre el derecho y la política se quebraría, y daría lugar a una segunda separación de poderes, ahora entre el desarrollo tecnológico y la aplicación de la tecnología. La afirmación y la negación de la tecnología, por una parte, y la aplicación de la tecnología, por otra, estarían funcionalmente separadas. Esto posibilitaría un constructivismo fantástico, la duda de sí y el pluralismo tecnológico, por un lado; por otro, nuevas instituciones de negociación y mediación, así como una code-terminación democrática, en la que las consideraciones económicas no serían las únicas a tener en cuenta. Esto sería posible solo si se pretendiera materializar ese proyecto, si la tecnología se declarara asunto de interés público, como ocurrió con la educación en el siglo XX, y se financiara públicamente. ¿Descartable? Es, en todo caso, concebible, lo que prueba, por tanto, que la organización de la tecnología, quintaesencia de la modernidad, es anticuada.

Del trato con la ambivalencia: el modelo de la «mesa redonda»

Quien no desee aceptar el «destino» de la producción de efectos colaterales y riesgos, y que por tanto desee tener en cuenta la pérdida de legitimación asociada al desarrollo tecno-industrial, debe considerar cómo la «nueva ambivalencia» puede hacerse aceptable y capaz de formar un consenso. La respuesta son las instituciones de mediación intersistémica. Estas existen de forma rudimentaria en los diversos modelos de «mesa redonda» o en las comisiones de investigación, de ética y de riesgo. Las teorías de la modernización simple conciben la modernización de forma autista, mientras que las teorías de la modernización reflexiva la conciben como interrelacional, específica, según el modelo de especialización contextual. Mientras la modernización simple concibe la diferenciación funcional *post hoc* y «naturalmente», la modernización reflexiva concibe la diferenciación funcional en el sentido de un «proceso de división» sustantivo, en el que las

fronteras entre los subsistemas pueden planificarse de forma distinta o en colaboración, es decir, cooperativamente. En otras palabras, ahora adquiere una importancia básica la cuestión de la formación de sistemas multivalentes, que permitan y posibiliten las ambivalencias y la transgresión de fronteras²¹.

En la sociedad del riesgo, las nuevas vías rápidas, las plantas de incineración de basuras, las plantas o centros de investigación químicos, biotecnológicos o nucleares se enfrentan a la resistencia de los grupos de población directamente afectados. Esto, y no la satisfacción por ese progreso (como en la industrialización temprana), es lo que es ahora predecible. Las administraciones de todos los niveles se ven enfrentadas al hecho de que lo que planifican como beneficio para todos es percibido por algunos como una maldición. Esto desorienta a las administraciones y a los expertos de las plantas industriales y los institutos de investigación. Están convencidos de que han elaborado esos planes «racionalmente», con lo mejor de su saber y capacidad, de acuerdo con el «bien público». Sin embargo, no tienen en cuenta que ha dado comienzo la ambivalencia²². Luchan contra la ambivalencia con los antiguos instrumentos de la no-ambigüedad.

Para empezar, los beneficios y las cargas de la producción de planes de infraestructura más o menos peligrosos y más o menos gravosos nunca puede distribuirse «equitativamente». Por consiguiente, fracasa el instrumento convencional de la consulta política, la opinión de los expertos. Ni siquiera la interacción entre opinión y contraopinión resuelve los conflictos, sino que únicamente endurece los frentes. Empiezan a surgir voces que claman por un «sindicato ecológico» en muchas fábricas que tratan con materiales o productos peligrosos. Es lo mismo en todas partes: lo que se demanda son formas y foros de cooperación productora de consenso entre la industria, la política, la ciencia y la población. Pero para lograrlas es preciso abolir el modelo de racionalidad instrumental no ambigua.

En primer lugar, es preciso abandonar la idea de que las administraciones y los expertos siempre saben exactamente, o al menos mejor, qué está bien y qué está mal para todos; la desmonopolización del conocimiento experto.

En segundo lugar, el círculo de grupos a los que se permite parti-

²¹ Sobre esto, *vid.* H. Willke, *Die Ironie des Staates*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

²² Sobre lo que sigue, *vid.*, entre otros, M. Hoffmann-Riem y J. Schmidt-Assmann (eds.), *Konfliktbewältigung durch Verhandlung*, Baden-Baden: Aspekte, 1990.

cipar ya no puede cerrarse en virtud de consideraciones infernas a los especialistas, sino que debe abrirse de acuerdo con los estándares *sociales* de relevancia: informalización de la jurisdicción.

En tercer lugar, todos los participantes tienen que ser conscientes de que las decisiones no han sido ya tomadas y que no queda más que «venderlas» o implementarlas externamente: apertura de la estructura decisoria.

En cuarto lugar, la negociación entre los expertos y los responsables de las decisiones a puerta cerrada debe trasladarse a y transformarse en un diálogo público entre la más amplia variedad de agentes, con el resultado de incontrolabilidad adicional: creación de una opinión pública parcial.

En quinto lugar, deben acordarse y sancionarse normas para este proceso: modos de discusión, protocolos, debates, evaluación de entrevistas, formas de voto y aprobación: autolegislación y autoobligación.

Las instituciones de negociación y mediación de este tipo deben experimentar con procedimientos y estructuras de decisión nuevos, con solapamientos de competencia e incompetencia y jurisdicciones múltiples. No pueden lograrse sin quiebra de los monopolios, sin delegar poder ni manteniendo las antiguas exigencias y modelos de la no-ambigüedad eficiente. Cualquiera, las autoridades y empresas implicadas, así como los sindicatos y los representantes políticos, deben estar dispuestos a saltar sobre su propia sombra, del mismo modo que, a la inversa, los opositores radicales deben estar dispuestos a y ser capaces de llegar a compromisos. Las probabilidades de lograr y ampliar esto serán tanto mayores cuando menos se mencione siquiera el antiguo orden, racionalmente instrumental, según el cual la tarea de los especialistas es «ilustrar» al público profano.

Los foros de negociación no son, ciertamente, máquinas de producción de consenso con una garantía de éxito. Tampoco pueden suprimir el conflicto ni los peligros incontrolados de la producción industrial. Sí pueden, sin embargo, alentar la prevención y la precaución y trabajar en favor de una simetría de sacrificios inevitables. Y pueden practicar e integrar las ambivalencias, así como hacer público quién gana y quién pierde, mejorando de este modo los prerequisites de la acción política.

En la civilización del riesgo, la vida cotidiana está cegada culturalmente²³; los sentidos proclaman que todo es normal donde, posible-

²³ Discuto esto en mi libro *Ecological Enlightenment*, Nueva York: Humanity, 1993.

mente, acechan amenazas. Un modo diferente de manejar la ambivalencia presume, por tanto, que la *experiencia* se posibilita y justifica socialmente; también, y de modo muy particular, contra la ciencia. La ciencia hace tiempo que ha dejado de estar basada en la experiencia; es mucho más una ciencia de datos, procedimientos y fabricación.

En este contexto es útil distinguir dos tipos de ciencia que comienzan a divergir en la civilización de la amenaza. Por una parte está la antigua y floreciente ciencia de laboratorio, que investiga el mundo' matemática y técnicamente pero que carece de experiencia y está encerrada en un mito de precisión; por otro está la discursividad pública de la experiencia que pone de manifiesto objetivos y medios, limitaciones y métodos, y crea controversia sobre ellos. Ambos tipos de ciencia tienen sus particulares perspectivas, deficiencias, limitaciones y métodos. La ciencia de laboratorio es sistemáticamente más o menos ciega a las consecuencias que acompañan a sus éxitos y los amenazan. La discusión —e ilustración— pública de las amenazas, por otra parte, está relacionada con la vida cotidiana, empapada de experiencia, y juega con símbolos culturales. También es dependiente de los medios de comunicación, manipulable, en ocasiones histórica y en cualquier caso carece de laboratorio, lo que la hace dependiente en ese sentido de la investigación y la argumentación, de modo que requiere una ciencia de apoyo (tarea clásica de las universidades). Por consiguiente, es un tipo de ciencia más de preguntas que de respuestas. También puede someter a los objetivos y las normas a un examen público en el purgatorio de las opiniones opuestas, y de este modo puede suscitar dudas reprimidas que se excluyen de forma crónica de la ciencia estándar con su ceguera respecto a las amenazas y las consecuencias.

En ambos casos, estamos ante tipos de conocimiento completamente distintos: por una parte, especializado, complejo, dependiente de la metodología; por otro, un conocimiento orientado a los fundamentos y los errores fundamentales (por ejemplo, en el establecimiento de niveles máximos aceptables, no susceptibles de ser corregidos en un caso individual). El objetivo debería ser confrontar, en el sentido de Popper, la estrechez de miras de la precisión de la ciencia de laboratorio a la estrechez de miras de la conciencia cotidiana y los medios de comunicación de masas, y viceversa. Para eso se requieren escenarios o foros, quizá una especie de «Cámara Alta» o «Tribunal Tecnológico» que garantice la división de poderes entre el desarrollo tecnológico y la implementación de la tecnología.

Reforma de la racionalidad: síntesis de códigos

El «evangelio acrobático del arte como última metafísica europea» (Benn) o el aforismo nietzscheano de que «el nihilismo es un sentimiento de felicidad» ya han alcanzado y penetrado en la opinión pública, el mundo empresarial, la política y la vida cotidiana, es decir, se han entendido y se están convirtiendo en un tópico. Después del nihilismo, no acabamos en el sentimiento de vacío, sino en el esteticismo. En la sociedad postradicional, la gente camina sobre una cuerda floja tendida entre el arte y la artificialidad. Así se han formado y determinado a sí mismas fronteras, competencias y compromisos en redes estrechamente entrelazadas; por un lado, esas redes hacen posible la elección, la responsabilidad y los compromisos; por otro, la producción masiva, el diseño, la comercialización y la moda. Gerhard Schulze acuñó el concepto de «sociedad de la sensación» a partir de esta situación y para ella (y aquí, probablemente —¿osaremos decirlo?— ha sobreenfatizado astuta y artificialmente un aspecto parcial importante y preciso). Scott Lash ha desarrollado esta idea en una teoría de la reflexividad estética²⁴. Lash relaciona la investigación de los límites de la reflexividad con ella, porque atribuye reflexividad estética a la «razón emocional» práctica (si es que es admisible semejante combinación de palabras). Aquí confunde reflexión (conocimiento) con reflexividad (auto-aplicación). Admito, claro está, que yo no he tratado la idea de la estetización como construcción postradicional de vínculos que relacionan la producción de masas, el consumo de masas y la estilización del yo y de la sociedad.

Quisiera, no obstante, avanzar un paso más en algo que tiene una importancia esencial. La dimensión estética de la modernización reflexiva de la que habla Scott Lash cubre y describe solo un caso especial de la amplia variedad de (por utilizar una expresión un tanto anticuada) utopías realistas (los críticos dirían: visiones de espanto) a finales del siglo XX. La teoría rígida de la modernidad simple, que concibe los códigos de sistema como excluyentes y asigna cada código a un subsistema y solo a uno, bloquea el horizonte de posibilidades futuras, la capacidad de configurarse y delimitarse a uno mismo, en suma, el arte de sentirse cómodo en el torbellino, utilizando la bella expresión de Marshall Berman.

²⁴ G. Schulze, *Erlebnissgesellschaft*, Frankfurt: Campus, 1992; S. Lash, «Reflexive modernization».

Este potencial solo es descubierto y abierto cuando se imaginan, entienden, inventan y ensayan combinaciones de códigos, aleaciones de códigos y síntesis de códigos. El «laboratorio estético» en el que la sociedad se ha convertido desde hace tiempo no es más que un ejemplo de lo que decimos. La pregunta que se plantea, expresándola en términos clásicos, es la siguiente: ¿cómo puede combinarse la verdad con la belleza, la tecnología con el arte, la economía privada con la política, etc? ¿Qué realidades y racionalidades se posibilitan y se originan realmente cuando se aplican unos a otros los códigos comunicativos y se funden entre sí, sin que de ello se deriven alternativas excluyentes, sino una tercera entidad, que hace posibles y permanentes nuevas situaciones?

El problema puede explicarse trazando un paralelismo entre los códigos genético y comunicativo. El código genético abre el centro generativo de la naturaleza (incluida la naturaleza humana), mientras que el código comunicativo abre el centro a partir del cual se originan los diseños de la realidad y las oportunidades de realidad de los subsistemas. Hablamos aquí de las subracionalidades autonomizadas que delimitan y excluyen las oportunidades de acción sistémicamente reificadas de la modernidad. Aquí acaban las analogías. No existe ningún tipo de ingeniería de códigos comunicativos (en el sentido de la ingeniería genética), ningún modo de abrir y manipular técnicamente los códigos de las subracionalidades (como se hace con los códigos genéticos). Lo que es posible, y hasta cierto punto se ha hecho, es poner en relación mutua las subracionalidades, solo aparentemente «au-torreferenciales», y aplicar unas a otras en un experimento mental metarracional: no en el sentido del «todo vale», sino en el de una refundamentación centrada, una creación o, más prudentemente, una corrección de racionalidades sistémicas que se han hecho obsoletas e históricamente irracionales. Por ejemplo, ¿no requiere un «tipo» diferente el reconocimiento de la ambivalencia que nos impone la civilización del riesgo, es decir, una nueva clase de racionalidad científica (lógica de investigación, reglas de procedimiento, teoría y metodología experimental y un replanteamiento del procedimiento subsistémico de revisión *inter pares* de los resultados)?²⁵.

²⁵ Sobre la recontextualización de la ciencia, *vid.* W. Eons, R. Hohlfeld y R. Ko-llek, «Risiko und Kontext», *paper*, Hamburger Institut für Sozialforschung, mayo de 1990. Para el replanteamiento de los procedimientos subsistémicos, *vid.* M. A. Hajer, *The Politics of Environmental Discourse: a Study of the Acid Rain Controversy in Great Britain and the Netherlands*, tesis doctoral no publicada, Universidad de Oxford, 1993.

La ciencia ya no solo se sirve de la duda; ahora, esa duda, aplicada de forma reflexiva, disrumpe y destruye sus falsas y frágiles claridades y pseudocertezas, y podría convertirse en el estándar de una nueva modernidad que parta de los principios de precaución y reversibilidad. Contrariamente al difundido error, la duda hace que todo —ciencia, conocimiento, crítica o moralidad— sea posible de nuevo, solo que de una forma diferente: a una escala algo más reducida, de forma más tentativa, personal, colorista y abierta al aprendizaje social. Y, por consiguiente, más curiosa, más abierta a cosas contrarias, insospechadas e incompatibles, y todo ello con la tolerancia que se basa en la certeza final y definitiva del error.

En otras palabras, la modernización reflexiva significa también y esencialmente una «reforma de la racionalidad» que haga justicia al *a priori* histórico de la ambivalencia en una modernidad que está aboliendo sus propias categorías de ordenación. Naturalmente, esta clase de temas no pueden tratarse en unos pocos párrafos. En sus primeros pasos, esta inmodesta investigación sobre una nueva modestia puede sin duda moverse dentro de los horizontes de las subracionalidades que la modernidad simple desarrolló y aisló entre sí.

No es un exceso de racionalidad, sino una sorprendente falta de racionalidad, la irracionalidad dominante, lo que explica los achaques de la modernidad industrial. Pero solo pueden curarse, si es que tienen cura, no mediante la retirada, sino mediante una radicalización de la racionalidad que absorba la incertidumbre reprimida. Incluso aquellos a los que no les guste esta medicina de la civilización, que encuentren desagradable su sabor simplemente porque les disgustan los médicos de la civilización, podrán quizá entender que este jugar con las fuentes mundanas de la certeza, este experimento con los tipos de racionalidad, no hace más que remontar las huellas de lo que durante mucho tiempo se ha estado desarrollando vigorosamente como un experimento concreto de civilización.

La invención de lo político

Es preciso hacer más específica esta concepción, y defenderla al menos de tres objeciones. En primer lugar, quien haya abolido la frontera entre política y no política se priva de la base de su argumento. Cuando todo es, de algún modo, político, entonces nada, de algún modo, es político. ¿No se está trasmutando la necesidad de pa-

rálisis política en la virtud de la movilidad y emocionalidad subpolíticas, siguiendo el principio de que si nada funciona ya, es que todo funciona de algún modo? Incidentalmente, «El reconocimiento de que todo es política», escribe Beyme, «confunde cuando no se complementa con la percepción de que todo es también economía o cultura»²⁶.

En segundo lugar, ¿no acaba la subpolítica allí donde comienza la política, esto es, allí donde lo que está en juego es «lo que importa de verdad», la cuestión clave del poder, en áreas tales como la potencia militar, la política exterior, el desarrollo económico y el desempleo? ¿No es el énfasis en la subpolítica más que otra manifestación de una obediencia creciente?

En tercer lugar, ¿la subpolítica no llega y se mantiene hasta donde puede contar con el apoyo de la política, el derecho y el dinero? ¿No debería volverse del revés el argumento, es decir, no debería sostenerse que el desarrollo de la subpolítica no presupone una reactivación del centro y del sistema políticos? Es tentador sospechar que la formulación «reinención de la política» no es más que pura ilusión. Peor aún: ¿no invoca y favorece esto la resurrección del desaparecido «absolutismo estatista de la reforma» (Thomas Schmid)? Desearía cerrar el paso a estas objeciones y refutarlas perfilando y diferenciando tipológicamente lo político y la politización.

Política de la política

El antagonismo Este-Oeste fue uno de los gigantescos cimientos de lo político. Este antagonismo establecía los roles en todos los dominios de la sociedad. En pequeña escala, en lo cotidiano, al igual que en el escenario geopolítico en sentido amplio, la normalidad y la desviación, el «liderazgo», la «calidad de aliado» y la neutralidad eran delimitadas y determinaban al detalle la producción industrial, la política municipal, la política familiar, la política tecnológica, la política de ayuda internacional y todo lo demás. Era el orden del Gran Antagonismo, y su prolongación eterna, lo que producía y reproducía tres cosas: tensión, posibilidades claras de orientación y un orden político

²⁶ K. von Beyme, *Théorie der Politik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p.343.

mundial que podía conferirse a sí mismo la apariencia de ser no político.

Si es lícito comparar el carácter incontrolado de la política con una criatura del reino animal, podemos ejemplificarlo con la parábola de un bostezante león que estaba enjaulado en el zoo. Los cuidadores se ocupaban del mantenimiento y protección de la jaula, y arrojaban al león unas pocas piltrafas sangrientas para atemorizar y divertir a los visitantes, que miraban al león desde todas partes. Muchas mentes agudas denominaron «política de símbolos» a esta telegénica forma de alimentar al león, a este circo político. El adiestramiento era generalizado y omnipresente. La política se estaba haciendo trivial. Todo era escenificación. Cosas que hubieran sucedido de todos modos, y la forma de presentarlas, obedecían la ley de proporcionalidad inversa: cuanto menor el margen de acción y las diferencias entre partidos, mayor la palabrería.

Al colapsarse el antagonismo entre Este y Oeste se ha producido una situación paradójica. La política todavía tiene lugar en las mismas viejas jaulas, pero el león anda suelto. La gente pretende que todavía está en un zoo en el que ya no hay un león. Tratan a los leones que campan a sus anchas como leones enjaulados, y consideran susceptibilidad narcisista por parte de estos que no busquen, como es su obligación, inofensivas jaulas en las que encerrarse. Ha surgido una especie de desierto político en Europa, en el que se carece de instituciones, pequeñas y grandes, en todas las esferas de la política, incluso en aquellas tales como la tecnología, la industria y la economía privada, que, sin ser políticas, hasta ahora podían contar con una implementación relativamente sencilla de sus deseos.

Hemos distinguido antes entre política oficial, con patente de tal (el sistema político), y subpolítica (en el sentido de política autónoma subsistémica). Este retorno de lo político más allá del conflicto entre Este y Oeste y más allá de las viejas certezas de la época industrial impone y justifica una distinción ulterior, que corta transversalmente a las ya mencionadas, es decir, la distinción entre política dirigida por reglas y política modificadora de reglas. El primer tipo puede ser, ciertamente, creativo y no conformista, pero opera dentro del sistema de reglas de la sociedad del estado industrial y de bienestar de la nación estado (o, en nuestros términos, modernidad simple). La política modificadora de reglas, por otro lado, tiene como objetivo la «política de la política», en el sentido de modificar las propias reglas de juego. Este tipo de meta- o superpolítica involucra dos cosas: en pri-

mer lugar, el cambio del sistema de reglas, y, en segundo lugar, a qué sistema de reglas hay que cambiar. Quizá habría que jugar al tute en vez de al mus, o viceversa.

Incluso dentro de la política simple, digamos el mus, existe un número de variantes individuales de tipo más o menos sofisticado/que uno puede jugar con diversos niveles de destreza y éxito o fracaso. Pero se presenta una situación completamente distinta si se alteran o cambian las propias reglas de juego. Se alcanza el colmo de la confusión cuando uno juega a ambos juegos a la vez, al mus y al juego de cambiar sus reglas. La gente juega con sistemas de reglas trocados para cambiar las propias reglas. Algunos siguen jugando al mus y se indignan cuando otros intentan inventar e implementar nuevas reglas de juego durante la propia partida. Y este es precisamente la clase de híbrido de normalidad y absurdo al que nos enfrentamos cotidianamente hoy.

Prosigue el juego de la sociedad industrial clásica, los antagonismos de trabajo y capital, de izquierda y derecha, los conflictos de intereses de los grupos y los partidos políticos. A3 mismo tiempo, muchos exigen volver del revés el sistema de reglas, y empiezan a hacerlo, pero no queda del todo claro, por expresarlo metafóricamente, si el juego futuro va a ser el mus, los dados o el fútbol. La política dirigida por reglas y la política modificadora de reglas se solapan, se entremezclan e interfieren. Hay períodos en los que predomina una y períodos en los que predomina otra. Mientras que Europa está experimentando una regresión a variantes rígidas, a sangrientas variantes del juego de naciones estado de la modernidad simple, en Estados Unidos se intenta partir hacia el nuevo continente de invención de lo político, ensayando —y sufriendo— la política de la política.

La distinción entre política oficial y subpolítica, que está orientada a la estructura sistémica de la sociedad, debe por tanto contrastarse con la distinción entre política simple (dirigida por normas) y política reflexiva (modificadora de normas). Esta última se mide de acuerdo con la profundidad, la calidad de lo político. La fórmula «política de la política» o «invención de lo político», que apunta a esto, no debe interpretarse en modo alguno normativamente. Solo pretende sacar a discusión qué ocurriría si el objeto de la discusión se hiciera realidad, independientemente de que el resultado sean sueños, pesadillas o ideas tendentes a la realización. Considerando la cuestión desde un punto de vista minimalista, nos enfrentamos hoy a la idea

operacional concreta de la invención de la política. Considerando la cuestión de forma maximalista, la «sociedad», o determinados grupos sociales, se mueven ya en esa dirección. La distinción entre la política oficial y la política reflexiva puede aplicarse a la política y la subpolítica del mismo modo que a las condiciones de su politización. De este planteamiento resulta una tabla dividida en seis campos (tabla 1).

Lo político, en la medida en que se comporta pacíficamente o puede mantenerse en paz, tiene lugar dentro del concepto de democracia del estado nación exclusivamente como un combate dirigido por normas entre partidos en torno a los pesebres y resortes del poder, con los objetivos de desarrollo económico, pleno empleo, seguridad social y cambio de gobiernos (en el sentido de renovación del personal o de los partidos que lo ocupan). Esto es la democracia y ese es el modo en que tiene lugar y se manifiesta. Pero de ningún modo es política en el sentido de una reconstrucción del sistema gubernamental, de transformación del gobierno, de autodisolución del go-

TABLA 1

<i>de</i>	<i>Cualidad o período de lo político</i>	
<i>Lugar y tipo</i>	<i>(dirigido por</i>	<i>reflexivo (modificador</i>
<i>lo político simple</i>	<i>normas)</i>	<i>de normas)</i>
Política del sistema político	política simbólica, crecimiento, pleno empleo, progreso social y técnico	reactivación económica o metamorfosis del estado
Política del (sub)sistema	racionalidad experta simple, predominio de la acción tecnocrática y burocrática, esfera privada	reforma de la racionalidad, empresarios de la política, vocación como acción política
Condiciones de politización	huelga, mayoría parlamentaria, iniciativa gubernamental, soluciones colectivo-individualistas (por ejemplo, coche, seguro)	congestión, bloqueo y, como variante, lucha por el consenso y las reformas de la modernidad dentro y fuera del sistema político

bierno tanto en sentido ascendente como descendente, mediante la delegación de la autoridad decisoria en los grupos y en las agencias globales. Expresándolo de otro modo, la política en la estructura y el sistema de reglas de la nación estado no significa partir hacia el nuevo territorio de la sociedad del riesgo política, geopolítica o global. La gente discute sobre el mantenimiento y la protección de las reglas del juego democrático y económico en las naciones estado. Este modelo de política es incierto por varios motivos, no en último término por la redoblada inflación de las demandas. Se supone que la política gubernamental se hace cargo de todo, y se supone que todos tienen parte en ella y apuntan a maximizar su influencia personal.

Incluso aunque nadie pueda decir desde el fondo de su corazón que cree que la transformación de una economía nacional autodes-estructiva en una civilización mundial global y democrática se va a producir realmente, todavía será posible alcanzar un consenso respecto a que las actuales instituciones obsoletas no están en condiciones de alcanzar estos objetivos bajo ninguna circunstancia. Si no se desea seguir cerrando los ojos frente a esto, es preciso abandonar el marco de la política del *statu-quo* en cuanto a los objetivos propios —crecimiento económico, pleno empleo y seguridad social— o al menos abrirlos, ampliarlos, repensarlos y recombinarlos. Esto es precisamente aquello a lo que apunta la invención de la política. Lo mismo puede decirse de Europa, del mundo posterior a la guerra fría, de los antagonismos entre regiones prósperas y hambrientas del mundo que ahora se manifiestan de forma abierta y radical, del problema de los refugiados económicos y políticos que invaden la Fortaleza Europa, etc.

Inventar lo político significa una política creativa y autocreativa que no cultive ni renueve las antiguas hostilidades, ni derive de ellas sus instrumentos de poder y los intensifique; en lugar de ello, se trata de una política que diseñe y forje nuevos contenidos, nuevas formas y nuevas alianzas. Con todo esto aludimos a un renacimiento de lo político que «se pone a sí mismo», por utilizar una expresión de Fichte: es decir, que desarrolla su actividad a partir de la actividad, sacándose a sí mismo del pantano de la rutina tirando de sus propios cabellos. Esto no supone una «política de la convicción» (Max Weber) ni una política de la hipocresía. Por el contrario, la reinención de la política requiere un realismo maquiavélico (*vid. infra*), pero no se agota en él. Por el contrario, lucha por espacios, formas y foros de formación de estilos y estructuras dentro y fuera del sistema político.

Metamorfosis del estado

Pueden formularse afirmaciones contradictorias respecto al estado moderno: por un lado, se está extinguiendo, pero por otro es más urgente que nunca, y ambas cosas por buenos motivos. Quizá no sea esto tan absurdo como parece a primera vista. Por reducirlo a una fórmula: extinción más invención es igual a metamorfosis del estado. Es así como puede bosquejarse y darse contenido a la imagen de un estado que, cómo una serpiente, esta mudando la piel de sus tareas clásicas y desarrollando una nueva «piel de tareas» global. En una célebre entrevista, Hans Magnus Enzensberger afirma:

Los políticos se sienten afrentados por el hecho de que la gente cada vez se interesa menos por ellos ... harían mejor en preguntarse a qué se debe esto. Yo sospecho que los partidos han sido víctimas de un autoengaño. ... El núcleo de la política actual es la capacidad de autoorganización ... que comienza con las cosas más corrientes: cuestiones escolares, problemas de los inquilinos o regulación del tráfico... Hoy el estado se enfrenta a todo tipo de grupos y minorías de todas clases ... no solo las antiguas organizaciones, como los sindicatos, las iglesias y los medios de comunicación. Incluso los deportistas están sumamente organizados. También lo están los homosexuales, los traficantes de armas, los automovilistas, los discapacitados, los padres, los defraudadores fiscales, los divorciados, los conservacionistas, los terroristas, etc. Todos ellos constituyen diez mil diferentes agencias de poder en nuestra sociedad ²⁷.

En la vieja Europa, la gente siempre describió

la política según el modelo del cuerpo humano. El gobierno era el órgano rector supremo, la cabeza. Esta metáfora se ha quedado definitivamente anticuada. No existe ya ningún centro que prediga, controle y decida. Ya no es posible localizar el cerebro de la sociedad; las innovaciones y las decisiones sobre el futuro hace tiempo que no se originan en la clase política. Por el contrario, solo cuando una idea se ha convertido en una banalidad se dan por aludidos los partidos y los gobiernos ... El gobierno federal [alemán] es relativamente estable y tiene un éxito relativo, a pesar, y no a causa, del hecho de que está en manos de la gente que nos sonrío desde los posters electorales. Aunque el ministro de Correos hace cuanto está en su mano para echar a perder el servicio postal, las cartas siguen llegando. Aunque el canciller fede- y/\

²⁷ H. M. Enzensberger, *Mittelmass und Wahn*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991. pp. 230 cr,
y ss. *T

ral se comporta como un elefante en una cacharrería, florece el comercio con el Este, etc. ... Esta paradoja solo admite una explicación: Alemania puede permitirse un gobierno incompetente, porque, a fin de cuentas, la gente que nos aburre en los telediaros no importa²⁸.

La autoorganización mencionada arriba no significa, como señala Hermann Schwengel, «los viejos lugares comunes liberales de las fuerzas sociales libres», pues estas se vuelven ahora contra las pretensiones políticas del estado. La «autoorganización significa, más precisamente, una reunificación de estas fuerzas libres en los estratos más profundos de la sociedad, en la actividad económica, comunitaria y política». La autoorganización significa la *subpoliticización (reflexiva) de la sociedad*. «El lugar y el sujeto de la definición del bienestar social, de una técnica específica del poder político, de la garantía de la paz pública y de la afirmación provocadora de una historia política de esta sociedad y solo de esta sociedad [se han] disociado. Ahora son tan accesibles a las instituciones económicas y culturales como a las políticas»²⁹.

El estado autoritario de decisión y acción cede su lugar al estado negociador, que dispone los escenarios y las conversaciones y dirige el espectáculo. Cabe pensar que la capacidad del estado moderno para negociar es incluso más importante que su capacidad jerárquica unilateral para actuar, cada vez más problemática. En la modernidad tardía de finales de este siglo, «el estado [tradicional] se está extinguiendo como "criatura especial", como estructura de soberanía y como coordinador jerárquico»³⁰. Extinción no tiene por qué equipararse con fracaso, como ocurre con la insatisfacción generalizada con los partidos políticos. Por el contrario, el éxito también puede matar. La extinción del estado no es, frecuentemente, más que la otra cara de la autoorganización, la subpoliticización de la sociedad; es una especie de utopía redimida. La política condensada en simbolismo caracteriza la fase intermedia, en la que los problemas clásicos del estado en la modernidad simple han sido parcialmente solucionados y parcialmente olvidados en la maraña de la sociedad activa, pero en la que los

²⁸ Ibid., pp. 228 y s.

²⁹ H. Schwengel, «Die Zukunft des Politischen», *Ästhetik und Kommunikation*, vol. 65/6, 1987, p. 18.

³⁰ C. Böhret, *Die Handlungsfähigkeit des Staates am Ende des 20. Jahrhundert*, manuscrito no publicado, Speyer, 1992, pp. 9 y s.

desafíos al gobierno de una modernidad reflexiva todavía no se perciben en absoluto.

El concepto de muerte plantea dificultades a los científicos sociales. El colapso del bloque oriental, sin embargo, ha demostrado que puede haber algo así como un infarto gubernamental. Quien excluya el concepto de «muerte institucional» olvida con qué nos enfrentamos por doquier en estos días de cambio social radical: instituciones-zombis que llevan clínicamente muertas largo tiempo pero que son incapaces de morir. Como ejemplos, uno podría citar los partidos de cíase sin clases, los ejércitos sin enemigos, los aparatos gubernamentales que en tantos casos pretenden iniciar y mantener situaciones que ocurrirían o se mantendrían de todos modos.

Si es cierto que las tareas gubernamentales mueren y que es preciso definir y constituir nuevas tareas, entonces se plantea la cuestión de qué tareas y cómo se definen. Cari Böhret sugiere un criterio interesante para esto, la «capacidad negociadora» de los intereses sociales. Böhret considera que esta se cumple cuando los intereses se hacen capaces de autoorganizarse, cuando agentes organizados les dan voz y relevancia en los ámbitos de la sociedad y de la política. Por contraste, las nuevas tareas gubernamentales que es preciso inaugurar se caracterizan por no ser capaces de negociación, aunque pueden y deben adquirir esa capacidad. Un ejemplo podría ser la protección de los intereses vitales y de supervivencia de las generaciones venideras y del mundo natural que nos rodea, o la construcción de un orden supranacional e idealmente global. «Todos los ámbitos de problemas que son "negociables" en principio entre grupos de personas y organizaciones pueden ser "societalizados". En este contexto, eso significa que pueden abordarse en el sistema negociador multilateral con la participación del estado. Esto también concierne, y cada vez más, a la estructura legal en la que el que queda a cargo del control central del contexto es, fundamentalmente, el agente gubernamental.» Expresándolo con otras palabras: las áreas clásicas de la política simbólica pueden ser evacuadas y delegadas en la subpolítica organizada de la sociedad.

Sin embargo, todos los aspectos que son «no negociables», bien por la falta de un interlocutor directo, bien porque tales interlocutores no puedan representar eficazmente un interés dentro de un plazo razonable, deberían ser manejados en principio como tareas gubernamentales y funcionales. Esto se aplica siempre que se vea afectado el «principio de supervivencia» y exista la presunción de una «responsa-

bilidad generacional» relativa a la protección de las generaciones venideras, pero también se aplica en el caso de «catástrofes silenciosas».

En un futuro previsible, aquí solo es posible la desregulación al precio del desastre. En estas áreas, por consiguiente, el estado se consagra a aquellos problemas que carecen por el momento de competencia social, como la ecología. Se supone que se le ha de conceder una pretensión de «monopolio procesual» a este respecto. El estado debe permitir, incluso desear que las tareas que se le asigne en cada caso no le pertenezcan permanentemente, sino que le vayan siendo arrebatadas (es decir, «societalizadas») por la competencia que se adquiera³¹.

No se trata aquí de una mera redefinición de los ámbitos de responsabilidad gubernamental, sino más bien de la cuestión radical de si ciertas tareas aparentemente «eternas» y las instituciones con jurisdicción sobre ellas han sobrevivido a su utilidad. Por lo tanto, política reflexiva no significa solo la invención, sino también el abandono de lo político. El que, por ejemplo, las fuerzas armadas constituyan parte esencial del estado (como nos pretenden hacer creer todas las teorías del estado desde Hegel a Max Weber y Carl Schmitt) es algo definitivamente dudoso, y debe ponerse en duda en la época de la ambivalencia.

No presentamos, pues, un alegato en favor de nuevas tareas gubernamentales dentro de las antiguas formas. Antes al contrario, el núcleo de la argumentación es que el hacerse cargo de estas nuevas tareas impone simultáneamente al estado una nueva forma de gestionarlas. El estado debe practicar la autocontención y la autonegación, renunciar a ciertos monopolios y conquistar temporalmente otros, etc.

Ni el *laissez-faire* del estado guardián ni la planificación global autoritaria del estado intervencionista son adecuadas para las necesidades operativas de una sociedad moderna altamente diferenciada ... El objetivo es la construcción de realidades en las que las construcciones de realidades de otros sistemas tengan cierta libertad de acción. Teniendo en cuenta los factores externos que ya no pueden controlarse internamente, lo que está en juego son las autolimitaciones de sistemas funcionales diferenciados mediante un proceso de supervisión, en el que la perspectiva de la intervención mutua —quizá de la política en la ciencia, o de la ciencia en la política— se complementa con la perspectiva de la invención de identidades mutuamente compatibles³².

³¹ Ibid.

³² Willke, *Die Ironie des Staates*, pp. 296, 303.

¿Más allá de la derecha y la izquierda?

¿Cabría pensar que en Europa todavía tenemos el viejo paisaje de partidos políticos, pero que ya hay signos y síntomas de que será erosionado hasta sus estratos más profundos en los años venideros? ¿No sería entonces la modernización reflexiva equivalente a un terremoto a largo plazo que está alterando de forma radical la «geología de partidos»? ¿Cabría pensar que toda la inquietud que hoy nos corta el aliento no sea más que la calma que precede a la tempestad? ¿O, siendo cierto esto, puede producirse lo contrario, es decir, que una vez perdido el apoyo del orden político estructurado en la oposición izquierda-derecha vuelva por eso mismo a restaurarse ese orden? Quizá esto tenga ventajas insustituibles. La metáfora espacial tiene validez universal, y su aplicación al ámbito político está históricamente establecida y reduce la (extenuante) complejidad a una bipolaridad que la hace susceptible de acción, un activo cuyo valor aumenta precisamente con la desintegración del orden mundial.

Indudablemente, la ciencia política empírica confirma la relevancia e importancia del modelo izquierda-derecha en la percepción de la población. Puede que a quienes constituyen objeto de estudio les ocurra lo mismo que a quienes los estudian desde las ciencias sociales: no tienen alternativas. En su desvalimiento, sin embargo, buscan el modo de avanzar con las muletas conceptuales del pasado, incluso aunque perciban claramente la fragilidad de esos anticuados apoyos.

La transformación de los sistemas comunistas en sistemas capitalistas, ¿es una empresa de «derechas» o de «izquierdas»? ¿Es la resistencia a ese proceso, es decir, la protección de las «conquistas» de lo que queda del socialismo, «conservadora» o «progresista»? Quienes profanan la paz de cementerio de la izquierda exhibiendo despiadadamente las perversiones del socialismo en todas sus formas concretas, ¿siguen promoviendo la causa del «enemigo de clase» o ya están asumiendo el papel de una «izquierda post-socialista» y fundando la base de sus aspiraciones en la Europa futura?³³.

³³ Una vez descabalgada la «teoría de izquierdas», la pregunta «¿Qué queda de la izquierda?» (Steven Lukes) comienza a dividir los grupos y grupuculos que quedan. Observamos el fenómeno novedoso de una derecha restauracionista. La antigua cuestión derecha-izquierda asedia a muchas mentes izquierdistas: ¿todo salió mal solo porque unos cuantos Stalins y Honeckers liaron las cosas? Incluso se está redescubriendo el individuo en la historia, si de lo que se trata es de enfrentar al socialismo contra los que lo guiaron (al desastre) y protegerlo de ese modo. Ahora, la izquierda está practi-

La metáfora política izquierda-derecha, que nació con la sociedad burguesa³⁴, es probablemente inexpugnable, a no ser que sea «destro-nada» por alternativas. Yo situaría, de forma cautelosa e hipotética, las coordenadas de la política y los conflictos futuros en tres dicotomías conceptuales: seguro-inseguro, dentro-fuera y político-apolítico. Abordo de este modo tres preguntas clave: ¿cuál es nuestra actitud, primero, frente a la incertidumbre; segundo, frente a los extraños; y tercero, frente a la posibilidad de configurar la sociedad?

¿Por qué estas tres interrogantes y oposiciones clave, y no otras? Hemos elegido estas porque, desde la perspectiva teórica elegida aquí, tienen mayores oportunidades de implementación, o, más clara—mente, más oportunidades de estilización y escenificación que otras. Esto es, después de todo, lo que es decisivo, no la validez inherente ni las características de las dimensiones y categorías mencionadas. Sobre la base de la teoría de la modernización reflexiva bosquejada anteriormente, es plausible asumir, en primer lugar, que incluso en el futuro seguirá siendo posible llevar a cabo contramodernizaciones; en segundo lugar, que la continuación de la autodestrucción ahondará las trincheras entre lo seguro y lo inseguro; y en tercer lugar, que el «conflicto de las dos modernidades» todavía no ha mostrado su potencialidad explosiva política y subpolíticamente.

La importancia atribuida al futuro de la oposición dentro-fuera, nosotros-ellos, no debería resultar sorprendente. Considerando las guerras nacionalistas y las migraciones de refugiados que se vislumbran amenazantes, no hace falta ninguna teoría de la modernización reflexiva para aventurar este pronóstico. Es más probable que se necesite para explicar el cómo de estos fenómenos. Cuando se desintegran las instituciones, avalanchas de posibilidades caen sobre aquellos que deben actuar. De igual modo, surge una necesidad insatisfecha de simplicidad y una nueva rigidez. Si no se dispone de instituciones alternativas que hagan posible la acción o eximan de ella empieza la huida hacia la mascarada de las antiguas certezas: es como si estas re-

cando lo que siempre criticó de la derecha, reduciendo la historia a la historia de los héroes y sosteniendo que los individuos y no las condiciones produjeron el colapso del comunismo. Frente al criterio triunfal del capitalismo victorioso, ¿no nos corresponde mantener los viejos principios, distinguir el socialismo ideal del real, y justificar y proclamar las utopías del socialismo ahora más que nunca? ¿No son sobre todo los «oportunistas de la Alemania occidental» quienes corren en pos del *Zeitgeist* y sacrifican oportunistamente las intuiciones y perspectivas de la crítica social occidental?

³⁴ S. Lukes, «What's Left?», *Times Higher Education Supplement*, julio de 1992.

sucitaran en el mismo momento en que desaparecen. Sirven a este fin «disfraces» (en un sentido bastante literal) que combinan dos cosas: adscripción (el antídoto más potente frente a la desvinculación) y, paradójicamente, constructibilidad. El vacío no puede llenarse de ninguna otra manera.

Es decir, estamos experimentando no el renacimiento del pueblo, sino el renacimiento de la escenificación del pueblo (o la escenificación del renacimiento del pueblo). Este se lleva la parte del león en las cadenas de radiodifusión y en las primeras planas porque otros tipos de cambio están bloqueados, y el nacionalismo, por amargo que esto pueda resultar a muchos, exhala el aroma incitante de la autodeterminación. Aquí, las diferentes posibilidades de contramodernización — nacionalismo, violencia, esoterismo, etc.— pueden complementarse, mezclarse, invalidarse, amplificarse y competir entre sí.

¿De qué sirve señalar la naturaleza escenificada del nacionalismo? ¿Pierde su peligrosidad por ello? No, pero se hace más desvalido, heterogéneo e inestable; adquiere, por expresarlo así, características postmodernas y pierde la calidad fatalista y demoníaca que induce a la gente a entregarse al nacionalismo dinámico. Este neonacionalismo, que probablemente pueda escenificarse con éxito a largo plazo, es un fantasma que, como otros fantasmas actuales, precisa espacio en las cadenas de televisión y en la subpolítica tácita de la mayoría (todavía) democrática de Occidente para poder vagar eficazmente³⁵.

Algo básicamente similar puede decirse de las otras dos polarizaciones. El desarrollo de las discusiones sobre amenazas fabricadas provoca el atrincheramiento de los antagonismos seguro *versus* inseguro. Obviamente, la politización es específica de cada cuestión. Esto significa, sin embargo, que cualquiera que afirme su seguridad por un lado se cuente por otro lado entre las filas de los amenazados. Niklas Luhmann extrajo la conclusión de que esta oposición no puede manejarse institucionalmente, y que no conduce a la formación de frentes claramente delimitados³⁶. El resultado, sostiene Luhmann, es un potencial fluctuante de conflicto que no puede ni delimitarse ni agudizarse en disputas políticas. Lo que nunca se subraya suficientemente a este respecto es que las propias instituciones de seguridad y

³⁵ W. Heitmeyer, *Rechtsextremistische Orientierungen bei Jugendlichen*, Weilheim: Yurenta, 1991.

³⁶ N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín: Springer, 1991.

aseguramiento contienen y mantienen estándares por los que pueden ser acusadas de inseguridad inasegurada³⁷.

Y es esto precisamente lo que abre el camino a la subpoliticación y desencadena los impulsos contrapuestos al «más de lo mismo» y a la no-política. La oposición entre nueva y vieja modernidad supone un choque que engloba y electriza todos los campos de acción de la sociedad moderna. Las revueltas se enfrentan a la resistencia de las rutinas y de quienes están atrapados en ellas. La subpolítica reflexiva, no simple, tiene que auto organizarse. Dos modelos, el bloqueo y la coalición, nos permiten explorar este proceso.

Una parálisis generalizada acompaña a la subpoliticación; los modernizadores, al igual que sus críticos, quedan atrapados en la maraña de los puntos de vista e intereses fomentados. Este debilitamiento del proceso de implementación de la industrialización, que antes estaba tan bien lubricado por el consenso, ralentiza el proceso, y anuncia la auto limitación y el autocontrol anárquico de un proceso de industrialización que, anteriormente, carecía de frenos³⁸.

La generalizada confusión y oposición dentro y fuera de las instituciones requiere y favorece la formación de redes de apoyo que traspasan las fronteras de sistemas e instituciones, redes que deben conectarse y preservarse personalmente. En cierto modo, pues, la desintegración de las instituciones abre un margen a una refeudalización de las relaciones sociales. Esto abre margen de juego para un neomaquiavelismo en todas las áreas de la acción social. Deben crearse, forjarse y constituirse ordenamientos. Solo las redes, que deben estar interconectadas y poseer su propia «moneda», permiten la formación de poder o la oposición al poder.

Política de vida-y-muerte

Los antagonismos del mundo político, como el liberalismo, socialismo, nacionalismo o conservadurismo, que rigen mentes, partidos, parlamentos e instituciones de educación política son el producto del industrialismo emergente. Esas teorías políticas tratan los

³⁷ Ibid.

³⁸ El ejemplo de la ingeniería genética contradice esto; sin embargo, hay muchas manifestaciones de resistencia; *vid.*, por ejemplo, E. Beck-Gernsheim, «Wider das Paradigma des Kriegsschauplatzes», *Ethik und Sozialwissenschaften*, vol. 3, 1992.

problemas de configuración de la naturaleza o destrucción del entorno con toda la perspicacia con que los ciegos pueden hablar de los colores, y lo mismo puede decirse de los problemas del feminismo, de la crítica a los expertos y a la tecnología y de las versiones alternativas de la ciencia.

El concepto de política en la modernidad simple se basa en un sistema axial, una de cuyas coordenadas discurre entre los polos izquierda-derecha y la otra entre los polos público-privado. En este contexto, politicación significa que algo abandona la esfera privada para pasar a la esfera pública; o a la inversa, que las demandas de los partidos, la política partidista o el gobierno infesten todos los rincones de la vida privada. Si el ciudadano no va a la política, la política irá al ciudadano.

Anthony Giddens llama a este modelo «política emancipatoria», y lo delimita frente a la «política de la vida». «La política de la vida trata de cuestiones políticas que dimanen de procesos de autorrealización en contextos pos tradicionales, en los que las tendencias globales penetran profundamente en el proyecto reflexivo del yo y, a la inversa, en los que los procesos de autorrealización influyen en las estrategias globales»³⁹.

Lo interesante de esta concepción estriba en el hecho de que aquí, en contraste con Christopher Lasch y su «cultura marxista», lo político se alcanza, o nos invade, al pasar a través de la esfera privada: desandando el camino recorrido, por expresarlo así. Todo aquello que se considera pérdida, peligro, desperdicio y decadencia dentro del marco izquierda-derecha de la política burguesa, aquello que concierne al yo, preguntas como ¿quién soy?, ¿qué quiero?, ¿hacia dónde me dirijo?, en suma, todos los pecados originales del individualismo, conducen a un tipo diferente de identidad de lo político: la política de vida-y-muerte.

Quizá entendamos esta nueva cualidad de lo político si atendemos primero a las histerias que se suscitan en este contexto. La contaminación del aire, las aguas y los alimentos sin duda causa alergias en el sentido médico de la palabra, pero también en su sentido psicológico. Todo el mundo está atrapado en batallas defensivas de diverso tipo, a la espera de las sustancias hostiles que acechan su forma de vivir y de alimentarse. Estas sustancias son un peligro omnipresente e invisible. Acechan en aspectos íntimos que están directa e inevitable-

mente ligados con lo más hondo de la vida privada. La vida privada se convierte, en su esencia, en el juego de resultados y teorías científicas, o de las controversias y conflictos públicos. Las interrogantes que plantea un mundo distante de fórmulas químicas irrumpen con mortal seriedad en los ámbitos más íntimos del estilo de vida personal como interrogantes que afectan al yo, a la identidad y a la existencia, y que no es posible ignorar. En la sociedad global del riesgo, por lo tanto, la privacidad, como la unidad de lo político más pequeña que quepa imaginar, contiene en sí la sociedad mundial, por utilizar otra vez la imagen de las muñecas rusas. Lo político anida en el centro de la vida privada y nos atormenta.

¿Qué constituye lo político, el elemento politizador de la política de la vida? En primer lugar, la inevitabilidad que, en segundo lugar, contradice los principios de la soberanía privada y que, en tercer lugar, ya no puede pretender presentarse como constrictión natural (en el sentido original de la palabra). En contraste con las pretensiones de orden y toma de decisiones de la modernidad, surge una nueva experiencia compulsiva que ni coincide ni debe ser confundida con la dependencia de la naturaleza de siglos anteriores o la experiencia de clase de la época industrial.

Esta es la experiencia del «destino natural» producido por la civilización, en el que la cultura reflexiva del ego experimenta y sufre el carácter implacable de su constructivismo técnico y de su sociedad global. Ahora, el microcosmos del estilo de vida personal está inter-conectado con el macrocosmos de problemas globales terriblemente irresolubles. Para poder darse un respiro sin remordimientos, últimamente uno tiene que volver del revés el orden del mundo.

Esto despierta un interés de supervivencia existencial en las categorías de la ciencia, en sus fuentes de error y en sus perspectivas, algo con lo que los humanistas anteriores solo podían soñar. Las cuestiones filosóficas del existencialismo, por ejemplo, se convierten en parte de la vida cotidiana, casi en temas de «candente actualidad». La preocupación de Sóren Kierkegaard por la angustia como la otra cara de la libertad, por ejemplo, o la cuestión de quién define y quién toma las decisiones sobre la vida y la muerte y de qué modo, se imponen a cualquiera que se encuentre en el brete de tomar una decisión y se convierten en grandes temas que electrizan a todo el mundo.

Esta nueva simbiosis de filosofía y vida cotidiana se manifiesta de forma llamativa en las cuestiones sobre las que la medicina avanzada y la ingeniería genética obligan a decidir. Estos desarrollos equivalen

a una democratización de Dios. Imponen a la gente cuestiones que culturas y religiones anteriores habían proyectado sobre Dios o sobre los dioses. Los éxitos de la medicina reproductiva y de la ingeniería genética pronto pondrán a padres y médicos en situación de seleccionar de forma negativa, o quizá positiva, las cualidades de la generación venidera. Ya es posible reconocer ciertas «enfermedades congénitas» en etapas tempranas y, en combinación con el aborto, evitar el nacimiento de un niño con probabilidades de poseer esas características. Es previsible que la elección de una descendencia masculina o femenina pueda también «regularse» de este modo, a no ser que se establezcan prohibiciones explícitas y difíciles de controlar que también atañerían principalmente a cierto grupo cultural. Y todo esto no es más que el principio de una larga serie de revoluciones científicas.

La cualidad de lo político que está surgiendo aquí tiene la virtualidad de transformar existencialmente la sociedad⁴⁰. Si los desarrollos de la genética y la biología humana siguen implementándose exclusivamente tal como son demandados por el mercado, la constitución, la libertad de investigación y la creencia en el progreso médico, el efecto acumulativo será, en el sentido más literal de la palabra, una profunda transformación «genética» de la sociedad, y no por medio de una decisión parlamentaria o gubernamental. Por el contrario, esto ocurrirá a través de la esfera privada apolítica, mediante las decisiones de millones de individuos, padres y madres, con el asesoramiento de los médicos y de criaturas tan propias de una probeta burocrática como los «consejeros genéticos». Las utopías del progreso eugenésico de siglos anteriores probablemente no sean impuestas desde arriba mediante la crueldad y la brutalidad, como ocurrió con la locura racial nacionalsocialista (aunque esto tampoco pueda descartarse).

El «brazo ejecutor» de la revolución cultural y social genética futura es la decisión individual del «individuo privado». El paciente se convertirá en un revolucionario de su propia causa. La revolución de la ingeniería genética es «extraparlamentaria». La fórmula «lo privado es lo político» adquiere de este modo un significado secundario bio-técnico que rápidamente puede convertirse en su significado primario. Como se ha afirmado, la historia de la humanidad, su peligro y su tragedia, no ha hecho más que comenzar, pues la tecnología, en su aplicación intensificada al ámbito genético, se está convirtiendo en el

⁴⁰ Vid. a este respecto E. Beck-Gernsheim, *Technik, Markt und Moral*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992 (próxima versión inglesa en Humanity Press, Nueva York).

germen de guerras religiosas que, a diferencia de sus predecesoras de la Edad Media, ahora no puede neutralizar el estado. Ya pueden sentirse las primeras insinuaciones de los conflictos fundamentalistas a los que se enfrenta la modernidad biotecnológica tardía en las disputas sobre el aborto legal. En ía «política del cuerpo» (y su fuerte carga emocional de cuestiones de identidad), en cada encrucijada del camino nos aguardan guerras religiosas entre grupos con estilos de vidas mutuamente conflictivos.

La profesión como acción política

Una de las cuestiones claves será hasta qué punto estos antagonismos repercutirán sobre los guardianes de la racionalidad, los expertos. Después de todo, en las instituciones se plantea la cuestión del poder cuando se formulan alternativas y entran en colisión grupos expertos que compiten sobre cuestiones sustantivas.

Los oficios y profesiones —entendidas como «productos de marca» en el mercado laboral, como competencia titulada y mercan-tilizada—⁴¹ son los guardianes de una cierta forma de subpolítica normalizada. En estos «modelos laborales», la identidad-personal está vinculada al derecho y la obligación de organizar la materia del trabajo. Los grupos profesionales poseen la inteligencia productiva y el poder de organizar las cosas en la sociedad. Esto puede tener significados diversos. Algunos contribuyen al bienestar público siguiendo una política de pequeños pasos, otros dirigen la salud pública y otros «mejoran el mundo» con la ingeniería genética. El modelo profesional ofrece protección frente a las injusticias del mercado laboral protegiendo las oportunidades de acción estratégica incluso respecto a las empresas, que son las que adquieren la fuerza de trabajo.

Hay un segundo factor vinculado a esto: las profesiones y oficios son focos (posibles) de política burguesa de oposición. Junto con las luchas por lograr seguridad social y legal, el sufragio y el derecho de reunión, este es uno de los centros de resistencia de la individualidad segura de sí. La heterogeneidad de la *intelligentsia*, la variabilidad de sus situaciones, intenciones y puntos de vista, y las continuas disputas internas, el desprecio y falta de consideración que sus miembros

⁴¹Cfr. U. Beck, M. Brater y H. J. Daheim, *Soziologie der Arbeit und der Berufe*, Reinbek: Rowohit, 1980.

practican en su trato mutuo son todos ellos factores que hacen de esa *intelligentsia* cualquier cosa menos una «clase» en cualquier sentido políticamente viable del término.

En tercer lugar, las profesiones son *defacto* agentes en una sociedad global de especialistas, y esta supranacionalidad realmente existente les predestina a ser agentes de soluciones globales.

En cuarto lugar, la subpoliticación (reflexiva) de los expertos se desarrolla en la misma medida en que racionalidades y oportunidades de acción alternativas se producen y contrastan dentro de los campos profesionales y expertos.

La tecnocracia termina donde empiezan las alternativas que irrumpen en el proceso tecnoeconómico y lo polarizan. Estas alternativas se hacen básicas y se desarrollan en detalle, se profesionalizan y rentabilizan, fundan carreras, abren mercados, quizá incluso mercados globales. Dividen de *este* modo el bloque de poder de la economía, posibilitando e imponiendo así nuevos conflictos y constelaciones dentro de y entre instituciones, partidos, grupos de interés y esferas públicas de todo tipo. En la medida en que esto ocurre, y tan pronto como sucede, se tambalea la imagen de la autorreferencialidad indiferente de los sistemas sociales. Los propios sistemas se hacen objeto de organización. Como las clases sociales, los sistemas sociales también se desvanecen a consecuencia de la modernización reflexiva. La continuidad de su existencia pasa a depender de las decisiones y de su legitimación, y se hace por tanto modificable. Las oportunidades de acción alternativa, por lo tanto, supondrán la muerte de los sistemas que dependen de los individuos.

En este contexto desempeña un papel esencial la cuestión de cuan profundamente la actividad alternativa afecta e incluso divide las filas de la racionalidad experta. Hasta ahora, esto era impensable, o por lo menos no era una amenaza concreta. Pero tres condiciones han modificado esta situación: la transición de la cientifización simple a la reflexiva, el problema ecológico y la penetración de orientaciones feministas en las diversas profesiones y ámbitos de la actividad ocupacional.

Cuando las ciencias y disciplina expertas adoptan e iluminan recíprocamente los fundamentos, consecuencias y errores de las demás, en la racionalidad experta se produce el mismo efecto que la cientifización simple causó en la racionalidad del público no científico. Sus deficiencias se hacen evidentes, cuestionables, susceptibles de organización y reorganización. El problema ecológico penetra en todos los

ámbitos ocupacionales y se hace sentir en controversias sustantivas sobre métodos, procedimientos de cálculo, normas, planes y rutinas. En cualquier caso, la existencia de fracturas ecológicas en los grupos ocupacionales se convierte en un indicador y baremo esencial de la estabilidad de la sociedad industrial clásica.

Lo mismo puede decirse, en un sentido diferente, de las críticas feministas de la ciencia y las profesiones siempre que no se limiten a la mera denuncia de la exclusión profesional de las mujeres sino que, yendo más lejos, critiquen el monopolio profesional de la racionalidad y la praxis y redefinan y conjuguen la competencia especialista con perspicacia y metodología interprofesional. Y todo ello, además, no de forma individual, sino organizadamente y en grupo.

Así es como se derrumba un ideal. Se supone que los expertos pueden resolver diferencias de opinión mediante sus metodologías y sus normas científicas y técnicas. Basta con que uno lleve a cabo una investigación lo suficientemente prolongada para que los argumentos contrarios queden reducidos al silencio y prevalezca la unidad y la claridad. Pero puede ocurrir exactamente lo contrario. La investigación que va más lejos y estudia cuestiones más difíciles, que tiene en cuenta todas las objeciones y las hace propias, destruye sus propias pretensiones de claridad y monopolio; simultáneamente, aumenta la dependencia de la justificación y la incertidumbre de todos los argumentos.

Es una objeción obvia que todo esto son especulaciones que los duros principios del éxito en el libre mercado dejan a un lado. Después de todo, dirán o esperarán muchos, nos ocupamos de opiniones efímeras, actuamos con acuerdos que pueden revocarse y volver a volver a concertarse y cuyas banderas ondean al aire del clima económico. Una oportuna depresión (con independencia de cuán lamentable pueda ser en sus detalles), combinada con el desempleo masivo que erosiona el meollo y la confianza en sí misma de la población, disipará esos fantasmas y resucitará las viejas pautas de la industrialización clásica como el ave fénix resurgida de sus cenizas.

Esta objeción puede ser válida bajo ciertas condiciones tempranas de la crítica ecológica, pero lo es cada vez menos a medida que la propia economía privada se beneficia de los éxitos y de los peligros que ha creado. Si surgen sectores que basan su existencia y sus mercados en la detección y eliminación de los peligros, la división entre creyentes ortodoxos y reformistas, reformadores, protestantes ecológicos e infieles ecológicos alcanza a los propios centros del poder econó-

mico. Si se instituye el punto de vista de que las soluciones y la competencia e inteligencia ecológica en todos los ámbitos de la sociedad son conformistas, y no sólo, en términos de valores, sino también respecto al mercado, a largo plazo incluso en el mercado mundial, entonces se abrirán y profundizarán las trincheras entre ganadores y perdedores en la competición ecológica por la supervivencia (económica). La ecología se convierte en un artículo de éxito, en algo que se vende por sí solo; al menos en forma de disfraz o envoltura ecológica. La resistencia de un amplio sector de la economía y la sociedad se enfrenta a la gran coalición que forma una opinión pública alarmada, los que se benefician de la ecología y los que hacen carrera por cuenta de ella en la industria, la administración, la ciencia y la política. Esto significa, sin embargo, que se abren oportunidades, que la cooperación se hace incierta y es preciso forjar, soportar y combatir coaliciones, lo que a su vez provoca una mayor polarización. Y todo esto acelera el bucle de desintegración del poder institucional.

Junto con la amenaza y la percepción generalizada de la misma, surge un interés sumamente legítimo en prevenirla y eliminarla. La crisis ecológica produce y cultiva una cultura propia de la Cruz Roja. Transforma cosas cotidianas, triviales, insignificantes, en pruebas de valor que permiten exhibiciones de heroísmo. Lejos de intensificar y confirmar la banalidad generalizada de la modernidad, las amenazas ecológicas crean un horizonte semántico sustantivo de contención, prevención y ayuda. Este es un clima y un ambiente moral que se intensifica con la magnitud de la amenaza, en el que el reparto de papeles dramáticos entre héroes y villanos adquiere un nuevo significado cotidiano. Se materializa el mito de Sísifo. Incluso el fatalismo negativo —«nada puede hacerse ya», «todo está perdido»— no es, en última instancia, más que una variante de lo expuesto. Este es el contexto en el que el papel de Casandra puede convertirse en una vocación o una carrera.

El problema ecológico, la percepción del mundo en el sistema de coordenadas de la autoamenaza ecológico-industrial, hace un drama universal de la moralidad, la religión, el fundamentalismo, la desesperanza, la tragedia, el suicidio y la muerte, siempre entreveradas con sus opuestos, la salvación o la ayuda. En este teatro concreto, este drama sostenido, esta cotidiana comedia de horrores, el mundo de los negocios es libre de adoptar el papel de villano y envenenador, o pasarse al papel de héroe y salvador y celebrarlo públicamente. El que esto sirva para algo es otra cuestión. Los escenarios culturales del

problema ecológico modernizan el arcaísmo. Hay aquí dragones y debeladores de dragones, odiseas, dioses y demonios, solo que ahora estos se representan, se dividen, se asignan y vuelven a combinarse con papeles compartidos en todas las esferas de acción: en la política, el derecho, la administración y no en último término en la economía privada. En el problema ecológico, una cultura *pâté de foie gras* post-moderna, hastiada, saturada, sin sentido y fatalista crea para sí misma una tarea hercúlea que actúa como estímulo en cualquier lugar y que divide el mundo de los negocios en *Untey'gangster* [gángsteres de perdición] y Robin Hoods.

Apoyándonos en Volker von Prittwitz, podemos distinguir dos constelaciones sistemáticas en el conflicto ecológico⁴². La primera constelación es el *bloqueo*, en el que las industrias contaminantes y los grupos afectados se enfrentan entre sí de forma excluyente y espectacular. Esta constelación confrontacional empieza a desplazarse hacia una segunda constelación en la que (a) despiertan los intereses de los salvadores y (b) la coalición de complicidad entre contaminadores y perdedores potenciales se hace frágil. Esto ocurre cuando sectores del mundo de los negocios, pero también de la *intelligentsia* profesional (ingenieros, investigadores, abogados y jueces), adoptan el papel de rescatadores y salvadores, es decir, descubren el problema" ecológico como una construcción de poder y mercados, es decir, como una extensión del poder y los mercados. Esto, a su vez, presupone que la sociedad industrial se convierte en una sociedad industrial con mala conciencia, que se interpreta e inculpa a sí misma como sociedad del riesgo. Solo de esa manera pueden desarrollar las industrias y carreras para ayudar y enfrentarse al problema y su heroísmo, que simultáneamente producen y recortan beneficios. Esto presupone que los alternativos abandonan la mera crítica y pasan al asedio del *statu quo*. Es preciso descomponer el problema ecológico en otras cuestiones: tecnología, desarrollo, organización de la producción, política de producción, tipo de nutrición, estilos de vida, normas legales, formas administrativas y organizativas, etc.

Solo una sociedad que despierta del pesimismo de la constelación confrontacional y entiende el problema ecológico como un don providencial para la autorreforma universal de la anterior modernidad industrial fatalista puede agotar el potencial de ayuda y papeles heroicos y extraer de ellos la fuerza para no desarrollar un ecologismo

⁴² V. von Prittwitz, *Das Katastrophen-Paradox*, Opladen: Budrich, 1990.

de apariencias a gran escala, sino para garantizar realmente la viabilidad futura. La ecología supera el apoliticismo objetivo de la esfera económica, que se delimita en sus culpas, que puede delimitarse de arriba abajo, hasta sus gestores, en la personalidad e identidad de las personas en todos los niveles de acción. Esta delimitación y susceptibilidad de división entre pecadores y absueltos de pecado permite un «comercio político de indulgencias» y devuelve a la política los instrumentos de poder de la «jurisdicción y abuso de jurisdicción papal», la exhibición y autocastigo público de los grandes pecadores industriales, incluyendo los instrumentos de tortura pública de una «inquisición ecológica». La mayoría de los políticos titubea a la hora de actuar así en su ansia por mostrarse a la altura de las expectativas públicas. Los nadadores contracorriente profesionales del movimiento ecológico parecen carecer del carisma y del realismo político para ser ellos mismos quienes extraigan estos instrumentos de la caja de herramientas políticas.

Capítulo 2

VIVIR EN UNA SOCIEDAD POSTRADICIONAL

Anthony Giddens

En las ciencias sociales actuales, y en el propio mundo social, nos enfrentamos a un nuevo orden de problemas. Vivimos, como todo el mundo sabe, en una época de finales. Tenemos, en primer lugar, el final no solo de un siglo, sino de un milenio; algo que carece de contenido y que es totalmente arbitrario —una fecha en un calendario— posee tal poder reificador que nos tiene fascinados. *El fin de siècle* se ha identificado ampliamente con sentimientos de desorientación y malestar, hasta tal punto que uno podría preguntarse si todo lo que se dice sobre los finales, desde la postmodernidad hasta el final de la historia, no es más que un simple reflejo de esos sentimientos. No cabe duda de que, hasta cierto punto, ese es el caso. Sin embargo, tampoco es, ciertamente, todo lo que hay. Nos encontramos en un período de transición evidente, y el «nos» no se refiere solo a Occidente, sino al mundo en su conjunto.

En esta discusión hablo de un final en la forma de emergencia de una sociedad postradicional. Esa frase, a primera vista, podría parecer extraña. La modernidad, casi por definición, siempre estuvo en oposición a la tradición: ¿no ha sido la sociedad moderna, desde hace tiempo, «postradicional»? No, al menos en el modo en el que aquí propongo hablar de «sociedad postradicional». Durante la mayor

parte de su historia, la modernidad ha reconstruido la tradición a medida que la ha disuelto. Dentro de las sociedades occidentales, la persistencia y recreación de la tradición fue esencial para la legitimación del poder, en el sentido de que el estado era capaz de imponerse sobre «sujetos» relativamente pasivos. Pues la tradición mantenía *in stasis* ciertos aspectos centrales de la vida social —no en último término la familia y la identidad sexual— que la «Ilustración radicalizados» dejó en gran medida intactos¹.

Y, lo que es más importante, la influencia continuada de la tradición dentro de la modernidad permaneció oculta en tanto que «moderno» significó «occidental». Hace unos cien años, Nietzsche hizo «recobrar el sentido a la modernidad», mostrando cómo la propia Ilustración era mítica, y planteando por consiguiente cuestiones inquietantes respecto al conocimiento y el poder. La de Nietzsche fue, sin embargo, la voz solitaria del hereje. Hoy, la modernidad ha sido obligada a «recobrar el sentido», no tanto a consecuencia de sus disidentes internos como por su propia generalización en todo el mundo. La base hasta ahora no examinada de la hegemonía occidental sobre otras culturas, los preceptos y formas sociales de la modernidad han quedado abiertos al escrutinio.

»

Los órdenes de transformación

La nueva agenda de la ciencia social concierne a dos ámbitos de transformación directamente relacionados. Cada uno se corresponde a procesos de cambio que, aunque tienen sus orígenes en el primer desarrollo de la modernidad, se han hecho particularmente agudos en la era actual. Por un lado, tenemos la difusión extensional de las instituciones modernas, generalizada por medio de procesos globalizado-res. Por otro lado, aunque en relación directa con lo primero, existen procesos de cambio intencional, a los que podemos referirnos como radicalización de la modernidad². Estos son procesos de *vaciamiento*, exhumación y problematización de la tradición.

Desde hace tiempo, hay pocas personas en cualquier parte del mundo que puedan desconocer el hecho de que sus actividades loca-

¹ U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge: Polity, 1995.

² A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity, 1990.

les están influidas, a veces incluso determinadas, por acontecimientos o agentes remotos. El fenómeno es fácil de ejemplificar, al menos en una primera aproximación. Así, por ejemplo, durante siglos el capitalismo ha tenido una fuerte tendencia a extenderse por razones que documentaron Marx y otros. Sin embargo, a lo largo del período transcurrido desde la Segunda Guerra Mundial, y en particular durante los últimos cuarenta años, aproximadamente, la pauta de expansionismo ha comenzado a modificarse. Se ha hecho mucho más des-centralizada^ al tiempo que mucho más omniabarcante. Globalmente, se avanza en el sentido de un fuerte aumento de la interdependencia. En el nivel puramente económico, por ejemplo, la producción mundial ha crecido de forma espectacular, con diversas fluctuaciones y recesiones; y el comercio mundial, el mejor indicador de la interconexión, se ha desarrollado todavía más. El «comercio invisible», en servicios y finanzas, ha crecido más que ningún otro sector³.

La otra cara de la moneda es menos evidente. En el momento presente, las acciones cotidianas de un individuo tienen consecuencias globales. Mi decisión de adquirir una prenda determinada, por ejemplo, o un tipo de alimento específico, tiene múltiples implicaciones globales. No solo afecta al modo de vida de alguien que puede vivir en el otro extremo del mundo, sino que puede además contribuir a un proceso de degradación ecológica que, en sí mismo, tiene consecuencias potenciales para el conjunto de la humanidad. Esta extraordinaria interconexión (que se está acelerando todavía más) entre las decisiones cotidianas y las consecuencias globales, junto con su opuesto, la influencia de los órdenes globales en la vida individual, constituye el tema clave de la nueva agenda. Las conexiones implicadas muchas veces son muy inmediatas. Las colectividades intermedias y las agrupaciones de toda especie, incluido el estado, no desaparecen como consecuencia de esto; pero tienden a ser reorganizadas o recon-■ figuradas.

Los pensadores de la Ilustración, y muchos de sus sucesores, consideraban que la creciente información sobre los mundos social y natural incrementaría el control sobre ellos. Para muchos, ese control era la clave de la felicidad humana: como humanidad colectiva, cuanto en mejor posición estemos para hacer activamente historia, tanto más podemos guiarla hacia nuestros ideales. Incluso observado-

³ P. Dicken, *Global Shift*, Londres: Chapman, 1992.

res más pesimistas relacionaban conocimiento y control. La jaula de hierro de Max Weber —en la que, según consideraba, estaba condenada a vivir la humanidad en el futuro previsible— es una prisión del conocimiento técnico; modificando la metáfora, todos nosotros estábamos destinados a ser pequeños engranajes en la máquina gigantesca de la razón técnica y burocrática. Sin embargo, ninguna de estas imágenes se acerca a captar el mundo de la modernidad avanzada, que está mucho más abierto y es más contingente de lo que sugiere cualquiera de ellas, y lo es precisamente *a causa de*, y no a pesar del conocimiento que hemos acumulado sobre nosotros mismos y sobre nuestro entorno material. Es un mundo en el que las oportunidades y los peligros se equilibran de igual modo.

Aquella duda metódica —la duda radical— que paradójicamente estuvo siempre en el origen de las pretensiones de certeza de la Ilustración, queda puesta enteramente de manifiesto. Cuanto más intentemos colonizar el futuro, tanto más probable es que nos depare sorpresas. Esta es la razón por la que la noción de riesgo, tan esencial para las empresas de la modernidad, se mueve en dos niveles⁴. En primer lugar, simplemente parece formar parte de un cálculo esencial, un medio de sellar los límites a medida que se invade el futuro. Desde esta perspectiva, el riesgo es una parte estadística de las operaciones de las compañías de seguros; la misma precisión de estos cálculos del riesgo parece indicar el éxito alcanzado en poner bajo control el futuro.

Existe riesgo en un mundo en el que muchas cosas siguen «dándose por descontadas», incluidas la naturaleza externa y aquellas formas de vida social coordinadas por la tradición. A medida que la socialización humana invade, e incluso «liquida» la naturaleza, y a medida que la tradición se disuelve, aparecen nuevos tipos de incalculabilidad. Consideremos, por ejemplo, el calentamiento global. Muchos expertos consideran que se está produciendo un calentamiento del planeta, y quizá tengan razón. Sin embargo, esta hipótesis es discutida por algunos, y se ha sugerido que la auténtica tendencia, si es que existe alguna, es de signo opuesto, hacia el enfriamiento del clima planetario. Probablemente, lo más que pueda decirse con cierta certeza es que no podemos estar seguros de que el calentamiento global *no* se esté produciendo. Pero esta conclusión condicional no tiene como consecuencia un cálculo preciso de riesgos, sino más bien una

* U. Beck, *Risk Society*, Londres: Sage, 1992.

gama de «escenarios», cuya plausibilidad se verá influida, entre otros factores, por cuántas personas se convenzan de las tesis del calentamiento del clima y tomen medidas basándose en esa convicción. En el mundo social, uno de cuyos componentes esenciales ha llegado a ser la reflexividad institucional, la complejidad de «escenarios» es todavía más acusada.

En el nivel global, por consiguiente, la modernidad se ha hecho experimental. Todos nosotros, lo queramos o no, estamos atrapados en un grandioso experimento, que es obra nuestra —en tanto que agentes humanos— y al mismo tiempo, en un grado imponderable, escapa a nuestro control. No es un experimento en el sentido del laboratorio, porque no gobernamos los resultados dentro de parámetros fijos; es más bien como una aventura peligrosa, en la que todos nosotros tenemos que participar, lo queramos o no.

El grandioso experimento de la modernidad, cuajado de peligros globales, no es en modo alguno lo que los padres de la Ilustración tenían en mente cuando hablaban de la importancia de oponerse a la tradición. Ni tampoco es próximo a lo que Marx concibió; en efecto, hoy podemos hablar, entre otros muchos finales, del final del prometeísmo. «Los seres humanos únicamente se plantean los problemas que pueden resolver»: para nosotros, el principio de Marx se ha convertido en un mero principio de esperanza. El mundo social se ha organizado en gran parte de modo consciente, y la naturaleza se ha configurado conforme a una imagen humana, pero estas circunstancias, al menos en algunos ámbitos, han creado mayores incertidumbres, con consecuencias de un alcance más amplio que nunca.

El experimento global de la modernidad influye en y es influido por la penetración de las instituciones modernas en el tejido de la vida cotidiana. No es solo la comunidad local, sino también rasgos íntimos de la vida personal y del yo los que se entretajan con relaciones de extensión espacio-temporal indefinida⁵. Todos estamos atrapados en *experimentos cotidianos* cuyos resultados, en un sentido genérico, están tan abiertos como los que afectan a la humanidad en su conjunto. Los experimentos cotidianos reflejan el papel cambiante de la tradición y, como también ocurren en el nivel global, deben considerarse en el contexto del *desplazamiento y reapropiación del conocimiento experto* bajo el impacto de la intrusión de sistemas abstractos.

⁵ A. Giddens, *The Transformation of intimacy*, Cambridge: Polity, 1992.

La tecnología, en el sentido general de «técnica», desempeña aquí el papel principal, tanto en el espacio de la tecnología material como en el del conocimiento experto social especializado.

Los experimentos cotidianos afectan a cuestiones muy fundamentales que tienen que ver con el yo y la identidad, pero también implican una multiplicidad de cambios y adaptaciones en la vida cotidiana. Algunos de estos cambios están cuidadosamente documentados en la novela de Nicholson Baker *The Mezzanine* (1990). El libro trata únicamente de unos pocos momentos en el día de una persona que reflexiona activamente sobre las minucias de su entorno vital y sus reacciones frente a él. Se revela una parafernalia de intrusión, ajuste y reajuste, vinculada a un contexto vagamente percibido de agentes globales más amplios. Consideremos el ejemplo de la bandeja de cubitos de hielo:

La bandeja de cubitos de hielo merece una nota histórica. Al principio estaba aquella barcaza de aluminio con una rejilla de plaquitas y un mango que parecía un freno de mano; una mala solución: tenías que poner la rejilla bajo el agua caliente para liberar el hielo del metal. Recuerdo haberlas visto usar, pero yo nunca utilicé ninguna. Luego, de repente, hubo «bandejas», en realidad moldes, de plástico y goma, de diversos diseños: unas producían cubitos* muy pequeños; otras grandes cubitos cuadrados; otras cubitos como botones con forma de bañera. Había sutilezas que uno llegaba a comprender con el tiempo: por ejemplo, los pequeños orificios que perforaban las paredes internas que separaban una celdilla de otra permitían que el nivel de agua se equilibrara. Esto significaba que se podía llenar la bandeja pasando las celdas rápidamente bajo del grifo, lo que era como tocar la armónica, o se podía dar al grifo muy levemente, de modo que cayera una corriente delgada y silenciosa de agua en un chorro, y sosteniendo la bandeja en ángulo, se dejaba que el agua entrara en una sola celda e inundara desde ella las celdas circundantes una a una, llenando gradualmente toda la bandeja. Los orificios intercelulares también eran útiles una vez que la bandeja se congelaba: cuando se retorció para hacer salir los cubitos, se les podía extraer selectivamente uno a uno enganchándolos con una uña por debajo del saliente helado que se había formado en un orificio. Si no podías coger el borde del muñón de un orificio porque la celdilla no se había llenado hasta su nivel» quizá fuera necesario cubrir todos los cubitos excepto uno con las manos y volcar la bandeja, de modo que cayera el único cubito que uno necesitaba. También se podía retorcer la bandeja para liberar todos los cubitos, y tirarlos entonces al aire, como si la bandeja fuera una sartén y estuvieras dando la vuelta a una tortita. Los cubitos saltaban a la vez encima de sus casas individuales como medio centímetro, y la mayoría volvía a caer en su lugar; pero algunos, los más suel-

tos, se elevaban más y muchas veces aterrizaban irregularmente, dejando fuera una esquina fácil de coger; y esos eran los que uno utilizaba para su bebida⁶.

De lo que se trata aquí no es únicamente, y quizá ni siquiera fundamentalmente, de tecnología, sino de procesos más profundos de reforma de la vida cotidiana. Aquí, las tradiciones no parecen desempeñar ya ningún papel; pero esta idea puede ser errónea, como veremos.

Insultar la carne

Entre los !Kung San del desierto de Kalahari, cuando un cazador regresa con éxito de una partida de caza las piezas que ha cobrado son denigradas por el resto de la comunidad, no importa cuán espléndidas puedan ser. La carne conseguida por los cazadores siempre es compartida por todo el grupo, pero en lugar de ser saludada con placer, una caza con éxito se trata con indiferencia o ironía. También se espera del propio cazador que muestre modestia respecto a sus habilidades, y que menosprecie sus logros. Un miembro de los !Kung comenta:

Por ejemplo, un hombre que ha salido a cazar no puede volver y anunciar como un fanfarrón: «¡He cazado una gran pieza en el monte!» Primero, debe sentarse en silencio hasta que yo o algún otro se acerque a su fuego y pregunte: «¿Qué has visto hoy?», y me contestará tranquilamente: «Ay, no valgo para cazar. No he visto nada de nada... bueno, a lo mejor una pieza pequeña.» Entonces sonreiré, porque sabré que ha tenido buena caza.

Los temas paralelos del menosprecio y la modestia siguen desarrollándose cuando la partida sale a recoger la caza y reparte al día siguiente lo que ha cobrado. De regreso a la aldea, los miembros del grupo portador comentarán en voz alta la ineptitud del cazador y la decepción que les provoca:

¿Quieres decir que nos has traído hasta aquí para hacernos regresar con este montón de huesos? Si hubiera sabido que era tan escuálido no habría venido. Y pensar que he perdido un hermoso día a la sombra por esto. Puede que en

⁶ N. Baker, *The Mezzanine*, Cambridge: Granta, 1990, p. 45.

casa tengamos hambre, pero al menos tenemos agua buena y fresca para beber⁷.

El intercambio es de tipo ritual, y sigue normas establecidas: está estrechamente relacionado con otras formas de intercambio ritual en la sociedad !Kung. A primera vista, el insulto a la carne parece el candidato perfecto a la explicación basada en funciones latentes. Es un fragmento de tradición que alimenta esas interpretaciones de las «culturas tradicionales» que entienden la «tradición» desde la perspectiva de concepciones funcionales de solidaridad. Si tales nociones fueran válidas, la tradición podría considerarse esencialmente como un ritual no pensado, necesario para la cohesión de las sociedades más simples. Existe, indudablemente, una perspectiva «funcional» para explicar los insultos a la carne: aunque esto también origina conflictos, puede considerarse como un medio para mantener el igualitarismo en la comunidad (masculina) de los !Kung. El menosprecio ritualizado es un freno a la arrogancia y por tanto al tipo de estratificación que podría desarrollarse si se honrara o recompensara a los mejores cazadores.

Sin embargo, este elemento «funcional» no funciona de hecho de forma mecánica (ni podría hacerlo); los !Kung son muy conscientes de lo que ocurre. Así, como un curandero !Kung señaló a un antropólogo, cuando un hombre realiza muchas cazas, está expuesto a verse a sí mismo como jefe y a considerar al resto del grupo como inferiores a él. Esto es inaceptable, «por lo que siempre hablamos de su carne como de algo carente de valor. De esta manera enfriamos su corazón y le hacemos amable»⁸. La tradición se refiere al ritual y tiene relaciones con la solidaridad social, pero no es la consecuencia mecánica de preceptos aceptados de forma incuestionable.

Para captar qué supone vivir en un orden postradicional tenemos que considerar dos cuestiones: qué es realmente la tradición y cuáles son las características genéricas de una «sociedad tradicional». Ambas nociones se han utilizado generalmente de forma acrítica: en sociología, por el hecho de que no se han utilizado sino como término de comparación para la preocupación fundamental, la modernidad; y en antropología, porque una de las principales implicaciones de la idea de tradición, la repetición, se ha mezclado demasiado frecuentemente con la cohesión. La tradición es, por expresarlo así, como el cemento

⁷ R. B. Lee, *The Dobe !Kung*, Nueva York: Holt, 1984, p. 49.

⁸ *Ibid.*, p. 49.

que mantiene unidos los órdenes sociales premodernos; pero una vez que se rechaza el funcionalismo, deja de estar claro qué da su capacidad cohesiva al cemento. No existe ninguna conexión necesaria entre la repetición y la cohesión social, y el carácter repetitivo de la tradición es algo que ha de explicarse, no de asumirse sin más⁹.

La repetición significa tiempo —algunos dirían que *es* tiempo— y la tradición está de alguna manera relacionada con el control del tiempo. La tradición, podría decirse, es una orientación hacia el pasado, de tal modo que el pasado tiene una poderosa influencia o, por expresarlo de forma más precisa, se le otorga una poderosa influencia sobre el presente. Sin embargo, está claro, al menos en cierto sentido, que la tradición también se refiere al futuro, puesto que las prácticas establecidas se utilizan como modo de organizar el tiempo futuro. El futuro se configura sin la necesidad de delimitarlo como un territorio separado. La repetición, de un modo que es necesario examinar, trata de hacer regresar el futuro al pasado, al tiempo que también recurre al pasado para reconstruir el futuro.

La tradición, afirma Edward Shils, siempre está cambiando¹⁰; pero hay *algo* en la noción de tradición que presupone permanencia; si es tradicional, una creencia o una práctica tiene una integridad o continuidad que resiste los embates del cambio. Las tradiciones tienen un carácter orgánico: se desarrollan y maduran, o se debilitan y «mueren». La integridad o *autenticidad* de una tradición, por consiguiente, es más importante a la hora de definirla como tradición que el tiempo que perdura. Es notable que sólo las sociedades con escritura —que en realidad, a consecuencia de ella, se han hecho menos «tradicionales»— suelen /tener algún tipo *Reprueba* de que elementos de la tradición han perdurado a lo largo de períodos muy largos. Los antropólogos casi siempre han considerado las culturas orales sumamente tradicionales, pero la naturaleza del caso determina que no haya forma de corroborar que las «prácticas tradicionales» que ellos observan han existido siquiera a lo largo de varias generaciones; nadie sabe, por ejemplo, durante cuánto tiempo ha estado en vigor la práctica de insultar la carne de los !Kung.

Yo entenderé la «tradición» del siguiente modo. Para mí, la tradición está relacionada con la memoria, específicamente con ese tipo de

⁹ P. Boyer, *Traditions as Truth and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

¹⁰ E. Shils, *Tradition*, Londres: Faber, 1981.

memoria que Maurice Halbwachs denomina «memoria colectiva»; implica el ritual, y está ligada a lo que denominaré la *noción formular de verdad*; tiene «guardianes», y a diferencia de la costumbre, posee un carácter vinculante que combina un contenido moral y emocional.

La memoria, al igual que la tradición —en uno u otro sentido— se refiere a la organización del pasado en relación al presente. Podríamos pensar, sostiene Halbwachs, que tal conservación se deriva simplemente de la existencia de estados psíquicos inconscientes. Existen huellas, registradas en el cerebro, que hacen posible que estos estados sean llamados a la conciencia. Desde este punto de vista, «el pasado queda en ruinas», pero «solo desaparece en apariencia», porque continúa existiendo en el inconsciente¹¹.

Halbwachs rechaza tal idea; el pasado no es preservado, sino continuamente reconstruido sobre la base del presente. Tal reconstrucción es parcialmente individual, pero de un modo más fundamental es *social* o colectiva. Al desarrollar este argumento, Halbwachs ofrece un interesante análisis de los sueños. Los sueños son, en efecto, lo que el significado sería sin sus marcos sociales organizativos: un compuesto de fragmentos inconexos y de extrañas secuencias. Las imágenes se mantienen como «materias en bruto» que se combinan entre sí de formas excéntricas.

La memoria es, por tanto, un proceso activo y social que no puede identificarse con el mero recuerdo¹². Reproducimos continuamente memorias de acontecimientos o estados pasados, y estas repeticiones confieren continuidad a la experiencia. Si en las culturas orales los mayores son los depositarios (y por tanto, frecuentemente también los guardianes) de las tradiciones, no es solo porque ellos las hayan absorbido antes que los demás, sino porque tienen el ocio suficiente para identificar los detalles de estas tradiciones en interacción con otros de su misma edad y de enseñarlos a los jóvenes. Por consiguiente, podemos decir que la tradición es un *medio de organización de la memoria colectiva*. No puede haber una tradición privada del mismo modo que no puede haber un lenguaje privado. La «integridad» de la tradición se deriva no del mero hecho de la persistencia a lo largo del tiempo, sino del «trabajo» continuado de interpretación

¹¹ M. Halbwachs, *The Social Frameworks of Memory*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 39.

¹² Cfr. A. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity, 1984, pp. 45-51.

que se lleva a cabo para identificar los vínculos que unen el presente al pasado.

Generalmente, la tradición implica el ritual. ¿Por qué? Puede considerarse que los aspectos tradicionales de la tradición son simplemente parte de su carácter «inconsciente», automático. Pero si las ideas que he sugerido hasta el momento son correctas, la tradición es necesariamente activa e interpretativa. Podemos postular que el ritual es básico para los marcos sociales que dan integridad a las tradiciones; el ritual es una forma práctica de garantizar la preservación. La memoria colectiva, como insiste Halbwachs, está orientada a las prácticas sociales. Podemos percibir cómo funciona esto si no consideramos únicamente el contraste entre memoria y sueño, sino la actividad «intermedia» del sueño diurno o ensoñación. Las ensoñaciones significan que un individuo se desliga de las exigencias de la vida cotidiana y deja a su mente en libertad de vagar. En contraste, la continuidad de la práctica —en sí misma activamente organizada— es lo que hila las actividades de hoy con las de ayer y las del año pasado. El ritual conecta firmemente la reconstrucción continua del pasado con la acción práctica, y puede considerarse que funciona así.

El ritual integra la tradición en la práctica, pero es importante tener en cuenta que también tiende a ser separado más o menos claramente de las tareas pragmáticas de la actividad cotidiana. Insultar a la carne es un procedimiento ritualizado, y así lo entienden los participantes. Un insulto ritual es diferente de un insulto real porque carece de significado denotativo; es un uso «no expresivo» del lenguaje. Esta consecuencia «aisladora» del ritual es crucial porque contribuye a dar a las creencias, prácticas y objetos rituales una autonomía temporal de la que pueden carecer actividades más profanas.

Como ocurre con todos los demás aspectos de la tradición, es preciso interpretar el ritual; pero tal interpretación generalmente no está en manos del individuo lego. Aquí tenemos que establecer una relación entre los *guardianes* de la tradición y las verdades, que contienen o revelan esas tradiciones. La tradición implica la «verdad formular», a la que solo ciertas personas tienen pleno acceso. La verdad formular no depende de propiedades referenciales del lenguaje, sino más bien de lo opuesto: el lenguaje ritual es performativo, y en ocasiones puede contener palabras o prácticas que los hablantes y oyentes apenas consiguen entender. El idioma ritual es un mecanismo de la verdad a causa y no a pesar de su naturaleza formular. El discurso ritual es un tipo de discurso respecto al cual no tiene sentido estar en

desacuerdo o contradecirlo; y en este sentido contiene un instrumento poderoso para reducir la posibilidad de disenso. Sin duda, esto es esencial para su carácter coactivo.

La verdad formular es una atribución de eficacia causal al ritual; se aplican criterios de verdad a los acontecimientos causados, no al contenido proposicional de lo dicho¹³. Los guardianes, sean los ancianos, curanderos, magos o funcionarios religiosos, tienen la importancia que tienen en la tradición porque se cree que son los agentes o mediadores esenciales de sus poderes causales. Existen traficantes de misterio, pero sus habilidades arcanas se derivan más de su implicación en el poder causal de la tradición que de su dominio de cualquier cuerpo de conocimiento secreto o esotérico. Entre los !Kung, los ancianos son los principales guardianes de la tradición del grupo. Los insultos a la carne pueden «entenderse racionalmente» en función de sus consecuencias para la colectividad, pero derivan su poder persuasivo de sus relaciones con otros rituales y creencias que controlan los ancianos o los especialistas religiosos.

Los guardianes de la tradición podrían parecer equivalentes a los expertos de las sociedades modernas, los proveedores de los sistemas abstractos cuyo impacto en la vida cotidiana registra Nicholson Baker. La diferencia entre ambos, sin embargo, es nítida. Los guardianes no son expertos, y las cualidades arcanas a las que tienen acceso no son, en su mayor parte, comunicables al lego. En palabras de Pascal Boyer, «un especialista tradicional no es alguien que tenga una imagen adecuada de cierta realidad en su mente, sino alguien cuyas manifestaciones puedan estar, en ciertos contextos, directamente determinadas por la realidad en cuestión»¹⁴.

La característica primordial del guardián es su rango en el orden tradicional, y no su «competencia». El conocimiento y las capacidades que posee el experto pueden parecer misteriosas para el lego; pero, en principio, cualquiera puede adquirir ese conocimiento y esas capacidades si se dedica a lograrlos.

Finalmente, todas las tradiciones tienen un contenido normativo o moral, lo que les dota de carácter vinculante¹⁵. Su naturaleza moral está estrechamente relacionada con los procesos interpretativos por

¹³ Boyer, *Traditions as Truth and Communication*, capítulo 5.

¹⁴ *Ibid.*, p. 112.

¹⁵ Shils afirma que existen «tradiciones fácticas» sin contenido normativo. Para mí, estas se incluyen en la categoría de costumbres. Shils, *Tradition*, pp. 23-5.

medio de los cuales se vinculan el presente y el pasado. La tradición no solo representa lo que «se hace» en una sociedad, sino también lo que «debería hacerse». De esto no se sigue, por supuesto, que los componentes normativos de la tradición estén necesariamente puestos de manifiesto. La mayoría no lo están: se interpretan dentro de las actividades o directivas de los guardianes. Puede inferirse que la tradición tiene el arraigo que tiene porque su carácter moral ofrece un cierto grado de seguridad ontológica a quienes se adhieren a ella. Sus puntales psíquicos son de tipo afectivo. Generalmente, existen cuantiosas inversiones emocionales en la tradición, si bien son de tipo indirecto, no directo; provienen de los mecanismos de control de la ansiedad que proporcionan los modos tradicionales de acción y creencia.

Esto por lo que respecta a una conceptualización inicial de la tradición. Sigue sin resolverse el problema de qué es una «sociedad tradicional». No pretendo tratar aquí por extenso este tema, aunque volveré a él más tarde. Una sociedad tradicional es, de modo inevitable, un tipo de sociedad en la que la tradición, tal como se ha definido arriba, tiene un papel dominante; pero esto difícilmente bastará. La tradición, puede decirse, es más relevante cuando no se entiende como tal. Parece que la mayoría de las culturas pequeñas carece de una palabra específica para «tradición», y no es difícil ver por qué: la tradición es demasiado omnipresente como para distinguirse de otras actitudes o formas de conducta. Esta situación tiende a ser particularmente característica en las culturas orales. Un rasgo distintivo de la cultura oral es, obviamente, que las comunicaciones no pueden efectuarse sin un hablante identificable; como es patente, esta circunstancia conduce por sí sola a versiones formularias de verdad. La aparición de la escritura crea la hermenéutica: la «interpretación», que es en primer lugar en gran medida escritural, adopta un nuevo significado. La tradición se conoce entonces como algo distintivo y potencialmente plural. Todas las civilizaciones premodernas, sin embargo, no han dejado de estar completamente embebidas de uno u otro tipo de tradición.

Si planteamos la cuestión «¿de qué modos se han destradicionalizado las sociedades modernas?», la táctica más obvia a la hora de responder sería observar formas específicas de símbolo y ritual, y considerar hasta qué punto constituyen «tradiciones». Sin embargo, pospondré la respuesta a esta pregunta, y por el momento reorientaré la discusión de forma bastante diferente. La tradición es repetición, y

presupone un tipo de verdad antitética a la del «examen racional»; en estos aspectos tiene facetas compartidas con la psicología de la compulsión.

La repetición como neurosis: la cuestión de la adicción

El problema de la compulsión se encuentra en el origen de la moderna psicoterapia. Según un libro de autoterapia práctica, las experiencias vitales de un individuo «son un registro»: en nuestras actividades presentes constantemente —y de forma en gran parte inconsciente— recapitulamos el pasado. La influencia del pasado sobre el presente es sobre todo de tipo emocional, una cuestión de «sentimientos»:

Pueden existir razones en dos «sitios» simultáneamente. Uno puede estar físicamente presente con alguien aquí y ahora, pero su mente puede estar alejada kilómetros y años. Uno de nuestros problemas en las relaciones es que «algo» nos aleja del presente y no estamos con quien estábamos. Estas experiencias registradas y los sentimientos asociadas a ellas pueden revivirse hoy de forma tan viva como cuando ocurrieron, y proporcionan muchos de los datos que determinan la naturaleza de las relaciones actuales. Los acontecimientos del presente pueden replicar una antigua experiencia, y no solo recordamos cómo sentimos, sino que sentimos del mismo modo. No solo recordamos el pasado, sino que lo revivimos. ¡Estamos allí! Y mucho de lo que revivimos no lo recordamos.¹⁶

compulsión, en su sentido más amplio, es la incapacidad para escapar del pasado. El individuo, que se cree autónomo, representa un destino subrepticio. Los conceptos de destino siempre han estado estrechamente vinculados a la tradición, y no es sorprendente que Freud estuviera preocupado por el destino. «El *Edipo rey*», observa,

es una tragedia del destino. Su efecto trágico depende del conflicto entre la todopoderosa voluntad de los dioses y los vanos esfuerzos de los seres humanos amenazados de desastre. La resignación a la voluntad divina, y la percepción de la propia falta de importancia, son las lecciones que se supone que debe extraer de la obra el espectador, profundamente conmovido.

A. y T. Harris, *Staying OK*, Londres: Pan, 1985, p. 19.

«El oráculo ha lanzado la misma maldición sobre nosotros»¹⁷, prosigue, pero en nuestro caso es posible escapar. Desde Freud, el dilema de la condición moderna se ha considerado que estriba en superar la «programación» incorporada en nuestra vida anterior.

Como es sabido, Freud se ocupó ampliamente de los sueños, «el camino real hacia el inconsciente». La teoría de los sueños de Freud puede o no ser válida en sus propios términos, pero merece la pena considerar su relación con las ideas de Halbwachs. Tanto para Halbwachs como para Freud, los sueños son recuerdos exentos del contexto social de la acción. Permítaseme contextualizar históricamente este punto de vista. En la época en la que Freud escribió, las tradiciones de la vida cotidiana comenzaba a resquebrajarse bajo el impacto de la modernidad. La tradición proporcionaba los marcos estabilizadores que integraban las huellas del recuerdo en una memoria coherente. A medida que la tradición se disuelve, puede especularse con que la «huella del recuerdo» queda expuesta más al desnudo y es más problemática respecto a la construcción de la identidad y el significado de las normas sociales. A partir de ese momento, la reconstrucción del pasado que proporcionaba la tradición deviene una responsabilidad —incluso una exigencia— más acusadamente individual.

Como buen especialista médico, la intención de Freud era curar neurosis; lo que en realidad descubrió, sin embargo, fue el reflujo emocional de una cultura tradicional en desintegración. La vida emocional de la civilización moderna estaba en lo esencial excluida de la filosofía de la Ilustración, y era ajena a aquellas empresas científicas y tecnológicas tan importantes para los efectos iluminadores de la modernidad. La ciencia, y más en general la «razón», iban a sustituir los preceptos supuestamente no pensantes de la tradición y la costumbre. Y, en cierto sentido, así resultó ser: las perspectivas cognitivas fueron, en efecto, reconfiguradas de forma muy sustancial y drástica. El elenco emocional de la tradición, sin embargo, quedó más o menos intacto.¹⁸

El pensamiento de Freud, por supuesto, está abierto a ser interpretado en los términos de la Ilustración. Desde este punto de vista, la importancia de Freud es que descubrió una «vía de desarrollo» psicológica análoga a la de las instituciones sociales de la modernidad. La «dogmática» del inconsciente podría disolverse y sustituirse por la

¹⁷S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, Londres: Hogarth, 1951. ¹⁸Giddens, *The Transformation of Intimacy*.

autoconciencia verídica; en las celebradas y quizá ominosas palabras de Freud: «donde estaba el id deberá estar el ego». Algunos, que albergan más sospechas respecto a las pretensiones de la Ilustración, ven a Freud de forma bastante opuesta. Freud nos muestra, sostiene, que la civilización moderna nunca podrá sobreponerse a esas fuerzas oscuras que acechan en el inconsciente. Y, en efecto, la propia línea de desarrollo intelectual de Freud parece desviarse de la primera concepción hacia la segunda a medida que progresa su carrera.

Sin embargo, quizá ninguna de estas perspectivas sea la forma más eficaz de considerar las cosas. Freud trataba con un orden social, no solo con un orden psicológico; estaba interesado por un universo social de creencia y acción en un momento en el que, en ámbitos que afectaban directamente a la autoidentidad, la *tradicón estaba empezando a convertirse en compulsión*. La compulsión, y no el inconsciente como tal, resultaba ser la otra cara de la «revolución cognitiva» de la modernidad.

Las investigaciones y empeños terapéuticos concretos de Freud —a diferencia de la mayoría de sus escritos— se concentraban en los problemas emocionales de las mujeres en tanto que mediados por el cuerpo. Sin embargo, la compulsión oculta de la modernidad también era manifiesta —aunque de modo distinto— en el ámbito público* ¿Qué es la discusión weberiana de la ética protestante sino un análisis de la naturaleza obsesiva de la modernidad? Los sufrimientos emocionales de las mujeres, por supuesto, no tienen lugar en el estudio de Weber, así como tampoco las vidas privadas o sexuales de los representantes del espíritu empresarial. Es como si estas cosas no tuvieran efecto alguno en el comportamiento o la motivación de los industriales: una escisión conceptual que reflejaba una división real en las vidas de hombres y mujeres.

La obra de Weber trata de forma bastante explícita de la transición de la tradición a la modernidad, aunque no lo expresa en estos términos. Las creencias y prácticas religiosas, como otras actividades tradicionales, tienden a fundir moralidad y emoción. Como pone de manifiesto Weber, tienen una base motivacional adecuada y visible. Del mismo modo que podemos entender con bastante facilidad el deseo de acumular riqueza en el mundo tradicional, donde se utiliza para cultivar prerrogativas distintivas, también podemos hacer inteligible el ascetismo religioso y su naturaleza compulsiva. El ascetismo hindú, por ejemplo, aspira a superar los trabajos del mundo y a entrar en un estado de devoción religioso.

El ascetismo compulsivo del empresario no tiene orígenes tan obvios incluso aunque, de un modo igualmente obvio, se encuentre inspirado por la pasión y la convicción. El punto de vista del capitalista, afirma Weber, parece al observador no moderno «incomprensible y misterioso, indigno y despreciable. Que alguien sea capaz de convertir en el único propósito del trabajo de su vida bajar a la tumba con una gran carga material de dinero y bienes le parece explicable únicamente como el producto de un instinto perverso, de la *auri sacra fames*»¹⁹. El propio Weber compartía esta actitud análoga al desprecio a pesar de su clarificación del enigma intelectual planteado por el espíritu capitalista. Dado que el cumplimiento de la vocación del empresario «no puede relacionarse directamente con los valores espirituales y culturales más elevados» ni es el resultado de la restricción puramente económica, «el individuo generalmente abandona el intento de justificarlo en absoluto»; expresándolo con la célebre frase de Goethe: «Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón: esta nulidad imagina que ha alcanzado un grado de civilización jamás logrado»²⁰.

Lo que Weber denomina «tradicionalismo económico» es en su opinión característico de la mayor parte de la actividad económica de las civilizaciones premodernas. El tradicionalismo económico reconoce con bastante frecuencia la ganancia material como un motivo legítimo, pero siempre lo basa en una moralidad más amplia que suele incluir una noción de exceso. Esto era igualmente aplicable al luteranismo como a todas las variedades de puritanismo. Lutero, por ejemplo, entendía el trabajo como una vocación de la forma tradicional, como parte de un orden histórico objetivo de las cosas gobernado por Dios²¹. La persecución obsesiva de la gracia divina ha constituido parte de muchas religiones, pero el luteranismo preservaba en alguna medida aquella actitud relativamente relajada respecto a la vida cotidiana característica del catolicismo no monástico. El puritanismo es más compulsivo. Se situaba en un plano de antagonismo respecto a la mayoría de las formas de tradicionalismo, y eliminó más o menos el ritual de la esfera religiosa; de igual modo, también era hostil a todos los tipos de cultura sensual.

¹⁹ M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres: Allen & Unwin, 1976, p. 72.

²⁰ *Ibid.*, p. 182.

²¹ *Ibid.*, pp. 84-6.

Es tentador vincular la discusión weberiana del ascetismo puritano a la represión psicológica, y muchos lo han hecho. Podría parecer que el puritanismo —y, por consiguiente, el capitalismo en un sistema económico— maximiza la autonegación. La persecución de la ganancia material por parte del empresario, después de todo, es acompañada de un estilo frugal de vida y del horror al hedonismo. De hecho, algunos comentaristas han sugerido que han existido dos fases en el desarrollo de las instituciones modernas a lo largo de los tres últimos siglos, aproximadamente. La primera se caracterizaba por el predominio de la disciplina y la represión, la segunda por una irrupción de hedonismo, vinculada quizá al surgimiento de la sociedad de consumo²¹. Sin embargo, podríamos interpretar las implicaciones de la obra de Weber de forma bastante distinta. El núcleo del espíritu capitalista no era tanto su ética de la negación como su *urgencia motivacional*, despojada de los marcos tradicionales que habían conectado el esfuerzo con la moralidad.

El capitalista, por expresarlo de ese modo, estaba predispuesto a la repetición sin saber demasiado bien —una vez que la ética religiosa tradicional había sido descartada— por qué él, u otros, tenía que dar vueltas a esa noria infinita. Existía una motivación positiva, sin embargo: el éxito aportaba placer y no dolor. El hedonismo se distingue del placer disfrutado de un modo muy parecido a como el esfuerzo del empresario se distingue del tradicionalismo económico. En otras palabras, casi por definición también es obsesivo: esta es la razón por la que está mucho más estrechamente relacionado de lo que a primera vista podría parecer con los rasgos a los que Weber prestó una atención preferente.

La modernidad como compulsión: ¿qué significa esto y cuáles son sus implicaciones? Aunque es preciso especificar con mayor detalles los nexos, al igual que con Freud estamos hablando aquí de una *pulsión emocional a la repetición*, que es en gran parte o inconsciente o escasamente entendida por el individuo concernido. El pasado perdura, pero en lugar de ser activamente reconstruido tal como lo hacía la tradición, tiende a dominar la acción de forma cuasi causal. La compulsión, cuando es socialmente generalizada, es de hecho *tradición sin tradicionalismo*: la repetición que traba la autonomía en lugar de potenciarla.

²² Vid., por ejemplo, D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londres: Heinemann, 1979.

Freud hablaba de obsesión o compulsión; hoy hablamos generalmente de adicciones. La diferencia terminológica es importante. Comparemos el individuo anoréxico con el empresario de Weber. Cada uno es impulsado por un ascetismo intramundano. La anorexia, sin embargo, se considera una patología, y (al menos por el momento) generalmente se concentra en las mujeres jóvenes. Parece extraño a primera vista considerar la anorexia como una adicción, puesto que parece una forma de autonegación más que de «estar enganchado» a sustancias que proporcionan placer. A este respecto, sin embargo, no hay diferencia del espíritu del capitalista, y es válida la observación que realizamos a propósito del hedonismo. En un mundo en el que uno puede ser adicto a cualquier cosa (drogas, alcohol, café, pero también al trabajo, ejercicio, deporte, cine, sexo o amor) la anorexia se encuentra entre otras adicciones relacionadas con la alimentación.

Se ha afirmado que la adicción «es algo respecto a lo cual sentimos que tenemos que mentir»²³. Es, podría decirse, una repetición que ha perdido sus nexos con la «verdad» de la tradición; sus orígenes son oscuros para el individuo concernido, aunque este también puede mentir a otros. De este modo, los alcohólicos frecuentemente ocultan su adicción incluso a quienes les son más cercanos, lo que forma parte del hecho de que se lo niegan a ellos mismos. La adicción, afirma el autor (un terapeuta) citado más arriba, «nos mantiene fuera de contacto con nosotros (con nuestros propios procesos vitales, sentimientos, moralidad, conciencia)»; el individuo también tiende a establecer relaciones no libres, sino obsesivas. Las «adicciones ingestivas» (a los alimentos o a las sustancias químicas) pueden tener una base psicológica, pero la adicción es fundamentalmente un fenómeno social y psicológico y no fisiológico. Así, en el ámbito del alcoholismo, un síntoma bien conocido es el del «borracho seco», una persona que manifiesta la mayoría de los rasgos del alcohólico pero sin recurrir a la sustancia química. Muchas personas, al menos durante algún tiempo, manifiestan una mayor compulsividad en sus pautas de conducta después de renunciar al alcohol²⁴.

¿Por qué yuxtaponer adicción y tradición? Hay dos razones. Una es para centrarnos en las características compulsivas de la tradición

²³ A. W. Schaeff, *Codependence: Misunderstood, Mistreated*, Nueva York: Harper, 1986, p. 21.

²⁴ *Ibid.*, pp. 25-6.

como tal, una cuestión a la que volveré más adelante. La otra, más importante en este momento, es porque la cuestión de la adicción proporciona una ilustración inicial de las características del orden pos tradicional. En las sociedades premodernas, la tradición y rutina-rización de la conducta cotidiana están estrechamente vinculadas entre sí. En las sociedades postradicionales, por contraste, la rutinarización deviene vacía a no ser que esté orientada por procesos de reflexividad institucional. No hay ninguna lógica, ni autenticidad moral, en el hecho de hacer hoy lo que hicimos ayer; sin embargo, estas cosas son la esencia misma de la tradición. El que hoy podamos hacernos adictos a cualquier cosa —a cualquier aspecto del estilo de vida— indica hasta qué punto es comprensiva la disolución de la tradición (deberíamos añadir, y esto no es tan paradójico como parece, «en su forma tradicional»). El avance de la adicción es un rasgo sustantivamente, significativo del universo social postmoderno, pero también un «síntoma negativo» del proceso mismo de destradicionalización de la sociedad.

Los consejeros familiares y matrimoniales en ocasiones utilizan «genogramas» para ayudar a los individuos a convivir o a separarse. Un genograma se parece mucho al mapa de linajes de una cultura tradicional que traza un antropólogo, salvo que se concentra en las emociones. El genograma remonta, hasta las generaciones de los padres y abuelos, las vinculaciones emocionales de, digamos, los compañeros de matrimonio. Un genograma supuestamente nos permite ver cómo la vida emocional de los individuos actuales recapitula la de las pasadas generaciones y proporciona la posibilidad de escapar fructíferamente de su «herencia».

Un terapeuta, escribiendo sobre su experiencia con genogramas, afirma: «Llegué a constatar, una y otra vez, con qué tenacidad el pasado busca su expresión en el presente»²⁵. La mayoría de los nexos implicados son, una vez más, emocionales e inconscientes. Consideremos el caso de Tom y Laura, descrito por Maggie Scarf²⁶. Scarf empezó a construir un genograma de la pareja preguntando primero de todo qué era lo que atraía al uno del otro. Tom era una persona que guardaba sus emociones para sí mismo, y creía que esta autosuficiencia era una de las cosas que Laura inicialmente encontró atractiva en

M. Scarf, *Intimate Partners*, Nueva York: Aullantine, 1987, p. 42.
Ibid. Las citas subsiguientes proceden de esa fuente.

él Sin embargo, las ideas de Laura sobre la relación enfatizaba la «sinceridad», la «franqueza» y «hacerse vulnerable». «Es como si cada uno de ellos», afirma Scarf, «hubiera encontrado en el otro un aspecto de algo que echara en falta en su propio ser interno.» Cada uno había reconocido inconscientemente una necesidad complementaria en el otro: el uno de comunicación emocional, el otro de independencia de espíritu.

Muchas veces, los análisis familiares desvelan la repetición como sorprendentemente literal. Así, por ejemplo, una mujer cuya niñez se vio afectada por el hecho de que su padre era un alcohólico se casa con un hombre que también resulta ser un alcohólico; quizá se divorcie de él más tarde, aunque solo para repetir una pauta similar. Más comúnmente, el «modo de ser con el otro» reproduce lo que se ha transmitido desde el contexto familiar de la niñez. Como en el caso de la tradición, no se trata aquí de un proceso pasivo, sino de una actividad de recreación activa, si bien principalmente inconsciente. Scarf observa:

En mayor o menor grado, cuando alcanzamos el *status* adulto la mayoría de nosotros no deja detrás de sí las cosas de la niñez. En el propio proceso de elegir nuestros compañeros, y de ser elegidos —y por tanto, en elaborar en nuestras vidas pasadas e independientes la vida que creamos juntos— estamos profundamente influidos por las formas de ser que hemos observado y aprendido muy tempranamente en la vida, y que vivimos en el interior de nuestra mente. El hecho de que pueda haber *otras opciones*, otros sistemas de ser en una relación íntima, frecuentemente no se nos ocurre, porque no comprendemos que *estamos* funcionando dentro de un sistema, un sistema interiorizado en nuestras familias originales. Lo que ha sido y lo que conocemos parece ser «la forma de ser del mundo»; es la realidad misma.

La repetición es el modo de permanecer en «el único mundo que conocemos», un medio de evitar exponernos a valores o formas de vida «extraños». Los padres de Laura habían tenido matrimonios anteriores, pero ella no lo supo hasta pasados los veinte años. El descubrimiento fue traumático; sintió que la habían estado engañando. Aunque superficialmente era una persona extrovertida, mantenía una actitud de reserva interior. En su relación con su marido parecía desear una cercanía e integridad completas, pero en realidad tenían un «acuerdo» inconsciente. Cuando ella buscaba la cercanía, él reaccionaba afirmando su autonomía. Ella dependía de él para preservar una distancia necesaria entre ambos, en tanto que ella expresaba de forma pública las emociones de un modo que él no podía hacerlo. El consi-

deraba su propio deseo de cercanía emocional a ella como necesidad *de ella*, puesto que él parecía emocionalmente autosuficiente.

Remontándose a las relaciones entre sus padres y abuelos, salieron a la luz formas de simbiosis semejantes, así como numerosas similitudes de otro tipo. Ambos habían tenido padres bastante «viejos», al principio de la cuarentena cuando sus hijos nacieron. Ambos tenían un progenitor que había sufrido regularmente de depresión. Estos rasgos también se remontaban a una generación anterior. Las relaciones entre sus padres «invertían» sus propias relaciones, pero de otras formas eran paralelas a ellas. La madre de Tom era la depresiva en su familia, mientras que en el caso de Laura era su padre. Tom se había convertido en alguien que veía las cosas desde fuera, en un «observador» de su familia, donde ni el conflicto ni la proximidad entre sus padres era abiertamente reconocida; Laura se sentía inclinada a expresar emociones que revertían a ella durante las escenas familiares.

No me importa aquí cuán esclarecedor pueda ser el análisis de la pareja por el terapeuta, ni siquiera cuál pueda ser la validez de los ge-nogramas como representaciones del pasado. En lo que concierne a la sociedad tradicional, lo que interesa es lo que denominaré el proceso de *excavación* implicado. La «excavación», como en una búsqueda arqueológica, es una investigación, y es también un vaciamiento. Se desentierran huesos antiguos, y se establecen sus relaciones mutuas, pero también son exhumados y se vacía el yacimiento, lo que supone cavar profundamente en un intento de limpiar los residuos del pasado.

Los factores implicados son múltiples: en primer lugar, como hemos mencionado, el pasado se convierte en inercia emocional cuando la tradición se atenúa. En segundo lugar, el pasado, como en las sociedades premodernas, no puede ser simplemente suprimido (aunque ciertos mecanismos psicológicos tienen ese efecto), sino que debe ser reconstruido en el presente. En tercer lugar, el proyecto reflexivo del yo, una característica básica de la vida cotidiana en un mundo post-tradicional, depende de un grado significativo de autonomía emocional. En cuarto lugar, la relación personal post-tradicional prototípica —la relación pura— depende de la intimidad de una manera que no es generalmente característica de los contextos premodernos de interacción social²⁷. La sucesión de las generaciones queda despojada de la importancia crucial que tenía en los órdenes premodernos, como uno

²⁷ A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity, 1991.

de los medios principales para la transmisión de símbolos y prácticas tradicionales.

Elecciones y decisiones

Voy a desarrollar un poco más el tema de la terapia. Las obras sobre terapia casi siempre enfatizan la cuestión de la elección. La elección, obviamente, es algo que tiene que ver con la colonización del futuro en relación con el pasado, y es la faceta positiva de la asimilación de las emociones inerciales que quedan de experiencias pasadas. «¿Qué eres y qué deseas?»: esa pregunta parece el no va más del espacioso individualismo. Sin embargo, hay algo más interesante que esta asimilación, que es esencialmente una forma de ver el mundo social.

Lo que sigue no es más que un pequeño ejemplo de una lista muy larga de «elecciones» que ofrece un autor:

Con quién pasas la mayor parte del tiempo
 Cuáles son tus comidas favoritas
 Tu postura
 Cuanto sonríes
 Cuánto trasnochas
 Si fumas o no
 Sí cotilleas o no
 A quién admiras más
 Cuan tranquilo eres
 Cómo pasas las vacaciones
 Cuántas veces sientes lástima de ti mismo
 Cuánto te preocupas
 Cuánta paciencia tienes
 Cuan feliz eres
 Con quién hablas cuando tienes un problema
 Si desayunas o no
 En qué piensas justo antes de dormirte por la noche²⁸

En contextos post-tradicionales, no tenemos más elección que elegir cómo ser y cómo actuar. Desde esta perspectiva, incluso las adic-

²⁸ S. Helmstetter, *Choices*, Nueva York: Product Books, pp. 100-3. Esta es una selección de lo que en el original es una lista de 100 opciones cotidianas.

ciones son elecciones: son modos de hacerse cargo de la multiplicidad de posibilidades que ofrece casi cualquier aspecto de la vida cotidiana cuando se mira de la forma apropiada. El terapeuta aconseja:

Consideremos qué podemos hacer, comenzando en cualquier momento que uno elija, realizando elecciones conscientes, *activas*, cada vez que se presenta la oportunidad. Lo que hagamos con estas elecciones (y muchas otras elecciones como estas) es lo que determinará siempre no solo lo bien que funcionará cada día, sino cuánto éxito tendremos en cualquier cosa que hagamos²⁹.

La lógica es impecable, puesto que la elección activa sin duda produce, o es, autonomía. ¿Por qué, entonces, rechina un tanto el con- ; sejo? Una razón podría ser una objeción tomada del psicoanálisis clásico. Las elecciones son bloqueadas, o programadas, por emociones inconscientes, que no pueden eliminarse relacionando un número in-³. definido de «opciones». Dependiendo de cuan fijas se supongan las características inconscientes, podría considerarse que el genograma de una persona establece límites claros a las opciones factibles. Por consiguiente, ver la vida cotidiana como una amalgama de elecciones libres contradice la realidad psicológica. Otra razón podría ser la ine-vitabilidad de la rutinización. La vida cotidiana sería imposible si no estableciéramos rutinas, pero ni siquiera las rutinas que no son más que meros hábitos pueden ser enteramente opcionales: no serían rutinas si no las consideráramos «incuestionables», al menos durante períodos prolongados de tiempo.

Hay una tercera razón, sin embargo, que tiene que ver (con la constrictión y el poder. Las elecciones constitutivas de las opciones de estilos de vida muchas veces están limitadas por factores que se escapan al individuo o a los individuos a los que afectan. Los experimentos cotidianos, tal como los he descrito anteriormente, son formas de manejar opciones, y en este sentido son, ciertamente, «activos». No obstante, la naturaleza de las opciones en cuestión es claramente variable. Considérese el ejemplo de los cubitos de hielo. Los cambios tecnológicos que afectan a la vida de las personas son el resultado de la intrusión de sistemas abstractos en cuyo carácter pueden influir pero al que no pueden determinar. Los cambios en el diseño de las bandejas de cubitos de hielo responden de algún modo a las demandas del consumidor; sin embargo, el diseño de las bandejas,

» Ibid., p. 104.

y su construcción, están controlados por grandes corporaciones industriales muy alejadas del control del individuo ajeno a ellas.

Al abordar la cuestión del orden postradicional, por tanto, tenemos que establecer una distinción entre *elecciones* y *decisiones*. Muchas de nuestras actividades cotidianas se han abierto a la elección o, más bien, como he expuesto anteriormente, la elección se ha hecho obligatoria. Esta es una tesis sustantiva sobre la vida cotidiana actual. Desde un punto de vista analítico, es más preciso decir que todas las áreas de la actividad social han llegado a estar gobernadas por decisiones; muchas veces, aunque no de forma universal, decisiones que se llevan a efecto sobre la base de pretensiones de conocimiento experto de uno u otro tipo. *Quién* toma esas decisiones, y *cómo*, es fundamentalmente una cuestión de poder. Una decisión, por supuesto, es siempre una elección de alguien, y en general todas las elecciones, incluso las que toman los más empobrecidos o aparentemente carentes de poder, repercuten sobre las relaciones de poder preexistentes. Por lo tanto, la apertura de la vida social a la toma de decisiones no debería identificarse *ipso facto* con el pluralismo. Los ejemplos son numerosos, y abarcan todo el espectro de la actividad social, desde características banales de la vida cotidiana hasta los sistemas globales.

La naturaleza y la tradición como complementarias

En lo tocante a la progresión de la toma de decisiones, percibimos un paralelismo directo entre tradición y naturaleza, un paralelismo muy importante. En las sociedades premodernas, la tradición proporcionaba un horizonte de acción relativamente fijo. La tradición, como se ha enfatizado, implica procesos activos de reconstrucción, en particular tal como es filtrada por sus guardianes. Es común percibir la tradición como intrínsecamente conservadora, pero nosotros diríamos más bien que determina que muchas cosas sean externas a la actividad humana. La verdad formular, en combinación con la influencia estabilizadora del ritual, deja «fuera de juego» un número indefinido de posibilidades. La tradición como naturaleza, la naturaleza como tradición: esta equivalencia no es tan extrema como podría parecer. Lo que es «natural» es lo que queda fuera del alcance de la intervención humana.

En la era moderna, la «naturaleza» se ha contrastado con la ciu-

dad; es equivalente al «campo» y frecuentemente tiene la connotación de un idilio rural:

Hay una bendición en esta suave brisa,
una visitante que, mientras sopla en mi mejilla,
parece casi consciente del gozo que trae
de los campos verdes y del cielo azur.
Sea cual sea su misión, la blanda brisa puede venir
a mí más agradecida que yo: huido
de la vasta ciudad, donde durante largo tiempo he languidecido,
morador descontento³⁰.

Ese uso tiene cierto sentido. «Naturaleza» significa lo que permanece imperturbado, lo que es creado independientemente de la actividad humana. En cierto aspecto, esa imagen es bastante falsa, puesto que el «campo» es la naturaleza subordinada a los planes humanos. Sin embargo, la «naturaleza» en este sentido sí preserva características que durante mucho tiempo se han asociado a su separación de los afanes humanos. En muchas tradiciones, por supuesto, la naturaleza estaba personalizada: era el dominio de los dioses, espíritus o demonios. Sin embargo, sería erróneo considerar el animismo u otras perspectivas similares como una fusión de los mundos humano y natural. Al contrario, la personalización de la naturaleza expresaba su independencia de los seres humanos, una fuente de cambio y renovación al margen de la humanidad, aunque con una influencia ubicua en la vida humana. Si la naturaleza estaba determinada por decisiones, no se trataba de decisiones humanas.

Una forma de leer la historia humana desde la aparición de la agricultura, y en particular desde la de las grandes civilizaciones, es como la destrucción progresiva del entorno físico. La ecología ambiental del periodo actual ha surgido principalmente como respuesta a lo que se percibe como destructividad humana. Sin embargo, la noción misma de «ambiente», en comparación con la de «naturaleza», indica una transición más profunda. El ambiente, que parece no ser más que un parámetro independiente de la existencia humana, en realidad es lo opuesto: la naturaleza en tanto que enteramente transfigurada por la intervención humana. Hemos comenzado a hablar de

W. Wordsworth, *The Prelude*, Libro Primero, líneas 1-8.

«ambiente» solo cuando la naturaleza, como la tradición, se ha disuelto. Hoy, entre todos los demás finales, podremos hablar en un sentido real del final de la «naturaleza»³¹; una forma de referirnos a su plena socialización.

La socialización de la naturaleza supone mucho más que el mero hecho de que el mundo natural sea cada vez más devastado por la humanidad. La acción humana, como se ha mencionado, ha dejado desde hace mucho tiempo su impronta sobre el ambiente físico. La invención misma de la agricultura supuso eliminar parte del ecosistema natural para crear un habitat en el que los humanos pudieran cultivar plantas o criar animales según sus deseos. Muchos paisajes de «belleza natural» que nos resultan ahora familiares, como algunos de los del sur de Grecia, en realidad han sido creados por la erosión del suelo que siguió al sometimiento de la tierra al cultivo en épocas antiguas. En épocas todavía anteriores, los sumerios, quienes originan la civilización agraria, habían destruido la misma tierra que trabajaban para hacer fértil³².

Sin embargo, hasta épocas modernas la naturaleza siguió siendo en su mayor parte un sistema externo que dominaba la actividad humana, y no al contrario. Incluso en la más sofisticada de las civilizaciones hidráulicas, las inundaciones o las sequías eran comunes; una mala cosecha podía tener efectos devastadores. Aquí, los riesgos son del tipo antiguo. Evidentemente, siguen ocurriendo desastres naturales, pero la socialización de la naturaleza en la actualidad significa que una diversidad de sistemas antes naturales son ahora productos de las decisiones humanas. La preocupación por el calentamiento global se deriva del hecho de que el clima de la tierra ya no es un orden dado naturalmente. Si en efecto se está produciendo un calentamiento global, es el resultado de las cantidades extra de «gases de invernadero» que se han añadido a la atmósfera a lo largo de un período no superior a los doscientos años. El consumo de energía se ha incrementado por un factor cercano a trescientos sólo en el siglo XX; el combustible quemado para producir la energía libera dióxido de carbono en la atmósfera. Una reducción concomitante en los «sumideros» naturales del mundo, que pueden absorber dióxido de carbono, ha exacerbado este efecto. La consecuencia general, incluso aunque la tesis del calen-

» B. McKibben, *The End of Nature*, Nueva York: Random House, 1989.

" C. Ponting, *A Green History of the World*, Londres: Penguin, 1991, capítulo 5.

tamiento global se demostrara errónea, es la creación de nuevos tipos de efectos retroalimentados e influencias sistemáticas.

El Comité Internacional sobre el Cambio Climático estableció cuatro posibles «escenarios» de emisiones y trató de evaluar las implicaciones de cada uno de ellos³³. En el escenario «las cosas van a seguir como de costumbre», en el que no hay muchos cambios respecto a lo que parecen las tendencias actuales, la cantidad de dióxido de carbono en la atmósfera se doblaría en unos veinte años contados desde el comienzo del siglo próximo. La introducción de restricciones muy severas, otro de los escenarios, estabilizaría el nivel; en cada uno de los restantes, el nivel de incremento sería geométrico. Todos no dejan de ser eso, escenarios, que podrían influir reflexivamente en el fenómeno del que tratan. Ninguno de ellos, sin embargo, predice una reversión. Es decir, que a partir de ahora y en un futuro previsible, con todas sus imponderabilidades, estamos tratando con un orden humano, no con un orden natural.

Hay quienes han defendido que la idea misma de la naturaleza inanimada, tan importante para la perspectiva y la tecnología del Occidente moderno, debería rechazarse actualmente. Así, Rupert Sheldrake ha sugerido que «otra vez es razonable considerar la naturaleza^ como algo vivo»; podríamos pensar en «el cosmos entero» como «algo más semejante a un organismo en desarrollo que a una máquina externa»³⁴. Sheldrake relaciona específicamente este proceso con el renacimiento de la tradición y el ritual, así como con una exploración' de la religión. «Un cierto número de occidentales, entre los que me cuento, han rechazado la religión cristiana y explorado las tradiciones religiosas de Oriente, en particular el hinduismo y el budismo; otros han intentado revivir aspectos del paganismo precristiano y de la religión de la diosa»³⁵. Se difundan o no tales ideas y tendencias, semejante proceso de selección no es un renacimiento de la tradición, sino algo nuevo. La adopción de la tradición como tal es una decisión propia de un estilo de vida; y ningún intento por reanimar la naturaleza reintroducirá la naturaleza tal como era.

La «externalidad» de la naturaleza en las épocas premodernas no solo incluía el entorno físico. También afectaba al cuerpo y, en estrecha conjunción con la tradición, cualquier cosa que se considerara

J. Broome, *Counting the Cost of Global Warming*, Londres: White Horse, 1992. R. Sheldrake, *The Rebirth of Nature*, Londres: Rider, 1990, p. 153. *Ibid.*, p. 154.

como parte de la «naturaleza humana». Todas las culturas han poseído sistemas de medicina y regímenes de adiestramiento corporal. Pero en la época moderna, el cuerpo y los procesos fisiológicos han sido mucho más profundamente invadidos que anteriormente. En ningún caso es más evidente esto que en la esfera de la reproducción. Los efectos de la destradicionalización y de la tecnología se funden de forma muy estrecha aquí, como en muchas otras áreas. La decisión de tener únicamente unos pocos hijos, por ejemplo, un cambio demográfico de primera magnitud que se produce en las sociedades modernas en el siglo XIX y a comienzos del XX, formó parte de la disolución de los sistemas familiares tradicionales, no se derivó de los cambios en las tecnologías contraceptivas.

Los cambios técnicos, sin embargo, junto con otras innovaciones en las tecnologías reproductivas, han afectado profundamente la «naturaleza externa». La fertilización *in vitro* y el trasplante de embriones son buenos ejemplos. Un individuo o una pareja no solo pueden decidir tener un hijo sin mantener relaciones sexuales, haciendo de esta forma realidad el nacimiento virginal, sino que pueden abrir una variedad de nuevas posibilidades y dilemas en lo que respecta a las categorías e identidades de parentesco establecidas.

La tradición como contextual

La tradición es contextual en el sentido de que es garantizada por una combinación de verdad ritual y formular. Si se separa de estas, la tradición cae en costumbre o hábito. La tradición es impensable sin guardianes, porque los guardianes tienen un acceso privilegiado a la verdad; la verdad no puede ser demostrada salvo en la medida en que es manifiesta en las interpretaciones y prácticas de los guardianes. El sacerdote o chamán pueden pretender no ser más que portavoces de los dioses, pero sus acciones, *de facto*, definen qué son realmente las tradiciones. Las tradiciones seculares tienen sus guardianes al igual que las referidas a lo sagrado; los líderes políticos hablan el lenguaje de la tradición cuando pretenden tener el mismo tipo de acceso a la verdad formular.

El nexo entre verdad ritual y formular es también lo que da a las tradiciones sus cualidades de exclusión. La tradición siempre distingue entre «los de dentro» y «los otros», porque la participación en el ritual y la aceptación de la verdad formular es la condición de su exis-

tencia. El «otro» es todos y cada uno de los que están fuera. Podría decirse que las tradiciones casi exigen ser separadas de los otros, puesto que la pertenencia a los que están dentro es uno de los rasgos cruciales de su carácter.

La tradición, por lo tanto, es un medio de identidad. Personal o colectiva, la identidad exige significado: pero también supone el proceso constante de recapitulación y reinterpretación al que se ha aludido anteriormente. La identidad es la creación de constancia a lo largo del tiempo, ese poner en conjunción el pasado y el futuro anticipado. En todas las sociedades, el mantenimiento de la identidad personal y su conexión con identidades sociales más amplias es un requisito primordial de la seguridad ontológica. Esta vertiente psicológica es una de las fuerzas principales que permiten a las tradiciones crear vinculaciones emocionales tan fuertes con el «creyente». Las amenazas a la integridad de las tradiciones son muy frecuentemente, si no universalmente, experimentadas como amenazas a la integridad del yo.

Obviamente, incluso en la sociedad más tradicional no todas las cosas son tradicionales. Muchas habilidades y tareas, en particular aquellas más lejanas de las ocasiones rituales o ceremoniales, forman parte del ámbito de actuación de los «expertos seculares». Estas habilidades y tareas muchas veces pueden estar animadas por pretensiones de generalizar el conocimiento, considerado como révisable a la luz de nuevas experiencias o condiciones de operación cambiantes. Malinowski mostró esto hace muchos años. Sin embargo, la mayoría de las habilidades son técnicas artesanales; son enseñadas a través del aprendizaje y el ejemplo, y las pretensiones de conocimiento que incorporan están protegidas en tanto que arcanas y esotéricas. La mística exige iniciación por parte del participante mismo. Por consiguiente, los que están en posesión de esas técnicas artesanales muchas veces son de hecho guardianes, incluso si esas técnicas se mantienen relativamente separadas de las manifestaciones más abiertamente tradicionales de la sociedad. Entre los !Kung, por ejemplo, la caza es una técnica desarrollada por la práctica a lo largo de muchos años, protegida pero no estructurada a través de ritos de iniciación. Un varón !Kung puede identificar cualquier especie local por medio de sus huellas en la arena; puede deducir su sexo, edad, cuán rápidamente viaja, si está o no sana, y hace cuánto tiempo que ha pasado por el área³⁶.

Lee, *The Dobe !Kung*, pp. 47-8.

La tradición demanda una visión privilegiada del tiempo; pero también tiende a exigir lo mismo del espacio. El espacio privilegiado es lo que mantiene las diferencias de las creencias y prácticas tradicionales. La tradición siempre está arraigada en cierto sentido en contextos de lugares originarios o centrales. Las sociedades cazadoras y re-colectoras puede que no tengan un lugar de residencia fijo, pero al área en la que el grupo circula suelen atribuírsele cualidades sacrales. En el otro extremo, las «grandes tradiciones» han creado diásporas culturales que se extienden a través de áreas muy extensas; la cristiandad premoderna o el islam, por ejemplo, se extendieron a lo largo de inmensas regiones geográficas. Sin embargo, esas diásporas se mantuvieron centradas, bien en un solo punto de origen —Roma, La Meca—, bien en una serie de lugares sagrados.

Las «religiones de salvación» relacionaron ese lugar privilegiado con fronteras culturales bastante impermeables entre los que están dentro y los que están fuera. Uno es creyente o pagano. Otras «grandes tradiciones», de forma particularmente notable las «religiones ejemplares» de Oriente, como el budismo o el hinduismo, tienen zonas más difusas de inclusión y exclusión. Sin embargo, la relación entre tradición e identidad siempre hizo las categorías de amigo y extraño (si no necesariamente enemigo) tajantes y claras. Se ha afirmado (Roben Michels) que el extraño es el representante de lo desconocido. Aunque puede parecer que la categoría de extraño depende de la segmentación territorial de los sistemas sociales premodernos, de hecho se deriva más bien del carácter privilegiado y separatista de las identidades conferidas tradicionalmente. Lo desconocido es aquel espacio culturalmente definido que separa lo exterior del mundo de lo «familiar», estructurado por las tradiciones con las que se identifica la colectividad.

De este modo, la tradición proporcionó un punto de apoyo a esa «confianza básica» tan fundamental para la continuidad de la identidad; y fue también el mecanismo que guiaba otras relaciones de confianza. La definición de extraño de Georg Simmel es un tanto diferente de la de Michels: el extraño, en otras palabras, no es simplemente alguien que pertenece al «mundo desconocido externo», sino una persona que, al permanecer, fuerza a los locales a tomar una postura³⁷. Es

³⁷ S. Simmel, «The Stranger», en Simmel: *On Individuality and Social Forms*, Chicago: University of Chicago Press, 1971, p. 143. Sobre esta cuestión, véase también la importante discusión en Z. Bauman: *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity, 1991, pp. 56-61.

preciso establecer si el extraño es o no un «amigo» si no sigue su camino: lo que no es lo mismo que aceptar al extraño como alguien perteneciente a la comunidad, proceso que puede llevar muchos años o no ocurrir jamás. El extraño, como se ha observado, es alguien que

no pertenecía al mundo de la vida «inicialmente», «originalmente», «desde el principio», de modo que cuestiona la extemporalidad del mundo de la vida, pone de relieve la «mera historicidad» de la existencia. El recuerdo del acontecimiento de su llegada hace de su misma presencia un acontecimiento en la historia en vez de un hecho de naturaleza... por protegida que esté, la permanencia de un extraño es temporal: una infracción de la división que debería mantenerse intacta y preservada en el nombre de la existencia segura y ordenada³⁸.

El problema es: ¿en qué condiciones puede confiarse en el extranjero? Pues la tradición y los elementos estructurales con los que se relaciona (tales como los vínculos de parentesco) mantienen las redes de relaciones sociales a lo largo de las que fluye la confianza. La «familiaridad» es la nota clave de la confianza, que frecuentemente se mantiene mediante sus propios rituales. El ritual es importante para la confianza porque proporciona la evidencia de una comunidad cultural compartida, y también porque la participación representa en ■ * cierto modo un compromiso público del que es difícil retractarse posteriormente. En las sociedades premodernas, la extensión de la confianza a extraños recientemente conocidos suele adoptar la forma . de la extensión de lo «familiar», bien mediante encuentros rituales o mediante el descubrimiento de relaciones de parentesco³⁹. Se puede confiar en una persona, al menos provisionalmente, si puede identificarse algún tipo de relación de parentesco, aunque sea muy remota. Instituciones como el anillo Kula mantienen la confianza entre las diferentes comunidades implicadas mediante medios rituales, pero el ritual también es reforzado por una creación más o menos deliberada de relaciones de parentesco.

Como Hans-Georg Gadamer ha subrayado con bastante acierto, la tradición está estrechamente relacionada con la autoridad. La «autoridad» tiene un doble sentido: por una parte, es la autoridad que un individuo o un grupo tiene sobre otros, la capacidad de dictar órde-

³⁸ Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 60.

³⁹ M. Weber, *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978, vol I, pp. 226-7.

nes vinculantes; pero también significa un punto de referencia en el conocimiento. En ocasiones ambos se mezclan, trátase de una cuestión de ideología o de un medio de despersonalizar el poder; una directiva podrá «emitirse en virtud de la autoridad». Por otro lado, cuando un individuo, por cualquier razón, pierde el aura que confiere la autoridad, es visto como un charlatán. Por consiguiente, ambos aspectos son inevitablemente interdependientes. Una persona que ostenta una autoridad efectiva mantiene el aura de «autoridad» en su sentido más impersonal; y en correspondencia con esto, por supuesto, la «autoridad» tiene que adoptar la forma empírica de dictado de directivas o juicios por parte de individuos específicos.

Guardianes y expertos

En general, podemos establecer una distinción entre gobernantes o funcionarios (que dan órdenes) y guardianes (que aportan interpretaciones), aunque con bastante frecuencia ambas categorías se funden en la misma persona. Max Weber estaba muy interesado en el papel del conocimiento experto en las sociedades modernas, pero los contrastes que trazó entre la tradición y el conocimiento experto se refe-¹ rían primariamente a la legitimidad de los sistemas de poder. En los que discute bajo la categoría de «autoridad tradicional» se trata principalmente de gobernantes y no de guardianes, excepto en el contexto de su sociología de la religión. La autoridad tradicional es aquella en la que «los señores se designan de acuerdo con normas tradicionales y son obedecidos a causa de *status* tradicional». La confianza no es generada únicamente por estas normas tradicionales, sino por la lealtad personal. El individuo que tiene autoridad sobre otros es, en palabras de Weber, un «señor personal» y no un superior, siendo esta una de las razones por las que la autoridad tradicional no puede entenderse en términos de «procedimientos formales». Rara vez ocurre que las normas tradicionales estén claramente especificadas, y siempre conceden al señor una amplia área de libertad para hacer lo que desea; es libre de recompensar a sus subordinados a cambio de regalos o pagos. Los funcionarios y favoritos domésticos muchas veces están vinculados al gobernante de un modo patrimonial, como esclavos o dependientes.

Sin embargo, la autoridad en su sentido más genérico, en las culturas tradicionales, es el ámbito de los guardianes, y sobre esto We-

ber dice poco. Quienes están investidos de autoridad —o efectivamente «son» autoridad— de este modo actúan o son así en virtud de su acceso especial a los poderes causales de la virtud formular. La «sabiduría» es el término característico que se aplica aquí. El sabio es el depositario de la tradición, aquel cuyas cualidades especiales se derivan de ese largo aprendizaje que crea capacidades y estados de gracia. La autoridad, en su sentido no específico, es claramente un fenómeno generativo. Sea cual sea el grado de confianza que pueda derivarse de la lealtad personal, la estabilidad del liderazgo tradicional depende de un modo mucho más integral del acceso a símbolos que perpetúan el «aura» necesaria. Como afirma Weber, los gobernantes pueden volverse contra sus sabios, los reyes contra sus eclesiásticos, porque en cualquier momento dado los señores poseen mayor poder secular; pero si la influencia de los guardianes de la tradición desaparece enteramente, el poder de un jefe o de un príncipe queda rápidamente reducido a nada.

Como enfatiza tanto la dominación, cuando contrasta las formas de autoridad tradicionales con otras más modernas Weber se centra particularmente en la autoridad «racional-legal». El dominio *del* experto, en otras palabras, se equipara en buena medida a la sustitución del patrimonialismo por la burocracia. El experto prototípico es el ■ funcionario burocrático que lleva a cabo los deberes especializados de su cargo; la versión puritana de la vocación desempeñó su parte en esta transición. De esta interpretación de Weber proceden las visiones de pesadilla de un mundo atrapado en la «jaula de hierro» de la dominación burocrática.

La autoridad racional-legal se basa en «una creencia en la legalidad de las normas impuestas y en el derecho a emitir órdenes de los que han sido elevados a la autoridad bajo esas normas»⁴⁰. La lealtad personal pierde importancia en comparación con el proceso correcto de la ley o el procedimiento formal. La institución clave de la autoridad racional-legal es la organización burocrática; la disciplina y el control son características de la conducta del funcionario y de la organización en su conjunto.

El contraste que establece Weber entre la autoridad tradicional y la racional-legal ha gozado de justificada influencia, como, por supuesto, su teoría de la burocracia. Sin embargo, su pesadilla buro-

Vivir en una sociedad postradicional

crática no ha llegado a hacerse realidad, y no es obvio que el «funcionario» sea la figura dominante de la época o el autócrata anónimo cuyo poder difuso temía Weber. El carácter compulsivo que Weber descubrió en la ética puritana no está acompañado de una «sociedad disciplinar», sea en el sentido de Weber o de Foucault, sino de otra cosa.

Es preciso distinguir aquí entre experto y funcionario. Los funcionarios son expertos, en el sentido amplio de ese término, pero el conocimiento experto, en el contexto del orden social moderno, es un fenómeno más difundido que el funcionariado. No debemos equiparar expertos y profesionales. Un experto es cualquier individuo que puede reivindicar con éxito capacidades o tipos de conocimiento específicos que el profano no posee. Hay muchos estratos en el conocimiento experto, y lo que cuenta en una situación dada en la que se enfrentan experto y profano es el desequilibrio en las capacidades o información que —en un campo dado de acción— convierte a uno en «autoridad» en relación al otro.

Cuando comparamos tradición con conocimiento experto encontramos diferencias muy importantes, como ocurre cuando comparamos guardianes con expertos. Podemos resumirlas, a los efectos de la presente discusión, de la siguiente manera:

En primer lugar, el conocimiento experto es desarraigador: en contraste con la tradición, es no local y descentralizado en un sentido fundamental. En segundo lugar, el conocimiento experto no está vinculado a la verdad formular, sino a una creencia en la corregibilidad del conocimiento, una creencia que depende de un escepticismo metódico. En tercer lugar, la acumulación de conocimiento experto implica procesos intrínsecos de especialización. En cuarto lugar, la verdad en sistemas abstractos, o expertos, no puede generarse fácilmente por medio de sabiduría esotérica. En quinto lugar, el conocimiento experto interactúa con una reflexividad institucional creciente, de tal manera que existen procesos regulares de pérdida y reapropiación de las capacidades y conocimientos cotidianos.

En su aspecto moderno al menos, el conocimiento experto carece en principio de vinculaciones locales. De modo ideal-típico, podría afirmarse que todas las formas de «conocimiento local» bajo la férula del conocimiento experto se convierten en recombinaciones locales de conocimiento derivado de cualquier otro lugar. Obviamente, en la práctica las cosas son más complicadas, debido a la perdurable im-

portancia de los hábitos, costumbres o tradiciones locales. La naturaleza descentrada del conocimiento experto se deriva de las características que resalta Weber, aunque estas no se refieren únicamente a los procedimientos legal-rationales. Es decir, el conocimiento experto es desarraigado porque está basado en principios impersonales, que pueden establecerse y desarrollarse sin considerar el contexto. Afirmar esto no supone rebajar la importancia del arte o del talento; pero estas son cualidades del experto en concreto, no del sistema experto como tal.

El carácter descentralizado del conocimiento experto no excluye la existencia de «centros de autoridad», como las asociaciones profesionales o las corporaciones facultativas; pero su relación con las pretensiones de conocimiento en las que pretenden influir o regular es bastante diferente de las de los centros de tradición en lo que respecta a la verdad formular. Aunque puede que no sea eso lo que siempre ocurra en la práctica, en principio su papel es proteger la imparcialidad misma del conocimiento codificado. De muchos modos, el conocimiento experto trasciende la formación de jerarquías burocráticas que Weber ponía de relieve. Se ha convertido en un lugar común decir esto sobre el papel de los profesionales, cuyas afiliaciones globales no pueden contenerse dentro de la jerarquía de mando dentro de la organización. Sin embargo, el fenómeno va mucho más allá de este ejemplo. En virtud de su movilidad, el conocimiento experto es tan disruptivo como estabilizador respecto a las jerarquías de autoridad. Las reglas burocráticas formales, de hecho, tienden a negar esa misma apertura a la innovación que es el rasgo distintivo del conocimiento experto; traducen las *capacidades en deberes*.

Los mecanismos de desvinculación dependen de dos condiciones: el vaciamiento del contenido tradicional o consuetudinario de los contextos locales de acción, y la reorganización de las relaciones sociales a través de amplias franjas espaciotemporales. Los procesos causales por los que se produce el vaciamiento son múltiples, pero ríto es difícil ver por qué la formación y evolución de los sistemas expertos es tan importante para ellos. Los sistemas expertos descontextualizan como consecuencia intrínseca del carácter impersonal y contingente de sus reglas de adquisición del conocimiento; como sistemas descentrados, «abierto» a cualquiera que tenga el tiempo, los recursos y el talento para comprenderlos, pueden ser situados en cualquier lugar. El lugar no es en ningún sentido una cualidad relevante para su

validez; y los propios lugares, como veremos, adquieren un significado diferente de los espacios tradicionales⁴¹.

Sabiduría y conocimiento experto

Existen varios tipos de comunicación, pero también conflictos, entre los diversos guardianes de la tradición en los contextos premo-dernos. Las disputas interpretativas eran extremadamente corrientes, y la mayoría de los símbolos y prácticas tradicionales, incluso en culturas pequeñas, tenían fuertes tendencias fisiparas. La diferencia en la interpretación del dogma, sin embargo, no es lo mismo que las disputas referidas al conocimiento experto (o, como siempre debería subrayarse aquí, a las pretensiones de conocimiento). El «estado natural» de la tradición es, por expresarlo así, la *deferencia*. Las tradiciones existen en la medida en que se encuentran separadas de otras tradiciones, las formas de vida de comunidades separadas o extrañas. El experto proporciona conocimiento universalizador. Los expertos frecuentemente se ven obligados a estar en desacuerdo no sólo porque pueden haber sido formados en diferentes escuelas de pensamiento, sino porque el desacuerdo o la crítica es el *motor* de su empresa.

En ocasiones hablamos, no sin razón, de «tradiciones de pensamiento» en los estudios académicos, en la ciencia o en áreas relevantes para la distribución de conocimiento experto. Gadamer incluso ha hecho de la tradición, en su sentido, el origen de todas las formas de entendimiento lingüístico. El debate sobre las «presuposiciones» y la importancia del trabajo dentro de perspectivas relativamente fijas se ha extendido a la filosofía de la ciencia. Sin embargo, utilizar el concepto de «tradición» para describir tales perspectivas, aunque sin duda es justificable como resumen, es claramente elíptico. La combinación de escepticismo y universalismo que caracteriza a las formas de investigación modernas garantiza que tanto el simpatizante como el crítico entienden como algo relativamente arbitrario las tradiciones de pensamiento. Los expertos formados en un enfoque concreto muchas veces pueden criticar o menospreciar las perspectivas de los que han sido formados en otros; sin embargo, la crítica de incluso los supuestos más básicos de una perspectiva no solo es admisible, sino que se demanda y se responde a ella.

⁴¹ John Agnew, *Place and Politics*, Londres: Alien & Unwin, 1987.

La cuestión no es exactamente que, como afirma Popper, todo esté abierto a la duda, pensamiento fundamental que no se aplica únicamente a la investigación intelectual sino a la vida cotidiana en condiciones de modernidad. Es la *mezcla de escepticismo y universalismo* lo que da a las disputas de los expertos su sabor peculiar. Los expertos no se muestran en desacuerdo sólo porque estén defendiendo diferentes posiciones preestablecidas, sino que su desacuerdo está al servicio mismo de la superación de esas diferencias. El pluralismo aquí tiene una forma distinta de la diversidad cultural de los estados premodernos, y está claramente referido a amplios principios de democratización. Los expertos frecuentemente están en desacuerdo, pero en interés de un individualismo que se presta al discurso público. Tal discurso es tanto el instrumento como el producto de la conjunción de crítica y universalismo.

Las incomodidades para el experto y el profano se derivan de la misma fuente. El conocimiento experto, y la acumulación de este tipo de conocimiento, se supone que proporcionan cada vez mayor certeza sobre cómo es el mundo. Sin embargo, la condición misma de esta certeza, por no entrar en demasiadas precisiones, es la duda. Durante mucho tiempo, las tensiones inherentes a esta situación quedaron encubiertas por el rango distintivo del que la ciencia, entendida de una forma específica, disfrutaba en las sociedades modernas, junto con un predominio más o menos incuestionado que Occidente mantenía sobre el resto del mundo. Además, la persistencia de la tradición, especialmente en contextos de la vida cotidiana, contuvo procesos de vaciamiento que hoy están mucho más avanzados. Mientras las tradiciones y las costumbres estaban ampliamente difundidas, los expertos eran personas a las que se podía recurrir en ciertas coyunturas necesarias; y, al menos a ojos de la opinión pública, la ciencia no era de hecho muy diferente de la tradición: una fuente monolítica de «autoridad» en sentido genérico. Las diferencias entre guardianes y expertos eran mucho menos obvias de lo que se han hecho desde entonces.

Una cultura no tradicional prescinde de autoridades definitivas, pero la importancia que tiene esto para la vida cotidiana quedó atenuada al principio por los factores arriba descritos. Incluso para quienes trabajaban en disciplinas intelectuales, la «ciencia» estaba investida con la autoridad de un tribunal de apelación definitivo. Lo que hoy parece una cuestión puramente intelectual —el hecho de que, despojados de la verdad formular, todas las pretensiones de conoci-

miento son corregibles, Incluida cualquier tipo de metaafirmación sobre ellas— se ha convertido en una condición existencial de las sociedades modernas. Las consecuencias para el individuo profano, del mismo modo que para la cultura en su conjunto, son a la vez liberadoras y perturbadoras. Liberadoras, porque la obediencia a una sola fuente de autoridad es opresora; generadoras de inquietud, porque la tierra se mueve bajo los pies del individuo. La ciencia, afirma Popper, se construye sobre arenas movedizas: no tiene fundamento estable en absoluto. Sin embargo, esta metáfora no solo se aplica a la investigación científica, sino más o menos a la totalidad de la vida cotidiana.

I El vivir en un mundo de autoridades múltiples, circunstancia a la que a veces se alude erróneamente como postmodernidad, es la consecuencia de todos los intentos de confinar el riesgo al estricto control, cepto al que nos hemos referido previamente, bien sea con respecto al curso de la vida del individuo o a los intentos colectivos de colonizar el futuro. Pues desde el punto en que no existen superexpertos a los que recurrir, el cálculo de riesgos tiene que incluir el riesgo de qué expertos son consultados o de cuál autoridad ha de ser considerada vinculante. El debate sobre el calentamiento global es uno más en una serie indefinida de ejemplos que podrían citarse. El mismo escepticismo que es la fuerza impulsora del conocimiento experto puede conducir, en algunos contextos o en algunos grupos, al desencanto con todos los expertos; esta es una de las líneas de tensión entre el conocimiento y la tradición (del mismo modo que el hábito y la compulsión).

La ciencia ha perdido en buena medida el aura de autoridad que tuvo. En parte, probablemente, esto es un resultado del desencanto con los beneficios que, en asociación con la tecnología, se ha afirmado que aportaría a la humanidad. Dos guerras mundiales, la invención de armamento espantosamente destructivo, la crisis económica global y otros desarrollos del siglo actual podrían enfriar el ardor de los más optimistas defensores del progreso a través de la investigación científica sin trabas. No obstante, la ciencia puede y debe ser considerada como problemática partiendo de sus propias premisas. El principio «nada es sagrado» es en sí mismo universalizador, y de él no puede quedar exenta la pretendida autoridad de la ciencia. Incluso dentro de la filosofía de la ciencia, donde se debate interminablemente, es bastante difícil crear un equilibrio entre escepticismo y compromiso; no resultará extraño, por consiguiente, descubrir que dicho equilibrio es esquivo cuando se busca en contextos

prácticos de la vida cotidiana. Una vez más, esto es aplicable tanto a los esfuerzos colectivos de la humanidad para enfrentarse a problemas globales como al individuo que intenta colonizar su futuro personal. ¿Cómo puede un profano, por ejemplo, mantenerse al tanto o reconciliar las diversas teorías sobre la influencia a largo plazo de la dieta sobre la salud? Ciertos hallazgos están en cualquier caso bastante bien establecidos y es razonable actuar de acuerdo con ellos; por ejemplo, dejar de fumar casi con certeza disminuye las probabilidades de contraer una serie específica de enfermedades graves. Sin embargo, hace cuarenta años muchos médicos recomendaban fumar como medio de relajación mental y corporal. Muchas formas de conocimiento científico, en particular cuando están vinculadas a tecnologías observables, son relativamente seguras; se añade un poco de cemento a las arenas movedizas. Sin embargo, en principio todo debe considerarse abierto al cuestionamiento, y en todo momento se podrá encontrar una sorprendente diversidad de postulados rivales teóricos y prácticos en las áreas del conocimiento que «se mueven».

En las circunstancias sociales modernas todos los expertos son especialistas. La especialización es algo intrínseco a un mundo de elevada reflexividad, donde el conocimiento local es información re-integrada derivada de sistemas abstractos de uno u otro tipo. No existe un movimiento de sentido único hacia la especialización; todo tipo de generalismos cabalgan a lomos de la división del trabajo en el conocimiento experto. Un ejemplo podría ser el médico generalista en el campo de la medicina; desde el punto de vista médico, este es un no-especialista cuya función consiste en saber si un paciente precisa un especialista y, de ser así, de qué tipo. Sin embargo, un médico «generalista» es claramente un especialista en comparación con el público profano.

Tiene una importancia primordial reconocer que los especialistas vuelven a ser miembros del público lego ordinario cuando se enfrentan con la vasta gama de sistemas abstractos y los diversos ámbitos de conocimiento experto que afectan a nuestra vida actualmente. Esto es mucho más que una extensión de la división del trabajo en general. Los guardianes de la tradición tuvieron sus especialidades; las capacidades y posición de los trabajadores artesanos, por ejemplo, generalmente estaban bastante delimitadas de las del sacerdote. Los guardianes especialistas, sin embargo, nunca volvían a ser meros «legos». Su posesión de la «sabiduría» les confería un rango distintivo y general en la comunidad en su conjunto. En

contraste con la sabiduría, la «competencia» está específicamente vinculada a la especialización. La competencia de una persona en tanto que experto tiene los límites de su especialidad. Por consiguiente, aunque ciertas formas de conocimiento experto puedan imponer una amplia estima pública, el *status* de una persona dentro de un sistema abstracto probablemente esté totalmente fuera de lugar dentro de otro.

Esta situación influye de forma decisiva en la naturaleza de las relaciones de confianza entre expertos y profanos, así como la confianza en los sistemas abstractos que los expertos «dirigen». La confianza ya no depende del respeto por la «relación causal» que se cree existe entre un guardián y la verdad formular. Las capacidades o conocimiento que poseen los expertos son esotéricos sólo en la medida en que expresan su compromiso con el dominio de una especialidad; el individuo que consulta a un experto hubiera podido sentarse en el lugar de esa persona si se hubiera concentrado en el mismo proceso de aprendizaje. La confianza basada puramente en la presunción de competencia técnica es *revisable* por las mismas razones que lo es el conocimiento adquirido mediante escepticismo metódico; en principio, puede retirarse en cuestión de un instante. Por consiguiente, no es sorprendente que los administradores del conocimiento experto muchas veces se sientan inclinados a otorgar una especial importancia a los servicios que ofrecen o a realizar particulares esfuerzos para tranquilizar a sus clientes en los puntos en los que entran en contacto con ellos. Los títulos y diplomas que cuelgan de las paredes del despacho de un psicoterapeuta son, por tanto, algo más que meramente informativos; conllevan un eco de los símbolos de los que se rodeaban las figuras de autoridad tradicional.

La naturaleza problemática de la confianza en las condiciones sociales modernas es especialmente significativa cuando consideramos los propios sistemas abstractos y no sólo sus «representantes». La confianza en múltiples sistemas abstractos es parte necesaria de la vida cotidiana actual, lo reconozcan o no los individuos afectados. Los sistemas tradicionales de confianza casi siempre han estado basados en el «trato personal»; como tenía un acceso privilegiado a las cualidades esotéricas de la tradición, el propio guardián era tradición hecha carne. Las características desvinculadoras de los sistemas abstractos suponen una interacción constante con «terceros ausentes»: personas a las que jamás se ve pero cuyas acciones afectan de forma directa aspectos de nuestra propia vida. Dado el carácter dividido y

polémico del conocimiento experto, la creación de sistemas abstractos estables es una empresa peliaguda. Ciertos tipos de sistemas abstractos se han hecho hasta tal punto parte de la vida de la gente que, en un momento dado, parecen tener una solidez pétreo, afín a la de la tradición establecida; sin embargo, son vulnerables al colapso de la verdad generalizada.

En el nivel de la vida cotidiana, la retirada de la confianza puede tener diversas formas, algunas de las cuales son enteramente marginales a la persistencia de los propios sistemas abstractos. No importa demasiado, por ejemplo, que unas pocas personas decidan marginarse de forma más o menos completa de los sistemas abstractos que las rodean, estableciendo, por ejemplo, una pequeña comuna autosuficiente en un área rural. El hecho de que los Testigos de Jehová rechacen gran parte de la tecnología electrónica de la modernidad no tiene especial impacto en la sociedad en sentido amplio. Algunas quiebras o recaídas de la confianza tienen, no obstante, implicaciones mucho más amplias. Una progresiva aceleración de la desconfianza en un banco, o en un gobierno, puede conducir a su colapso; la economía mundial como un todo está sujeta a los caprichos de la confianza general, como lo están, por supuesto, las relaciones entre naciones estado en el orden político global.

Y, lo más importante de todo, la confianza en los sistemas abstractos está vinculada a estilos de vida colectivos, sujetos ellos mismos a cambio. En virtud de su carácter local y centrado, las prácticas tradicionales están arraigadas: corresponden a cualidades normativas que sostienen las rutinas cotidianas. La noción de «estilo de vida» no tiene significado cuando se aplica a contextos tradicionales de acción. En las sociedades modernas, las opciones de estilos de vida son constitutivas de la vida cotidiana a la vez que están vinculadas a sistemas abstractos. Existe un sentido fundamental en el que todo el aparato institucional de la modernidad, una vez que ha roto amarras con la tradición, depende de mecanismos de confianza potencialmente volátiles. El carácter compulsivo de la modernidad queda en gran medida oculto a la vista mientras el impulso prometeico mantiene su poder, especialmente si está respaldado por la autoridad preeminente de la ciencia. Cuando estos factores son cuestionados, sin embargo, como está ocurriendo en la actualidad, se somete a tensión la concordancia entre estilos de vida y procesos globales de reproducción social. Las alteraciones en las prácticas de estilos de vida pueden entonces ser profundamente subversivas respecto a sistemas abstractos nucleares.

Por ejemplo, un abandono generalizado del consumismo en las economías modernas podría tener implicaciones masivas para las instituciones económicas contemporáneas.

La *compulsión*, sostengo, es *confianza congelada*, un compromiso que no tiene objeto sino que se autopropaga. La adicción, para recapitular, es algo respecto a lo que tenemos que mentir: es el anverso de aquella integridad que proporcionaba la tradición y que también presumen todas las formas de confianza. Un mundo de sistemas abstractos y de opciones de estilos de vida potencialmente abiertas demanda un compromiso activo por las razones que ya hemos expuesto. La confianza, por expresarlo así, se otorga a la luz de una selección de alternativas. Cuando tales alternativas son filtradas por compromisos no explicados —compulsiones— la confianza se convierte en una mera urgencia repetitiva. La confianza congelada impide reanudar el compromiso con los sistemas abstractos que han llegado a dominar el contenido de la vida cotidiana.

Fuera de las áreas de repetición compulsiva, la dialéctica de la tradición y la repetición ofrece claros contrastes con órdenes sociales más tradicionales. La cualidad esotérica de las tradiciones no es algo que puedan comunicar los guardianes a terceros; es su propio acceso a la verdad formular lo que les separa del resto de la población. Los legos comparten esta cualidad sólo de forma excepcional, como en los cere-; moniales religiosos, donde temporalmente pueden tener acceso directo al ámbito de lo sagrado. Esta situación se altera de forma bastea cuando el conocimiento experto sustituye en gran medida a la tradición. El conocimiento experto está abierto a la reapropiación por parte de cualquiera que, tenga el tiempo y los recursos necesarios para formarse; y la prevalencia de la reflexividad institucional supone que existe un continuo filtrado de las teorías, conceptos y descubrimientos expertos a la población profana. La reapropiación del conocimiento experto, cuando no intervienen pautas compulsivas de conducta, es la condición misma de la «autenticidad» de la vida cotidiana. Los hábitos y las expectativas tienden a reconfigurarse en función del omnipresente filtrado de información de forma más o menos automática. Sin embargo, formas más deliberadas y centradas de reanudar el compromiso son comunes. Como hemos subrayado anteriormente, estas pueden ser individuales o colectivas; pueden cubrir elementos idiosincrásicos de la vida cotidiana de una persona o tener un carácter global.

La tradición en la modernidad

La modernidad destruye la tradición. Sin embargo, y esto es muy importante, una *colaboración entre modernidad y tradición* fue crucial para las fases tempranas del desarrollo social moderno: el período durante el cual el riesgo era calculable en relación a las influencias externas. Esta fase concluyó con el surgimiento de la alta modernidad o lo que Beck denomina modernización reflexiva. A partir de entonces, la tradición adopta un carácter distinto. Incluso la más avanzada de las civilizaciones premodernas siguió siendo claramente tradicional. Serán oportunos algunos breves comentarios sobre el carácter de tales civilizaciones antes de abordar directamente la cuestión de la «tradición en la modernidad».

En las civilizaciones premodernas, las actividades del centro político nunca penetraron plenamente en la vida cotidiana de la comunidad local⁴². Las civilizaciones tradicionales eran segmentales y dualistas. La gran mayoría de la población vivía en comunidades agrarias locales. Las tradiciones participaban de este dualismo y lo expresaban. Las «grandes tradiciones» estaban asociadas, sobre todo, con la racionalización de la religión, un proceso que dependía de la existencia de textos escriturales. La racionalización no era hostil a la tradición; por el contrario, aunque no disponemos de pruebas, podemos sospechar que hizo posible la existencia a largo plazo de formas tradicionales específicas mucho más allá de cualquier cosa que pueda encontrarse en culturas puramente orales. Por primera vez, una tradición podía saber que existía «desde tiempos inmemoriales». Las grandes tradiciones eran «monumentales»: en un sentido material, puesto que producían grandes edificios, pero también en un aspecto no físico, en el sentido de que sus textos clásicos eran un testimonio de su poder.

No obstante, dado el carácter estructural de estas civilizaciones, las grandes tradiciones solo se comunicaban de forma imperfecta a la comunidad local, sobre la que su poder era inseguro. Las comunidades locales, en cualquier caso, siguieron siendo sociedades orales. Estas generaron una diversidad de tradiciones que se mantuvieron distantes o se opusieron activamente al filtrado de sistemas más racionalizados. Así, Weber mostró en sus estudios de las «religiones

Cfr. A. Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity, 1985

mundiales» que la racionalización de la «tradición escritural» se recontextualizaba dentro de la comunidad; la magia, la **brujería** y otras prácticas locales quebraban la influencia unificadora del orden simbólico centralizado.

Por tanto, una parte muy importante del contenido de la tradición siguió existiendo en el nivel de la comunidad local. Estas «pequeñas tradiciones» frecuentemente eran influidas por los guardianes de las religiones racionalizadas (sacerdotes, funcionarios), pero también respondía a las diversas condiciones locales. Frecuentemente existían diferencias lingüísticas y otro tipo de cismas culturales entre las comunidades locales y las élites centrales.

Como resultado de la asociación que se desarrolló entre el capitalismo y la nación estado, las sociedades modernas difieren de todas las formas de civilización preexistente. La nación estado y la empresa capitalista eran agentes de poder en los que el desarrollo de nuevos mecanismos de vigilancia garantizaban una integración social a través del espacio y del tiempo mucho mayor de lo que había sido posible previamente⁴³. En el temprano estado moderno, los procesos de vigilancia siguieron recurriendo a fuentes tradicionales de legitimación, como el derecho divino del soberano y de su casa a gobernar. Pero quizá es más importante, en todo caso lo es para mi análisis presente, que el sistema de poder del temprano estado moderno siguió presumiendo la segmentación de la comunidad local. Solo con la consolidación del estado nación y la generalización de la democracia en los siglos XIX y XX comenzó a disolverse efectivamente la comunidad local. Antes de este periodo, los mecanismos de vigilancia eran principalmente «de arriba abajo»; eran instrumentos de un control cada vez más centralizado sobre un espectro de «subditos» no movilizado. La época de desarrollo acelerado de la nación estado fue por tanto una época en la que la población en general quedó más estrechamente encuadrada en sistemas de integración que trascendían el nivel de la comunidad local. La reflexividad institucional se convirtió en el principal enemigo de la tradición; el vaciamiento de los contextos locales de acción fue paralelo al creciente distanciamiento espaciotemporal (desarraigo).

Sin embargo, este fue un proceso complejo. Las tempranas instituciones modernas no solo dependían de tradiciones preexistentes,

Ibid.

sino que también *crearon nuevas tradiciones*. La verdad formular y rituales asociados se pusieron en funcionamiento en nuevos ámbitos, siendo el más importante el dominio simbólico de la «nación». Eric Hobsbawm, entre otros, ha llamado la atención sobre el fenómeno. Hobsbawm observa que «tradiciones del siglo XIX y XX que parecen o pretenden presentarse como "antiguas" suelen tener un origen bastante frecuente, y en ocasiones son inventadas»⁴⁴. Las «tradiciones inventadas» no necesariamente se construyen de forma deliberada, aunque a veces ocurra esto. Así, por ejemplo, en Gran Bretaña muchos edificios del siglo XIX fueron construidos o reconstruidos en estilo gótico. El contacto que se pretende establecer con el pasado en las tradiciones inventadas, afirma Hobsbawm, es «en gran parte ficticio», en contraste con las «tradiciones genuinas». Las tradiciones inventadas, sostiene Hobsbawm, proliferan en el contexto de las instituciones de la temprana modernidad. Se utilizan «materiales antiguos» para finalidades modernas; muy especialmente para crear legitimidad para los sistemas emergentes de poder.

El fondo de la tesis de Hobsbawm puede ser acertado, pero sus conceptos están más abiertos al cuestionamiento. El de «tradición inventada», que a primera vista parece una contradicción en los términos, y que se pretende plantear de forma provocadora, resulta ser, «se examina, una tautología. Pues podría afirmarse que *todas* las tradiciones son tradiciones inventadas. Lo que da a la tradición su carácter «genuino», su autenticidad, no es, como he observado anteriormente, que haya estado establecida durante eras; ni es nada que tenga que ver con cuan precisamente contiene acontecimientos pasados. Después de todo, en las más «tradicionales» de todas las sociedades, las culturas orales, el «auténtico pasado», si es que estas palabras tienen algún sentido, es efectivamente desconocido. La tradición es el propio *medio* de la «realidad» del pasado. En las sociedades que tienen una historia registrada, por supuesto, puede establecerse la «continuidad con un pasado adecuado»; y el historiador puede diseccionarla con ojo crítico. Sin embargo, es problemático hasta qué punto tal continuidad es «genuina» en el sentido de Hobsbawm, e, insistamos en ello, no tiene nada que ver con la autenticidad de una tradición, que depende del vínculo entre práctica ritual y verdad formular.

⁴⁴ E. Hobsbawm, «Introduction: inventing traditions», en E. Hobsbawm y T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983

Las interrelaciones entre modernidad temprana y tradición pueden describirse brevemente de la siguiente forma:

En primer lugar, el hecho de que las tradiciones, antiguas y nuevas, siguieran siendo esenciales en el desarrollo temprano de la modernidad indica una vez más las limitaciones del «modelo disciplinario» de la sociedad moderna. La efectividad de los mecanismos de vigilancia no dependía en gran parte de la interiorización del control emocional o *conciencia*. El eje emocional que surgió estaba vinculado, por el contrario, a la compulsión y a la ansiedad producida por sentimientos de *vergüenza*.

En segundo lugar, el papel legitimador de la ciencia, generalmente entendido de forma positivista, perpetuaba ideas de verdad que, al menos en la cultura popular, mantuvieron fuertes lazos con la verdad formular. Las luchas entre «ciencia y religión» ocultaban el carácter contradictorio de sus pretensiones de «autoridad» incuestionada. A esto se debe que muchos expertos fueran efectivamente guardianes y suscitaban formas adecuadas de deferencia.

En tercer lugar, la naturaleza compulsiva de la modernidad no fue algo que permaneciera enteramente oculto o a lo que no se opusiera ninguna resistencia. Una forma de mostrar esto, como ha mostrado Christie Davies, es haciendo referencia a las formas de humor corrientes. Aquellos lugares en los que era más fuerte el calvinismo, la «forma más pura» del espíritu capitalista (por ejemplo, Escocia, Suiza, Holanda) también se convirtieron en el blanco de cierto tipo de humor. Los chistes sobre escoceses, por ejemplo, hasta cierto punto pertenecen a una categoría más amplia de chistes étnicos; pero tales chistes muchas veces se centran totalmente en la ética protestante: un escocés se sienta junto al lecho de un amigo enfermo. «Pareces más animado, John.» «Ay, pensaba que me iba a morir, pero el doctor puede salvarme. Me costará 100 libras.» «Oye, eso es un despilfarro tremendo. ¿Tú crees que vale la pena?»

¿De qué tratan tales chistes si no es sobre el carácter compulsivo, sobre el rechazo a la contumaz estupidez típica de toda conducta compulsiva? Como Davies señala, los protagonistas de estos chistes actúan como una caricatura de la ética protestante, pero indican claramente la vitalidad de actitudes alternativas⁴⁵.

En cuarto lugar, el carácter compulsivo de la modernidad estuvo

⁴⁵ C. Davies, «The Protestant Ethic and the comic spirit of capitalism», *British journal of Sociology*, vol. 43, 1992.

dividido por géneros desde sus primeros orígenes. El carácter compulsivo documentado por Weber en *La Ética protestante* pertenece al dominio público masculino. Efectivamente, en aquellos contextos institucionales en los que el espíritu capitalista era dominante, quedaban en manos de las mujeres las cargas emocionales producidas por un «instrumentalismo del esfuerzo». Las mujeres iniciaron modos de experimentación emocional que posteriormente tuvieron una gran influencia⁴⁶. Pero los modos tradicionales de diferencia de género y dominación de género quedaron al mismo tiempo reforzados por el desarrollo de nuevas tradiciones, incluido el surgimiento de un *ethos* de «domesticidad» femenina.

En quinto lugar, se recurría de forma particular a la tradición en relación a la generación o regeneración de la identidad personal y colectiva. La maduración de las instituciones de la modernidad plantea como problema fundamental el mantenimiento de la identidad, pero, de formas llenas de tensión y contradictorias, este problema fue «re-suelto» invocando la autoridad de la tradición. El «sentido de la comunidad» de los barrios obreros, por ejemplo, adoptó en parte la forma de una reconstrucción de la tradición; como ocurrió con el nacionalismo en el nivel del estado.

Globalización y vaciamiento de la tradición

La fase de «modernización reflexiva», caracterizada por los procesos paralelos de globalización y excavación de la mayoría de los contextos tradicionales de acción, altera el equilibrio entre tradición y modernidad. A primera vista, la globalización parece un fenómeno «externo», el desarrollo de relaciones sociales de alcance mundial muy alejadas de las preocupaciones de la vida cotidiana. Para el sociólogo, por tanto, podría aparecer simplemente como un «campo» de estudio más, una especialidad entre otras. El estudio de la globalización consistiría en el análisis de los sistemas mundiales, de modos de interconexión que operan en la estratosfera global. Mientras persistieron los modos de vida tradicionales, y especialmente la «comunidad situada localmente», tal percepción no estaba demasiado alejada de la verdad. Hoy, sin embargo, cuando el vaciamiento de los

contextos locales ha avanzado tanto, es bastante inexacta. La globalización es un asunto «interno», que afecta, o que más bien está dialécticamente relacionado con los aspectos más íntimos de nuestras vidas. En efecto, lo que hoy denominamos intimidad y su importancia para las relaciones personales ha sido en gran medida creada por las influencias globalizadoras.

¿Qué es lo que vincula la globalización a los procesos de excavación de los contextos tradicionales de acción? El nexo son las consecuencias desvinculadoras de los sistemas abstractos. Las influencias causales en este ámbito son complejas y están relacionadas con el carácter multidimensional de la modernidad⁴⁷. No voy a analizarlas aquí directamente, sino que me limitaré a explicar las relaciones estructurales implicadas. La tradición se refiere a la organización del tiempo y por tanto del espacio; lo mismo ocurre con la globalización, si bien una funciona de forma opuesta a la otra. Mientras que la tradición controla el espacio mediante su control del tiempo, con la globalización ocurre al revés. La globalización es esencialmente «acción a distancia»; la ausencia predomina sobre la presencia no en la sedimentación del tiempo, sino a causa de la reestructuración del espacio.

Actualmente, los procesos de globalización todavía siguen, hasta cierto punto, pautas tempranas establecidas durante la fase inicial del desarrollo social moderno. La empresa capitalista, por ejemplo, es un mecanismo de desvinculación *par excellence*, y está abriéndose paso a través de partes del mundo que anteriormente ofrecían resistencia de una forma más completa de lo que nunca ocurrió. Paradójicamente, el socialismo estatal, que se consideró a sí mismo como la principal fuerza revolucionaria de la historia, ha demostrado ser mucho más acomodaticio respecto a la tradición que el capitalismo.

Como es evidente, la primera fase de la globalización estuvo gobernada fundamentalmente por la expansión de Occidente y por las instituciones que se originaron en Occidente. Ninguna otra civilización tuvo un impacto tan difundido en el mundo, ni lo configuró tanto a su propia imagen. Sin embargo, a diferencia de otras formas de conquista cultural o militar, el desarraigo por medio de sistemas abstractos es un proceso intrínsecamente descentrado, puesto que corta la conexión orgánica con el lugar de la que dependía la tradición. Aunque todavía dominada por el poder occidental, en la actua-

⁴⁷ Para una discusión, *vid.* Giddens, *The Consequences of Modernity*.

lidad la globalización no puede describirse únicamente como un imperialismo unidireccional. La acción a distancia fue siempre un proceso bidireccional; sin embargo, ahora y cada vez más, no existe en absoluto una «dirección» obvia de la globalización, puesto que sus ramificaciones son más o menos ubicuas. La fase actual de la globalización, por tanto, no debería confundirse con la precedente, cuyas estructuras subvierte continuamente.

Por lo tanto, la sociedad pos tradicional es la primera *sociedad global*. Hasta muy recientemente, gran parte del mundo seguía encontrándose en un estado cuasi segmentado, en el que persistían muchos grandes enclaves del tradicionalismo. En estas áreas, y también en algunas regiones y contextos de los países más desarrollados industrialmente, la comunidad local seguía siendo fuerte. A lo largo de las últimas décadas, particularmente influidas por el desarrollo de comunicaciones electrónicas globales instantáneas, estas circunstancias se han alterado de forma radical. Un mundo en el que nadie está «fuera» es un mundo en el que las tradiciones preexistentes no sólo no pueden evitar el contacto con otras tradiciones, sino tampoco con numerosas formas de vida alternativas. Y, de igual modo, es un mundo en el que el «otro» ya no puede ser tratado como inerte. No se trata únicamente de que el otro «contesta», sino también de que es posible la interrogación mutua.

Las «interrogaciones» de otras culturas que Occidente llevó a cabo fueron durante mucho tiempo unidireccionales: una serie de investigaciones de un otro críptico que a nada se parecían tanto como a las investigaciones que los hombres realizaron de las mujeres (de hecho, han existido conexiones bastante estrechas entre estos dos tipos de interrogación)⁴⁸. En lo que se refiere a las culturas no occidentales, el desarrollo de la antropología —un proceso que conduce a su disolución efectiva en la actualidad— es aproximadamente indicativa del fenómeno.

La antropología ha atravesado tres fases generales. En la primera, consistía en una taxonomía del extraño; la etnografía temprana era una especie de viaje colectivo del *Beagle*, en el que se circunnavegaba el mundo con la intención de clasificar especies exóticas. La antropología taxonómica muchas veces era evolutiva. El evolucionismo tuvo un considerable éxito como medio de categorizar el otro como algo

⁴⁸ Vid. R. Hyam, *Empire and Sexuality*, Manchester: Manchester University Press, 1990.

que, si no era inerte, no era más que un «objeto» de estudio. No es que la investigación fuera casual o particularmente reconfortante. El carácter extraño de las otras tradiciones era una fuente persistente de interés acuciante, perplejidad y ansiedad generalizada; cualquier amenaza al dominio de Occidente era, sin embargo, reprimida por el carácter neutralizante y distanciador de la «extrañeza naturalizada». Uno podría decir que la extrañeza que suscitaban las tradiciones no occidentales era un correlato real de la forma de naturaleza «dada», un entorno externo al expansionismo occidental que tenía que «entenderse» y, posiblemente, pisotearse de forma muy parecida.

Se inició una nueva fase cuando la antropología descubrió lo que podría denominarse la *inteligencia* esencial de otras culturas o tradiciones. Se descubre que el otro posee tantos conocimientos como «nosotros», aunque, por supuesto, viva en circunstancias diferentes. La comprensión de esa capacidad, y por consiguiente de las exigencias implícitas de igualdad del otro, fue convergente con la invención del funcionalismo en la antropología. El funcionalismo reconoce la autenticidad de otras tradiciones, pero relaciona esa autenticidad solo a su cohesión interna, como totalidades culturales situadas. De este modo se reconoce la integridad de las tradiciones, pero la relación «dialógica» que se establece supone que el extraño se encuentra separado de nosotros. La «inteligencia» es enteramente contextual; cada cultura está adaptada al entorno en el que es «descubierta». La monografía antropológica puede depositarse en la biblioteca occidental donde se alinearán junto a una serie indefinida de otros estudios. En términos sociales o materiales, la yuxtaposición del registro y las consecuencias reales sigue siendo cruel: el antropólogo, como observa con tristeza Lévi-Strauss, es el cronista, e incluso hasta cierta parte el agente causal de un mundo que desaparece. La monografía antropológica preserva, de forma muy parecida a como lo hace una reliquia protegida, el testamento de un modo de vida del que ya no podemos ser testigos directos.

Considérense los diarios de un antropólogo itinerante actual. Nigel Barley llevó a cabo investigaciones antropológicas en Indonesia⁴⁹. La obra de Barley es diferente, en cuanto a estilo y contenido, de la antropología ortodoxa. Es locuaz, ingeniosa e informal; registra sus propios sentimientos, sorpresas y errores en sus encuentros con los

N. Barley, *Not a Hazardous Sport*, Londres: Penguin, 1989.

individuos cuyas vidas fue a estudiar. Habla de los incidentes, divertidos y peligrosos, que le sucedieron durante su vida «de campo» y de sus «sujetos» como de personas de carne y hueso y no como meras cifras de una colectividad más amplia. Es interesante que sus libros se lean más como novelas que como textos académicos: la presencia del autor crea un estilo biográfico así como una fuerte forma narrativa. El es el *ingénu*, y no aquel que va a «investigar». Como anotación marginal, aunque muy importante, podría observarse la inversión del estructuralismo que supone la recuperación de un estilo narrativo en este aspecto. La «ausencia del autor» en la mayoría de los estudios antropológicos preexistentes no refleja el hecho de que los textos hablen por ellos mismos; por el contrario, el autor está ausente porque tales estudios no son encuentros plenamente dialógicos con «otras culturas».

Una característica de los escritos de Barley es que el mundo cotidiano del que procede es descrito como tan desconcertante y problemático como el mundo al que accede en Indonesia. Sus intentos de comprar billetes baratos de avión en Londres acaban en un desastre; el único mapa detallado que puede encontrar del área que va a visitar es de los años cuarenta, y los nombres de los lugares están en holandés; los consejos que recibe de antropólogos que han trabajado en la zona anteriormente son contradictorios. Su ingenio y asombrada curiosidad en relación a los detalles de la vida cotidiana guardan realmente una estrecha semejanza con la perspectiva del héroe de *The Mezzanine*. La cultura extraña no necesita más o menos interpretación que su cultura de origen; al mismo tiempo, hasta las más exóticas formas de conducta, cuando se enfocan de una forma determinada, demuestran poseer elementos fácilmente familiares. Situaciones embarazosas y una cierta ansiedad difusa, ocasionalmente relacionadas con la conciencia del peligro, aparecen como los aspectos negativos básicos del encuentro antropológico; en su vertiente positiva existe el humor y los placeres del descubrimiento de una humanidad común junto con la iluminación de uno mismo.

A cualquier lugar a donde vaya, incluyendo las áreas aparentemente más aisladas, nunca está completamente fuera de las rutas turísticas, y en ocasiones hasta se tropieza con otros antropólogos. Las costumbres locales perviven junto con imágenes e informaciones procedentes de la sociedad nacional y del resto de mundo. El propio Barley es presentado al grupo al que fue a estudiar como un «famoso turista holandés», llegado para «hacer honor a la comunidad y sus

antiguas costumbres»⁵⁰. Un hombre con el que se encontró el antropólogo le ofreció su hospitalidad en una encantadora casa tradicional del pueblo; según parecía, había resistido las intrusiones del mundo moderno. Por supuesto, resultó que tenía una licenciatura en comunicaciones por satélite del Massachusetts Institute of Technology, y en realidad vivía la mayor parte del tiempo en la ciudad, donde tenía una casa moderna:

Su vinculación al mundo tradicional era la de un extraño tanto como lo era la mía ... Hurgó en mi llaga por su despiadada autoconciencia: «Ya ve: solo marchándome al extranjero aprendía a valorar las antiguas costumbres. Si me hubiera quedado en mi pueblo hubiera pensado que Norteamérica era el reino celestial. Así que vuelvo para las fiestas»⁵¹.

El viaje antropológico de Barley no es solo de ida; un grupo de sus «sujetos» volvieron con él a Londres. Barley organizó la visita acordando con el Museo de la Humanidad que construirían un granero de arroz como pieza de exposición. A diferencia del individuo sofisticado al que acabamos de aludir, sus compañeros nunca habían viajado lejos de su aldea natal. Es de suponer que ellos no escribirían libros al volver, pero podemos hacernos al menos una idea de sus reacciones al modo de vida de Barley y de su contexto cultural. Tuvieron sus propias sorpresas, su propia cuota de incidentes y reacciones; y, naturalmente, solo en ocasiones seguían las pautas que el «antropólogo» esperaba. Sin embargo, sus actividades en Londres mejoraron la comprensión de Barley de su cultura indígena, pues el proceso de construcción del granero le permitió documentar íntegramente sus métodos de producción y recoger información que hubiera sido muy difícil de obtener en el «campo».

Las «devoluciones de visita» no son de ningún modo desconocidas en la antropología. Franz Boas, por ejemplo, en una ocasión guió un grupo de Kwakiutl en Nueva York, que, según parece, fueron regularmente indiferentes a la *grandeur* de la ciudad. En ocasiones, antropólogos han relatado con sinceridad historias propias de su abajo de campo, aunque muchas veces estas tomaran la forma de míos privados, que se mantenían al margen de sus informes etnográficos. Así, los diarios en los que Malinowski relata las experiencias

⁵⁰ Ibid., p. 138. "

Ibid., p. 142.

de su trabajo de campo en las Trobriand (y en Inglaterra) no fueron publicados hasta algún tiempo después de su muerte. Hoy, sin embargo, la antropología está directamente implicada en la reflexividad institucional de la modernidad, y la antropología se hace así indiscernible de la sociología. En la Columbia Británica, los kwakiutl actuales se ocupan de reconstruir su cultura tradicional utilizando las monografías de Boas como guía, en tanto que los aborígenes australianos y otros grupos en todo el mundo pleitean por sus derechos sobre las tierras basándose en estudios antropológicos paralelos.

En un orden postradicional, por expresarlo con la memorable frase de Richard Rorty, contemplamos la formación —más como posibilidad que como realidad plena— de una conversación cosmopolita de la humanidad. Se trata de un orden social donde el papel continuador de la tradición, por razones que expondré más adelante, bordea un potencial de violencia.

Des tradicionaliz ación

En el orden postradicional, incluso en la más modernizada de las; sociedades actuales, las tradiciones no desaparecen por completo; en algunos aspectos, y en algunos contextos, florecen. ¿En qué sentido, sin embargo, o bajo qué formas, persisten las tradiciones en el mundo moderno tardío? En un nivel esquemático, la respuesta puede ser la siguiente. Sean viejas o nuevas, en el mundo moderno las tradiciones existen en uno de dos contextos.

Las tradiciones pueden articularse y defenderse discursivamente; en otras palabras, justificadas en cuanto valiosas en un universo de valores competidores plurales. Las tradiciones pueden defenderse en sus propios términos, o en un contexto más dialógico; aquí, la reflexividad puede tener múltiples estratos, como en aquellas defensas de la religión que señalan las dificultades de vivir en un mundo de duda radical. Una defensa discursiva de la tradición no compromete necesariamente la verdad formular, puesto que lo más determinante es la disposición a entablar diálogo y suspender la amenaza de la violencia.

De otro modo, la tradición se convierte en *fundamentalismo*. Nada hay de misterioso en la aparición del fundamentalismo en el mundo de la modernidad tardía. El «fundamentalismo» solo asume el sentido que tiene en un contexto de prevalencia de la duda radical; no es ni más ni menos que «tradición en su sentido tradicional», aunque

hoy cercada en lugar de en ascenso. El fundamentalismo puede entenderse como una afirmación de la verdad formular sin considerar las consecuencias.

En el último capítulo volveré a discutir las implicaciones de estas observaciones. De momento, y una vez más de forma esquemática, permítaseme indicar algunas de las relaciones entre los rasgos tradicionales y cuasitradicionales de la sociedad postradicional. Espero que el lector acepte que esta descripción relativamente expeditiva pasa por alto un gran número de aspectos que en otro contexto sería necesario explicitar: especialmente si hubiéramos de enfrentarnos directamente a algunas de las afirmaciones del postmodernismo.

En la actualidad, la destrucción de la comunidad local en las sociedades desarrolladas ha alcanzado su apogeo. Pequeñas tradiciones que sobrevivieron o fueron creadas de forma activa durante fases previas del desarrollo social moderno han ido sucumbiendo a las fuerzas de evacuación cultural. La división entre las grandes y las pequeñas tradiciones, que en algunas civilizaciones premodernas perduró durante miles de años, hoy ha desaparecido casi por completo. Por supuesto, siguen existiendo las distinciones entre la «alta y la baja cultura», y están asociadas a la persistencia de un cierto clasicismo en la primera en comparación con la segunda; pero esto solo tiene relaciones marginales con la tradición tal como la he definido.

La disolución de la comunidad local tal como acostumbraba a ser no es lo mismo que la desaparición de la vida local o las prácticas locales. El espacio, sin embargo, es reconfigurado cada vez más en función de influencias distantes sobre el ámbito local. Las costumbres locales que perduran tienden a desarrollar significados diversos. Se convierten en *reliquias* o en *hábitos*.

Los hábitos pueden ser rutinas puramente personales. Muchos de los elementos enumerados en la página 97, por ejemplo, es probable que hoy sean cuestión de hábito. Son rutinas individuales de un tipo u otro, que tienen cierto grado de fuerza vinculante simplemente en virtud de la repetición regular. El significado psicológico de tales rutinas no debe subestimarse. Tienen una importancia básica para la seguridad ontológica porque proporcionan un medio de estructuración para la continuidad de la vida en contextos diferentes de acción. En tm orden postradicional los hábitos suelen incorporar informaciones traídas de sistemas abstractos, con los que además entran en coli->n. Una persona puede seguir férreamente cierto tipo de dieta, por :mplo, incluso aunque buena parte de la opinión médica la con-

dene. Sin embargo, puede ser forzada a abandonarla si, como en el caso de la bandeja de cubitos de hielo, se modifican los procesos de fabricación o diseño.

Muchos hábitos personales se convierten efectivamente en colectivos al ser configurados por la mercantilización o como resultado de las influencias generalizables de la reflexividad institucional. Las costumbres locales son hábitos colectivos de forma más genuina cuando son creadas por las influencias de un área o comunidad; pero aquellas que son restos de prácticas más tradicionales es probable que se conviertan en piezas de lo que algunos han denominado el *museo viviente*. Trátese de rasgos personales o más estrechamente relacionados con las costumbres sociales, los hábitos han perdido todo vínculo con la verdad formular de la tradición. Su fragilidad se manifiesta en la difusa frontera que los separa de la conducta compulsiva; su fuerza impulsora puede degenerar en ritual compulsivo, en casos específicos en las neurosis obsesivas que Freud fue uno de los primeros en describir y tratar de explicar.

Los artefactos asociados en tiempos tanto con las grandes como con las pequeñas tradiciones tienden a convertirse en reliquias en el orden postradicional, aunque el concepto de «reliquia» debería extenderse para cubrir un ámbito más amplio que el de los meros objetos físicos. Una reliquia, tal como he utilizado la palabra aquí, se le fiere a cualquier pieza de un museo viviente. Las reliquias no son únicamente objetos o prácticas que perviven como residuo de tradiciones debilitadas o perdidas; están dotadas de significado como ejemplares de un pasado trascendido. Tomemos la historia del muelle de Wigan. El libro de George Orwell *The Road to Wigan's Pier*, publicado por primera vez en 1937, describía Wigan como una zona destrozada que testimoniaba los males del industrialismo. El camino al muelle de Wigan era un viaje personal, pero también describía una trayectoria descendente de la civilización moderna. La descripción de la ciudad realizada por Orwell era tan cáustica que suscitó un notable resentimiento en la localidad.

Orwell observó con desencanto que el muelle de Wigan ya no existía cuando llegó a la ciudad. El muelle no era ni un paseo marítimo; ni siquiera estaba cercano al mar. El término se refería a una estructura de hierro utilizada para descargar carbón en barcazas a lo largo de un canal. Algunos años antes de que Orwell llegara allí, había sido desmantelado. En los años ochenta, sin embargo, el muelle fue reconstruido. El puerto y los almacenes que lo rodeaban fueron

rehabilitados, se plantaron árboles y el área fue designada «patrimonio histórico». La historia con la que conecta el centro no es la de los años treinta, sino la de 1900; una exposición, que recrea una mina y las casas unifamiliares de los mineros, ocupa parte del recinto. Se anima al visitante a experimentar «cómo éramos». Irónicamente, el propio Orwell ha sido reclutado como parte del «patrimonio» que encontraba tan desagradable: los visitantes pueden tomarse un trago en el «pub» Orwell⁵².

Las reliquias son indicadores de un pasado que no ha tenido desarrollo, o al menos cuyas relaciones causales con el presente no forman parte de lo que les da identidad. Son piezas de exhibición en una vitrina, y el muelle de Wigan no es en este sentido diferente de los «auténticos monumentos», tales como las ruinas preservadas o los palacios, castillos y casas rurales rehabilitados. Una reliquia material podría parecer algo que, literalmente, «permanece en su lugar»; algo que no ha sido afectado por los caprichos del cambio que lo rodea. Pero sería más correcto afirmar lo contrario. Una reliquia no tiene conexión efectiva con el área en la que existe, sino que se presenta como un icono visible para la observación de cualquiera que pueda desear visitarla. Como otras piezas de museo, puede estar en el sitio en el que se originó, pero el que lo esté o no tiene escasa relevancia (respecto a su naturaleza, que es la de un indicador de diferencia. Una reliquia es como una huella en la memoria despojada de sus marcos colectivos.

Un museo viviente es cualquier *collage* de estas «huellas en la memoria» presentado para su exhibición pública. Lo que ocurre hoy con las reliquias es que solo su asociación con un pasado desaparecido les da significado. Las reliquias fueron (y son) corrientes en las tradiciones religiosas, pero en ese contexto tienen un significado bastante distinto: derivan su importancia no de la simple conexión con el pasado, sino del hecho de que participan del ámbito de lo sagrado. Como Durkheim señaló, lo sagrado es indivisible: un pequeño trozo de la túnica de Cristo es tan sagrado como cualquier otro objeto o práctica religiosos aparentemente más impresionante.

Como es evidente, la aparición de la modernidad no impone la desaparición del ritual colectivo. En ocasiones, se proclama que ese ritual se remonta a siglos, o incluso milenios; más comúnmente, es

R. Hewison, *The Heritage Industry*, Londres: Methuen, 1987.

una invención del tipo expuesto por Hobsbawm. Max Gluckman traza una distinción importante entre el «ritualismo» y la «ritualización de las relaciones sociales» que puede ser aplicable aquí⁵³. El «ritualismo» existe donde las actividades rituales están liadas a «nociones místicas», o lo que yo he denominado verdad formular. La «ritualización de las relaciones sociales» se produce cuando la interacción social reviste una forma estandarizada adoptada como forma de definir los papeles que las personas tienen en ocasiones ceremoniales. El ritualismo persiste, o se revisa, en ciertos contextos, pero en la mayoría de los casos ha sido desplazado por la ritualización (ambos pueden entrar en conflicto cuando, por ejemplo, una persona que nunca va a la iglesia desea celebrar una boda religiosa). El ritualismo, y por consiguiente la tradición, siguen existiendo e incluso floreciendo siempre que la verdad formulaica constituya una forma de construir interpretaciones del tiempo pasado.

Más o menos en torno a la fecha en que se publicó *The Road to Wigan's Pier*, una multitud de unas cien mil personas se congregó en las afueras de Pretoria, Suráfrica, para celebrar la colocación de la primera piedra del Monumento Voortrekker. Hombres y mujeres vistieron el traje voortrekker, se encendieron hogueras y se entonó *Die Stem*, el himno afrikaner. El monumento se construía para celebrar el Gran Viaje emprendido por los bóers hacía unos cien años, y la victoria de sus carromatos sobre las masas del ejército zulú. El ritual, y la construcción del monumento, no eran solo continuaciones de tradiciones preexistentes; en realidad, contribuyeron a crear una nueva versión del nacionalismo afrikaner.

Ejemplos de este tipo demuestran que la tradición no giran en la mera celebración de un pasado inmodificable o en la defensa del *statu quo*. En aquel momento, Suráfrica todavía estaba bajo el control colonial británico; los afrikaners miraban hacia una época en la que pudieran gobernar un país independiente. En palabras de un líder afrikaner: «El Gran Viaje dio a nuestro pueblo su alma. Fue la cuna de nuestra nacionalidad. Todavía muestra las señales de nuestro camino y sirve como faro en nuestra noche»⁵⁴.

Es evidente que la tradición está ligada al poder; también protege contra la contingencia. Algunos han sostenido que lo sagrado es el

⁵³ M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford: Blackwell, 1970.

⁵⁴ D. I. Kerzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven: Yale, 1988, p. 37.

núcleo de la tradición, porque confiere al pasado una presencia divina; desde este punto de vista, los rituales políticos tienen una cualidad religiosa. Sin embargo, se podría considerar la verdad formular como la característica que vincula lo sagrado con la tradición. La verdad formular es lo que hace «intocables» aspectos centrales de la tradición, y lo que confiere integridad al presente en relación con el pasado. Los monumentos se convierten en reliquias una vez que las verdades formulaicas se ponen en cuestión o se desechan, y lo tradicional cae en la mera costumbre o hábito.

Tradición, discurso, violencia

La tradición es, efectivamente, un modo de dirimir los conflictos entre valores y modos de vida diversos. Ruth Benedict expresó esto de forma muy celebrada cuando propuso que las culturas hacen una selección del «arco de posibles valores» y perspectivas del mundo⁵⁵. Una vez hecha esa selección, y no obstante los cambios que puedan producirse, las tradiciones resultantes constituyen un prisma; otras formas de vida son distintas, tienen la cualidad de ser extrañas y sus propios centros. La tradición incorpora los centros de poder y tiende a naturalizarlos. El mundo de la «sociedad tradicional» es un mundo de *sociedades* tradicionales, en el que el pluralismo cultural adopta la forma de una extraordinaria diversidad de usos y costumbres, cada uno de los cuales, sin embargo, existe en un espacio privilegiado.

La sociedad postradicional es bastante distinta. Es inherentemente globalizadora, pero también refleja la intensificación de la globalización. En el orden postradicional el pluralismo cultural, incluso aunque incluya tradiciones que persisten o que han sido creadas, ya no puede adoptar la forma de centros separados de poder incorporado.

Considerando el asunto analíticamente, solo puede haber cuatro formas, en cualquier contexto social o sociedad, en que puedan resolverse los choques de valores entre individuos o colectividades. Estas son: la *incorporación de la tradición*; la *desvinculación* del otro hostil; el *discurso* o el diálogo; y la *coerción* o *violencia*. Todas ellas se encuentran en la mayoría de los entornos de acción, en todas las cultu-

R. Benedict, *Patterns of Culture*, Londres: Routledge, 1954.

ras, al menos como posibilidades inmanentes. Sin embargo, caben dosificaciones muy diferentes de estos factores. En aquellas sociedades en las que la tradición tiene una influencia dominante, las creencias y prácticas tradicionales, filtradas a través de las actividades de los guardianes, quedan en gran medida «fuera de juego». El poder incorporado está en gran parte *oculto* y la acomodación cultural adopta la forma, sobre todo, de segmentación geográfica. Aquí, la desvinculación no es tanto un proceso activo como un resultado de la organización espaciotemporal de los sistemas premodernos, relacionada con las barreras que se oponen a la comunicación no local.

Con la aparición de la modernidad, sin embargo, y con la intensificación de los procesos de globalización, estas circunstancias quedan más o menos completamente debilitadas. Se exige a las tradiciones que se «expliquen» y justifiquen a sí mismas de la forma ya mencionada. En general, *las tradiciones solo persisten en la medida en que se hacen accesibles a la justificación discursiva* y están dispuestas a entrar en abierto diálogo no solo con otras tradiciones, sino también con formas alternativas de hacer las cosas. La desvinculación es posible de ciertas maneras y en ciertos contextos, pero estos tienden a hacerse más y más limitados.

El Monumento Voortrekker se convirtió en un símbolo de la ideología dominante en Suráfrica durante el período de postguerra. Podría considerarse la doctrina del *apartheid* promovida por esa ideología como un deliberado «rechazo del diálogo» sobre la base de una segregación geográfica y cultural impuesta. En 1993 es esencial para la posibilidad de un futuro democrático para Suráfrica la cuestión de si es posible una relación dialógica entre el nacionalismo afrikaner y otros grupos culturales e intereses de poder en el país. En un período de revivalismo étnico y de nacionalismo resurgente en otras áreas del mundo, es fácil de ver el estrecho margen entre el diálogo y la violencia potencial.

Consideremos otro ejemplo, el caso del género como tradición. Hasta el umbral de la modernidad, y bastante más allá, las diferencias de género estaban profundamente consagradas con la tradición y estaban en armonía con el poder solidificado. La ausencia misma de mujeres del dominio público eliminaba cualquier posibilidad de que la masculinidad y la feminidad pudieran abrirse al escrutinio discursivo. Hoy, sin embargo, como resultado de profundos cambios estructurales, en combinación con las luchas de los movimientos feministas a lo largo de muchas décadas, las divisiones entre hombres y

mujeres, incluyendo las más íntimas relaciones entre género, sexualidad y autoidentidad, son puestas en cuestión públicamente.

Ponerlas en cuestión significa preguntar por su justificación discursiva. En efecto, ya nadie puede decir: «soy un hombre, y los hombres somos así», «me niego a seguir discutiendo las cosas», afirmaciones que normalmente están implícitas en las acciones y no formuladas en palabras. Ahora es preciso justificar conductas y actitudes cuando se demanda, lo que significa que es necesario dar razones; y cuando es preciso dar razones, el diferencial de poder comienza a disolverse, o, alternativamente, el poder empieza a traducirse en autoridad. Las relaciones personales postradicionalistas, la misma relación de pareja, no puede sobrevivir si no se crea y mantiene este espacio discursivo.

Sin embargo, en muchos casos no se mantiene. ¿Qué ocurre? Una posibilidad, obviamente, es la desvinculación: hoy vivimos en una sociedad de separaciones y divorcios. Una persona puede marcharse y buscar en otro sitio. Incluso grupos enteros de gente pueden hacerlo. Cuando la desvinculación no se produce, y se afirman las relaciones tradicionales, entramos en el dominio de la violencia potencial o efectiva. Cuando cesa la conversación, tiende a comenzar la violencia. La violencia masculina hacia las mujeres, tanto en el contexto de las relaciones de pareja como en el ámbito público en general, puede interpretarse de esta forma⁵⁶.

Lo que es aplicable al ámbito de las relaciones personales y de la vida cotidiana se aplica también al orden global y a todos los niveles intermedios. Lo que acabo de describir podría considerarse como una teoría clausewitziana de la vida personal: se recurre a la fuerza o a la violencia una vez que finaliza el intercambio «diplomático» de perspectivas. El teorema de Clausewitz tiene todavía sus partidarios, así como sus contextos de aplicación práctica en las relaciones interestatales actuales. Los choques culturales en el ámbito global pueden generar violencia o diálogo. En general, la «democracia dialógica» —reconocimiento de la autenticidad del otro, cuyas perspectivas e ideas uno está dispuesto a escuchar y debatir, como proceso mutuo— es la única alternativa a la violencia en las numerosas áreas del orden social en las que la desvinculación ya no es una opción factible. Existe una simetría real y clara entre la posibilidad de

una «democracia de las emociones» en el nivel de la vida personal y el potencial para la democracia en el nivel del orden global.

La sociedad postradicional es un final; pero también es un comienzo, un universo social de acción y experiencia genuinamente nuevo. ¿Qué tipo de orden social es, o en cuál podría convertirse? Se trata, como he dicho, de una sociedad global no en el sentido de una sociedad mundial, sino en el sentido de una sociedad de «espacio indefinido». Se trata de un orden social en el que los nexos sociales tienen que *hacerse*, y no heredarse del pasado; en el nivel personal, y en niveles más colectivos, esta es una empresa peliaguda y difícil, pero que también contiene la promesa de grandes recompensas. Es un orden social descentralizado en lo que se refiere a las *autoridades*, pero recentralizado en cuanto a oportunidades y dilemas, puesto que se centra en nuevas formas de interdependencia. Considerar el *narcisismo*, o incluso el *individualismo*, como el núcleo del orden postradicional es un error: ciertamente en lo que se refiere a las potencialidades de futuro que contiene. En el dominio de la vida interpersonal, abrirse al otro es la condición de la solidaridad social; en una escala mayor, tender la «mano de la amistad» dentro de un orden global cosmopolita está éticamente implícito en la nueva agenda esbozada al principio de esta discusión.

No hace falta decir que la potencialidad y la realidad son dos cosas muy distintas. La duda radical alimenta la ansiedad, y las incertidumbres socialmente creadas se presentan amenazadoras; grandes abismos separan a los ricos y a los pobres tanto en el nivel local como en niveles más globales. Sin embargo, podemos discernir perspectivas claras de una renovación del compromiso político, si bien siguiendo alineaciones distintas de las conocidas hasta el momento. Rompiendo con las aporías del postmodernismo, podemos observar posibilidades de «democracia dialógica» ampliándose desde una «democracia de las emociones» en la vida personal hasta los límites externos del orden global. Como humanidad colectiva, no estamos condenados a una fragmentación irreparable, pero tampoco lo estamos a la jaula de hierro imaginada por Max Weber. Más allá de la compulsividad reside la oportunidad de desarrollar formas auténticas de vida humana que de ban poco a las verdades formularias de la tradición, pero en las que la defensa de la tradición tenga también un papel importante.

Capítulo 3

LA REFLEXIVIDAD Y SUS DOBLES: ESTRUCTURA, ESTÉTICA, COMUNIDAD

Scott Lash

¿Qué aspecto podría tener una teoría crítica en el actual orden mundial informacionalizado, pero más capitalista que nunca? SÍ el marxismo sirvió preeminentemente como *arme de critique* en una sociedad industrial estructurada en clases y con límites nacionales, ¿qué podría sustituir al marxismo en una época en la que los principios axiales de clase, nación e industria han dado paso ostensiblemente a los de nuevas identidades, orden global y producción, circulación y consumo de comunicaciones? En varios países, los analistas han planteado desde hace varios años esta pregunta, y han propuesto como actual sucesor crítico del marxismo la ética de la racionalidad comunicativa desarrollada en la obra de Jürgen Habermas, por un lado, y, por otro, el análisis del poder discursivo ejemplificado en los escritos de Michel Foucault.

Esta contribución está en deuda especialmente con varias discusiones mantenidas en momentos cruciales de su concepción; discusiones con Alistair Black, Dede Boden, Mick Dillon, Celia Lury, Shane O'Neill, Hermann Schwenge!, Nick Smith y los par-capantes en mis seminarios de licenciatura y doctorado en el Departamento de Sociología de Sa Universidad de Lancaster. Estoy particularmente en deuda con Diane Faichney y Karen Gammon que, en el contexto de una crisis informática, tipografía-roa y organizaron heroicamente el manuscrito, mientras que al mismo tiempo hacían gran parte del trabajo del vasto e inmanejable programa de Estudios de Postgrado.

En lugar de esto, en las páginas que siguen voy a sostener que elementos cruciales de la teoría crítica de comienzos del siglo XXI pueden encontrarse en el marco de la «modernidad reflexiva» que se ha bosquejado implícita, cuando no explícitamente, en las dos primeras secciones de este libro. Pero yo me inclinaría a mantener que tal teoría de la modernidad reflexiva solo puede adquirir este tipo de poder crítico cuando se interpreta radicalmente a contrapelo; es decir, la teoría de la modernidad reflexiva pueda funcionar óptimamente como crítica solo cuando se entiende fundamentalmente en términos de su propio otro inarticulado: cuando se lee contra sus propios fines confesados y en el contexto de sus supuestos tácitos. Aquí desarrollaré de tres formas la teoría de la modernidad reflexiva en términos de sus «dobles» en términos de su propia alteridad radical. Estas corresponden a las tres partes de este capítulo. En primer lugar, la modernización reflexiva es una teoría del creciente poder de los actores sociales, o de la «agencia», en relación a la estructura. Pero yo sostendré, más bien, que existe un nuevo conjunto de condiciones estructurales de reflexividad. Sostendré que, aunque sin duda existe un cierto retroceso de las estructuras *sociales* que permite un margen mayor a la agencia, existen nuevas condiciones estructurales de esta agencia «libre» y con conocimiento. Sostendré que las estructuras sociales que se encuentran en retroceso en este contexto están siendo desplazadas en gran medida por *estructuras informativas y comunicativas*.

En segundo lugar, la teoría tal como ha sido formulada por Beck y Giddens presupone que la reflexividad tiene una naturaleza esencialmente «cognitiva». Esta idea, en la tradición ilustrada que va de Kant a Habermas a través de Kant, presume la crítica por el universal (la agencia con conocimiento) del particular (las condiciones sociales existentes). En lugar de esto, preferiría llamar la atención no a la dimensión cognitiva, sino a la dimensión *estética* de la reflexividad. Esto se sitúa en la tradición —que va de Baudelaire a Adorno a través de Walter Benjamin— en la que la crítica es *de* la infeliz totalidad de la alta modernidad, de los universales de la alta modernidad *a través* del particular. Aquí el particular se entiende como lo estético, e implica no solo el «gran arte», sino la cultura popular y la estética de la vida cotidiana.

En tercer lugar, la teoría de la modernización reflexiva es un «programa fuerte» de individualización. El estado de cosas que describe es cada vez más aquel que describe el «yo soy yo» de Beck, en el que el «yo» se encuentra cada vez más libre de vínculos comunales y es capaz de construir sus propias narraciones biográficas (Giddens). Pero el proceso de modernización que todavía se está desarrollando no ha llegado

aún a la convergencia del final de la historia prevista por Fukuyama (especialmente en Europa oriental) en el «yo» de la democracia de mercado. En lugar de ello, hemos observado al mismo tiempo —y quizá más que nunca— una venganza del «nosotros» reprimido de la limpieza étnica, de los cabezas rapadas neonazis de la Alemania oriental y de la fragmentación nacionalista de la antigua URSS. La tercera parte de este capítulo transforma el concepto de reflexividad estética en una dirección más hermenéutica en un intento de arrojar alguna luz sobre los cambiantes fundamentos ontológicos de este fenómeno recurrente de *comunidad* en la modernidad tardía.

¿Por qué modernidad «reflexiva»?

. Antes de centrarme en la reconstrucción hermenéutica de la teoría reflexiva de la modernidad, examinemos algunas de sus virtudes como teoría crítica. En primer lugar, deseo examinar aquí cómo es, en ciertos aspectos importantes, una desviación creativa de los debates aparentemente interminables entre modernistas y postmodernistas. Además deseo mostrar cómo, en contraste con la alta abstracción de las versiones modernistas y postmodernistas de la teoría crítica, tiene una aplicabilidad inmediata al análisis social, que constituye una inflexión hacia una *zeitdiagnostische Soziologie* [sociología de diagnóstico de la época]. En este contexto, deseo también obtener algunos beneficios analíticos de aspectos cruciales de la teoría.

Se ha criticado a la teoría social modernista por presuponer una «metanarración» utópica del cambio social. Frente a esto, analistas postmodernos como Foucault han propuesto lo que parece ser un evolucionismo distópico. La idea de la modernidad reflexiva parece abrir un tercer espacio, un escenario enteramente diferente y con finales más abiertos. Esta idea puede entenderse mejor en el contexto sugerido por la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, donde la razón o la modernización, inicialmente emancipatoria del orden estático premoderno del *ancien régime* —al abrir posibilidades para la libre expresión, la democracia en ciernes y los mercados libres del capitalismo liberal—, termina volviéndose sobre sí misma. La Ilustración o la modernización en la época del capitalismo *organizado*, por el contrario, acaba por convertirse en su propio doble atormentador a medida que la esfera pública abierta por el intercambio del mercado se convierte en su contrario, la empresa capitalista monopolística jerárquicamente organizada, del

mismo modo que el individualismo democrático en la vida política se convirtió en la impersonalidad mecánica de la burocracia legal-racional, y el impulso creativo de las vanguardias estéticas modernistas se convirtieron en las casas cárcel de los bloques de viviendas y los proyectos urbanos de los años sesenta y el potencial emancipatorio anticlerical de la física clásica se convirtió en la ciencia destructora de la naturaleza de finales del siglo XX.

La teoría de la modernización reflexiva, sin embargo, mantiene abierta otra posibilidad para esta inflexión de la modernización en la que los avances del «sistema» parecen destruir inexorablemente el «mundo de la vida». Esta apunta a la posibilidad de un nuevo giro positivo de la dialéctica de la Ilustración. ¿Qué ocurre, se preguntan analistas como Beck y Giddens, cuando la modernidad empieza a reflexionar sobre sí misma? ¿Qué ocurre cuando la modernización, entendiendo sus propios excesos y su espiral viciosa de destructivo sojuzgamiento (de la naturaleza interna, externa y social) comienza a tomarse a sí misma como objeto de reflexión? Esta nueva auto-reflexividad de la modernidad, desde esta perspectiva, sería mucho más que la tardía victoria del «libre arbitrio» sobre las fuerzas del «destino» o del «determinismo». Por el contrario, sería un desarrollo inmanente al propio proceso de modernización. Sería una condición, en un cierto punto histórico, del desarrollo de los prerequisites funcionales para una ulterior modernización. A finales del siglo XX, si la modernización como crecimiento económico ha de ser posible, la masa laboral tiene que adquirir capacidades sustanciales de procesamiento de la información y, por lo tanto, tiene que estar muy formada. El marco de resolución de problemas, planteamiento de interrogantes, etc., que implica este proceso de formación es también una condición de la adquisición de ese tipo de conocimiento que puede volverse como crítica racional sobre el propio «sistema». Si la modernización presupone una creciente individualización, entonces esos individuos —menos controlados por la tradición y la convención también serán cada vez más libres de situarse en oposición heterodoxa a las consecuencias distópicas de la modernización.*

Y, efectivamente, este es el tipo de distinción que establece la modernización reflexiva respecto a la modernización «simple». Si la modernización simple nos da la empresa mesoeconómica integrada vertical y horizontalmente, estructurada funcionalmente en departamentos, la nueva reflexividad sobre las normas y recursos de esta da como resultado la desintegración flexible en distritos de empresas pequeñas, relativamente autónomas, intensivas en conocimiento y conectadas en redes,

Si la inversión totalizante de los derechos sociales del proyecto ilustrado de la modernización simple es la impersonalidad del estado asistencial burocrático, su contrario reflexivo entiende que los servicios asistenciales son una coproducción centrada en el cliente, y defiende un conjunto alternativo de beneficios asistenciales descentralizados y potenciadores de la ciudadanía. Si la política de la modernidad simple produjo, por un lado, el abstracto «marxismo esquemático» del pasado en la Europa oriental, y, por otro, la combinación occidental de burocracia estatal capitalista y abstracto parlamentarismo procedimental, la modernidad reflexiva ofrece una política de democracia plural, radical, arraigada en el localismo y en los intereses postmateriales de los nuevos movimientos sociales. En resumen, si la modernización simple significa sometimiento, la modernización reflexiva implica el potenciamiento de los sujetos. Si la modernización simple nos da el escenario foucaultiano de atomización, normalización e individuación, su contrario reflexivo abre una genuina individualización, abre posibilidades positivas de subjetividad autónoma respecto a nuestros entornos naturales, social y psíquico. Aunque, como advierte Giddens, incluso la modernidad reflexiva es un «molocho», dado que las consecuencias de la reflexividad pueden tener como inopinado resultado nuevas inseguridades, nuevas formas de sometimiento.

Aquí no nos estamos planteando ya la yuxtaposición directa y di-cotómica de tradición y modernidad, tan cara al corazón de los gigan-

tes —Weber, Durkheim, Simmel y Tönnies— de la teoría sociológica clásica. Lo que aquí se plantea es una concepción en tres fases del cambio social: de la tradición a la modernidad (simple) y de ahí a la modernidad reflexiva. Desde esta perspectiva, las sociedades simplemente modernas no son plenamente modernas. En este contexto, la modernidad reflexiva viene después de la modernidad simple. Expresándolo de otro modo, aquí la sociedad tradicional corresponde a la *Gemeinschaft*; la modernidad simple a la *Gesellschaft*; y su sucesora a una *Gesellschaft* que ha devenido plenamente reflexiva. En este proceso, el motor del cambio social es la individualización. En este contexto, la *Gesellschaft* o modernidad simple es moderna en el sentido de que la individualización ha demolido en gran parte las antiguas estructuras tradicionales —la familia extensa, la iglesia, la comunidad aldeana—, de la *Gemeinschaft*. Sin embargo, no es plenamente moderna porque el proceso de individualización solo ha recorrido una parte del camino y un nuevo grupo de estructuras propias de la *Gesellschaft* —sindicatos, estado asistencial, burocracia gubernamental, reglas laborales tayloristas, la propia clase en tanto que estructura— ha sustituido

a las estructuras tradicionales. La plena modernización solo tiene lugar cuando el progreso de la individualización también libera a la agencia incluso de estas estructuras sociales (simplemente) modernas.

Es necesario llamar la atención a la muy diferente naturaleza, a este respecto, de las estructuras sociales tradicionales y simplemente modernas. Aunque ambas presuponen una individualización no plenamente desarrollada, los tipos de estructuras que presuponen son sumamente diferentes, es decir: mientras que las sociedades tradicionales presuponen estructuras *comunales* (entendiendo «estructura» en el sentido giddensiano de «reglas y recursos»), las sociedades simplemente modernas presuponen estructuras *colectivas*. Estas estructuras colectivas dan por supuesto que los vínculos comunales ya han sido destruidos, y que el «nosotros» se ha convertido en un conjunto de individuos abstracto y atomizado. La clase social, como enfatizó Tonnies, no era *gemeinschaftlich* sino *gesellschaftlich*. Era una colectividad que ya suponía la anonimidad, que ya suponía la impersonalidad de las relaciones sociales. Si las comunidades presumen *significados* compartidos, las colectividades presumen meros *intereses* compartidos. El propio Marx enfatizaba que la clase no era una cuestión de significados compartidos. En efecto, la formación de las clases en el capitalismo implicaba que los trabajadores quedaran liberados de las anteriores *Gemeinschaften* rurales como portadores individuales de la fuerza de trabajo, que solo podían reunirse como colectividad cuando las condiciones comunes de los trabajadores eran entendidas como intereses compartidos. La concepción de la clase trabajadora como *Gemeinschaft* es, en muchos aspectos, un fenómeno peculiarmente británico, debido a la desigual modernización de la sociedad británica, y al hecho de que Gran Bretaña —en lo que se refiere a la clase social— ha hecho la transición directamente desde la tradición a la modernidad reflexiva, saltándose, por expresarlo así, la fase de la modernidad simple. En comparación, *la classe sociale* en Francia, como observa Touraine, no se ha entendido en términos de comunidad, sino como *la raison* en lo que respecta a la lucha de clases¹. En Alemania, canónicamente la clase trabajadora tampoco fue concebida como comunidad, sino, tal como se ejemplifica en la política social-demócrata, como una colectividad *gesellschaftlich* que era la base de la sociedad civil al mismo tiempo que quedaba excluida de ella. Críticos culturales como Nietzsche pudieron así desear que cayera una

¹ A. Touraine, *L'Après-sozialisme*, París: Grasset, 1980.

plaga tanto sobre las casas del capital utilitarista como del trabajo organizado igualmente utilitarista.

No son solo las estructuras de clase de la modernidad simple las que son abstractas e impersonales: igualmente abstractos son, por ejemplo, los fenómenos de la nación y el nacionalismo, que, como ha sostenido Benedict Anderson, están enraizados en una política atomizada y en un espacio y tiempo narrativo abstractamente homogéneos². En efecto, toda la noción de «sociedad» en la modernidad es abstracta, caracterizada no por las relaciones concretas y particulares de la *Gemeinschaft*, sino por relaciones abstractas tales como impersonalidad, mérito y universalismo, que Talcott Parsons consideraba como constitutivas de las normas institucionales de su *Social System*. En Francia, Durkheim y sus correligionarios «positivistas» fueron atacados por la tradición humanista clásica exactamente por el mismo tipo de visión abstracta de lo social. Y, efectivamente, el «expresionismo sociológico» de Georg Simmel fue en ocasiones un intento explícito de contraponer la «fuerza vital» del yo interno contra las normas generales e impersonales de lo social³.

En este contexto, lo que importa es que esta fase inicial «simple» de la modernidad no solo es moderna *a medias*, sino *moderna* a medias, y que incluso su colectividad se fundamenta en la atomización e individuación. Lo relevante es que el avance de la individualización en la segunda fase, reflexiva, de la modernidad también ha liberado a los individuos de estas estructuras colectivas y abstractas tales como la clase, la nación, la familia nuclear y la creencia incondicional en la validez de la ciencia. De este modo, la modernidad reflexiva se alcanza solo con la crisis de la familia nuclear y la autoorganización concomitante de las narraciones vitales; con la pérdida de influencia de las estructuras de clase sobre los agentes: en la conducta electoral, en las pautas de consumo, en la afiliación sindical; con el desplazamiento de la producción regulada por la flexibilidad laboral; con la nueva desconfianza ecológica y la crítica de la ciencia institucionalizada.

Dicho todo esto, podríamos preguntarnos: ¿qué es, pues, la «reflexividad»? Caben dos respuestas a esta pregunta. La primera es que

² B. Anderson, *Imagined Communities*, Londres: Verso, segunda edición, 1991, pp.32-3.

³ M. Landmann, «Georg Simmel und Stefan George», en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, pp.147-52.

existe una reflexividad *estructural* en la que la agenda, liberada de las constricciones de la estructura social, reflexiona las «reglas» y «recursos» de tal estructura; reflexiona sobre las condiciones sociales de existencia de la agencia. La segunda es que existe una *autorreflexividad* en la que la agencia reflexiona sobre sí misma. En la autorreflexividad el anterior control heterónimo de los agentes es desplazado por el autocontrol. La *Risk Society* de Beck y las *Consequences of Modernity* de Giddens examinan principalmente la reflexividad *es-estructural*. Beck puso el acento en la reflexividad sobre las instituciones científicas en el contexto de la crítica ecológica, mientras que la atención de Giddens se dirige, más en general, a la reflexividad en lo que respecta a las reglas y recursos de la sociedad. *Das ganz normale Chaos der Liebe*, de Beck y Beck-Gernsheim, y *Modernity and Self-Identity* y *The Transformation of Intimacy*, de Giddens, tratan en gran medida sobre la *autorreflexividad* en el paso hacia el control autónomo de las narraciones vitales y las relaciones amorosas⁴.

A su vez, cada tipo de reflexividad puede tener lugar a través de la mediación de «sistemas expertos» o, por el contrario, a contrapelo de tales sistemas expertos. Aquí es donde termina la notable convergencia de las teorías de Anthony Giddens y Ulrich Beck. Para Giddens, la reflexividad en la modernidad se produce mediante una «doble* hermenéutica», en la que el primer medio de interpretación es el agente social y el segundo medio de interpretación son los sistemas expertos. Así, para él, como a finales del siglo pasado para Durkheim, la propia sociología es un sistema experto clave en la reflexividad estructural. Es decir, en la modernidad tardía una proporción creciente de la población tiene acceso de forma más o menos diluida a conceptos sociológicos como medio hermenéutico de reflexión —y potencialmente como impulso para el cambio social— sobre las reglas y recursos de la estructura social. Para Giddens, la *autorreflexividad*, o la autoorganización de las narraciones vitales, tiene lugar en una distinción por contraste mediante sistemas expertos tales como la psicología o el psicoanálisis. Para Giddens, la reflexividad en la modernidad implica un cambio en las relaciones de confianza, de tal modo que la confianza no es ya cuestión de una relación cara a cara, sino de confianza en los sistemas expertos. Para Beck, en fuerte contraste con

⁴ U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, pp. 11-12; A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity, 1991, pp. 7-8.

Giddens, la reflexividad en la modernidad implica una creciente libertad respecto a los sistemas expertos y una crítica de ellos. La reflexividad estructural, por consiguiente, implica una libertad respecto a los sistemas expertos de la ciencia dominante. La autorreflexividad implica una libertad respecto a las diversas psicoterapias y una crítica de las mismas. La reflexividad no se basa en la confianza, sino en la desconfianza hacia los sistemas expertos⁵.

El problema de la «inseguridad» tiene una presencia importante en los marcos conceptuales de ambos autores. Esto es sorprendente, puesto que, como he sostenido en otras ocasiones, Giddens centra su atención —al igual que otros sociólogos clásicos como Durkheim— en el problema del orden, en tanto que Beck —del mismo modo que la tradición que va de Marx a Habermas— es el del cambio⁶. Para ambos, la reflexividad aspira a conseguir la minimización de la inseguridad. En la obra de Beck *Risk Society*, que tematiza el cambio social, la reflexividad —posibilitada por la individualización— consiste en producir el cambio social mediante la minimización de los riesgos ambientales. Esta no es más que una de las formas de cambio social significativo que la agencia reflexiva puede lograr en la sociedad del riesgo. En el caso de Giddens, lo que se tematiza es la «inseguridad ontológica». Aunque Beck se ha hecho famoso por el concepto de sociedad del riesgo, la inseguridad es mucho más básica para la *problématique* de Giddens. Para Giddens, el problema del orden se formula sobre la base de esta inseguridad ontológica. El problema, precisamente, es cómo podemos enfrentar no tanto estos riesgos ambientales como los riesgos psíquicos y sociales, y mantener niveles razonables de orden y estabilidad en nuestras personalidades y en la sociedad. Su respuesta es a través de la mediación de sistemas expertos⁷.

Giddens recurre en gran medida a la etnometodología para su idea de la reflexividad mediada hermenéuticamente. Pero mientras que la etnometodología plantea la cuestión de cómo logramos *rutinariamente* el significado, Giddens se pregunta cómo adquirimos *cons-*

⁵ U. Beck y W. Bonss, «Verwissenschaftlichung ohne Aufklärung?», en U. Beck y W. Bonss (eds.), *Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung* Frankfurt: Suhrkamp, 1989, pp. 7-45 (p. 19).

⁶ S. Lash, «Reflexive modernization: the aesthetic dimension», *Theory, Culture and Society*, vol. 10, n.º 1, 1993, pp. 1-24.

⁷ A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity, 1990, pp. 112-13, 131-2.

cientemente la *seguridad ontológica*. En tanto que podría parecer que la etnometodología pretende poner en cuestión los sistemas expertos (y en particular las formas de sociología positivista durkheimiana y de otro tipo), y examinar, por detrás de ellos, los «hábitos» y las actividades rutinarias, Giddens sostiene que esa inseguridad solo se puede enfrentar, o al menos es la mejor manera de enfrentarla, mediante el uso de sistemas expertos. La noción de «inseguridad ontológica» se toma de la obra de R. D. Laing sobre la psicología existencial⁸. El tenor del término es heideggeriano, y parecería llamar a una «hermenéutica de la recuperación», mediante la cual se accedería mediante la interpretación hermenéutica a los fundamentos ontológicos de nuestros mundos sociales y psíquicos. Esto podría presentarse como la vía aparente para sentar la base de algún tipo de seguridad ontológica, lo que conllevaría la interpretación hermenéutica, la apertura (*Auslegung*) y desmantelamiento hermenéutico del pensamiento sujeto-objeto de los sistemas expertos con el fin de poder mostrar sus fundamentos en formas de ser, en formas de vida⁹. Giddens, al igual que Laing, evita este tipo de interpretación hermenéutica y, por el contrario, encuentra su doble hermenéutica y la solución para la inseguridad ontológica en los propios sistemas expertos.

Por el momento, de lo que se trata, sin embargo, es que mientras que Beck considera los sistemas expertos como obstáculos para conseguir la seguridad, Giddens los considera como instrumentos que nos ayudan a alcanzar esa seguridad. Y por mucho que uno se sienta inclinado a discutir las implicaciones normativas de la teoría de Giddens, su anclaje en la realidad empírica de la modernidad tardía es considerable. Aunque los sistemas expertos, en gran medida positivamente valorados, de Giddens se parezcan mucho a los «discursos» de Foucault (valorados de forma enteramente negativa), de hecho son un concepto mucho más amplio. Mientras que los discursos foucaultianos son marcos que regulan la ocurrencia sistemática de actos de habla serios, el alcance de los sistemas expertos es mucho más amplio. Los sistemas expertos se refieren tanto a las praxis de quienes podríamos denominar profesionales y de otros expertos; tienen un fuerte aspecto institucional; también pueden referirse al conocimiento e\-

⁸ R. D. Laing, *The Divided Self*, Londres: Tavistock, 1960.

⁹ H. L. Dreyfus, *Being-in-the-World*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991 pp. 228-30.

perto objetivado en máquinas tales como aviones y ordenadores, o en otros sistemas objetivos como mecanismos monetarios¹⁰.

Y este amplio anclaje, y su aplicabilidad empírica inmediata, es justamente la virtud de las teorías de la modernidad reflexiva de Beck y Giddens. Lo que ambos representan es el desarrollo de lo que en Alemania se conoce como *zeitdiagnostische Soziologie*. Después de dos décadas de predominio en el paisaje socioteórico alemán de la interminable discusión entre la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la teoría de los sistemas autopoiéticos de Luhmann, el impacto de la *Risikogesellschaft* de Beck fue, en esencia, el de la teoría social volviendo por fin a la tierra. Esto es cierto tanto en lo que se refiere a la accesibilidad de las ideas y a la presentación: *Risikogesellschaft* y *Das ganz normale Chaos der Liebe* son dos de los libros de ciencia social mejor vendidos de la historia en el continente europeo y son leídos por un numeroso público educado pero no experto. La publicación de *Consequences of Modernity*, seguido por *Modernity and Self-Identity* y *The Transformation of Intimacy*, representó también un giro *zeitdiagnostisch* en la historia intelectual de Giddens. Anteriormente, uno leía a Giddens para aprender sobre Giddens y su teoría social: sus conceptos de distanciamiento espacio-temporal, de la teoría de la estructuración. Ahora, una audiencia enteramente nueva entraba en contacto con la nueva obra de Giddens, mucho más accesible. Ahora, quienes desearan leer sobre confianza, riesgo, relaciones sentimentales, la crisis de la modernidad o la función de los sistemas expertos empezó a consultar su obra. Se ha producido un nuevo interés en Giddens en el Partido Laborista; y la «izquierda» británica en sentido amplio, que anteriormente veía su obra como la de un autor encerrado en su torre de marfil, ahora la consulta, junto con la de *eminences grises* como Stuart Hall, como uno de los análisis más penetrantes del cambio social. Con la decadencia del marxismo académico a finales de los años setenta, la sociología también perdió su papel central en las modas teóricas. Después de más de una década en la que críticos literarios, autores de arte y arquitectura y filósofos dominaran la «escena teórica» —y uno pensara que podía escuchar el último suspiro de la sociología, que dejaba paso a otros «estudios culturales» mucho más en boga— es gratificante que la sociología pueda abordar los mismos grandes problemas de la época contemporánea con tal anclaje político y capacidad analítica.

Baste lo dicho como introducción y palabras de reconocimiento. Attendamos a lo sustancial del problema que nos ocupa. Volvamos a la teoría de la modernidad reflexiva. Al mismo tiempo, volvamos a la destrucción creativa de esta teoría de la agencia, lo cognitivo y el individualismo y su reconstrucción concomitante como una teoría de la estructura, la estética y la comunidad.

¿Agencia o estructura?

La tesis de la modernización reflexiva tiene como supuesto nuclear la *Freisetzung* o progresiva liberación de la agencia de la estructura. El ejemplo más poderoso de esto es quizá el cambio social en la vida económica, y en particular en el desarrollo de un nuevo marco que podría denominarse «acumulación reflexiva» para el crecimiento económico. Esto tiene lugar mediante la liberación de la agencia de la estructura. O, más bien, la estructura fuerza a la agencia a ser libre en el sentido de que la acumulación estructural de capital es posible sólo con la condición de que la agencia pueda liberarse de estructuras «for-distas» vinculadas a normas. Este proceso ha solido entenderse en términos de «especialización flexible», en la que un consumo crecientemente especializado conlleva formas de producción más flexibles. En este contexto, el consumo especializado anima a las empresas a producir series más pequeñas de un producto determinado, por un lado, y a ampliar la gama de productos en oferta, por otro. Para que esto sea posible, las empresas y los trabajadores de las empresas deben innovar mucho más rápidamente. Y esta innovación cada vez más rápida implica muchas más cosas que mera «flexibilidad». Una innovación más rápida conlleva que el diseño de nuevos productos debe incorporar, proporcionalmente, mucho más trabajo. Conlleva que una proporción mucho mayor que antes del proceso de producción quede en manos de un «proceso de diseño» intensivo en conocimiento, y una proporción menor quede en manos del «proceso de trabajo» material. La intensividad en conocimientos implica necesariamente *reflexividad*. Implica que la autorreflexividad en el control heterónimo de los trabajadores mediante reglas quede desplazada por el auto-control. Implica (y conlleva) una «reflexividad estructural» en el sentido de que las reglas y recursos (estos últimos incluyen los medios de producción) del lugar de trabajo, que no controlan ya a los trabajadores, se convierten en objeto de reflexión para la agencia.

Es decir, los agentes pueden reformular y utilizar tales reglas y recursos en una variedad de combinaciones para innovar crónicamente.

Todo bien hasta aquí. La tesis de la *Freisetzung* de la teoría de la modernidad reflexiva (en la que la agencia es liberada de la estructura) tiene un considerable potencial explicativo en lo que respecta a la flexibilización de la producción. Pero detengámonos un momento. Volvamos atrás y planteemos la cuestión que Beck y Giddens no formulan con la suficiente urgencia: ¿por qué, podemos preguntarnos, encontramos reflexividad en algunos lugares y no en otros? ¿Por qué en algunos sectores económicos y no en otros? Existe, no cabe duda, un masivo incremento del número de productores reflexivos en el sector del software (sistemas operativos y aplicaciones), en la producción de ordenadores y semiconductores, en las empresas de servicios, en la construcción de bienes de equipo, por ejemplo, en Alemania. ¿Pero qué hay de la creación postfordista de millones de «trabajos basura», por ejemplo de trabajos fabriles subcualificados en el sector textil durante la última década y media? ¿Qué hay de la creación de un masivo «macdonaldsproletariado» en el sector servicios, de la creación sistemática de grandes ejércitos de parados, especialmente entre los jóvenes varones? ¿Qué hay de esos nuevos puestos en el mercado de trabajo que han sido «degradados» a una posición inferior a la de la clásica clase obrera (fordista)? ¿Existe, en efecto, junto a los mencionados «ganadores de la reflexividad» batallones enteros de «perdedores de la reflexividad» en nuestras actuales sociedades de la información, cada vez más polarizadas en clases, aunque cada vez con menos conciencia de clase? Fuera de la esfera de la producción inmediata, ¿cuan «reflexiva» puede ser una madre soltera en un gueto urbano? Ulrich Beck y Anthony Giddens escriben con perspicacia sobre la autoconstrucción de narraciones vitales. ¿Pero cuánta libertad de la «necesidad» de la «estructura» y de la pobreza estructural tiene esta madre para autoconstruir sus propias «narraciones vitales»?⁹.

Para explicar tales desigualdades sistemáticas en nuestro capitalismo internacional, así como las desigualdades sistemáticas entre las naciones del núcleo y de la periferia, creo que tenemos que plantearnos las *condiciones estructurales de la reflexividad*. ¿Pero cuáles pueden ser estas condiciones estructurales si la reflexividad, tal como se ha delineado arriba, solo se ha desarrollado mediante la retirada, el retroceso de las estructuras sociales? Si la reflexividad, por definición,

implica la *Freisetzung* de la agencia frente a las estructuras, ¿cómo puede tener una explicación estructural la desigualdad en la modernidad tardía? Podría parecer que la respuesta a estas preguntas es que la reflexividad y la desigualdad de las «oportunidades de la reflexividad» han de tener como condición de existencia un conjunto interarticulado de estructuras «o-sociales. Si esto es así, ¿cuáles son esas estructuras no-sociales? Lo que sostiene la reflexividad no es, por tanto, ni las estructuras sociales (económicas, políticas e ideológicas) del marxismo, ni las estructuras sociales (institucionales y reguladas normativamente) del funcionalismo parsoniano, sino un conjunto articulado de redes globales y *estructuras de información y comunicación*. La mejor forma de entender este nuevo contexto es contrastarlo con el capitalismo industrial, en el que las «oportunidades de vida» y la desigualdad de clase dependían del lugar de un agente en el modo de producción y de su acceso a él. En la modernidad reflexiva, las oportunidades de vida —el resultado de quiénes han de ser los ganadores de la reflexividad y quiénes los perdedores de la reflexividad— depende, por contraste, del lugar en el «modo de información»¹². Las oportunidades de vida en la modernidad reflexiva son cuestión de acceso no al capital productivo o a las estructuras de producción, sino ■ del acceso a y del lugar en las nuevas estructuras de información y comunicación.

Producción reflexiva: la recualificación de la clase trabajadora

La idea de «estructuras de información» fue introducida por la obra del sociólogo industrial japonés Kazuo Koike en el contexto de la comparación de las empresas japonesas y estadounidenses. Koike analizó los mercados de trabajo internos en grandes empresas en ambos países, y descubrió que las pautas de incentivación para la promoción en Japón estaban estrechamente vinculadas a la adquisición de conocimiento o información, mientras que en EE UU la promoción era, en lo fundamental, independiente de la adquisición de conocimiento. El concepto fue posteriormente desarrollado por el economista institucional Masahiko Aoki con el fin de extenderlo a los *flujos* de información. En las empresas japonesas, los flujos de infor-

¹² M. Poster, *The Mode of Information*, Cambridge: Polity, 1990.

mación son optimizados mediante las relaciones de confianza que existen entre la firma y sus trabajadores y subcontratistas, así como entre las empresas y los financieros. Esto contrasta con el bloqueo de los flujos de información en las empresas de EE UU y el Reino Unido, con un bajo nivel de confianza y gobernadas por el mercado¹³. Por tanto, las estructuras de información consisten, en primer lugar, en canales conectados en redes a través de los que fluye la información, y, en segundo lugar, en espacios en los que tiene lugar la adquisición de capacidades para el procesamiento de la información.

La producción reflexiva, en este contexto, es posible únicamente en la presencia de niveles óptimos de flujo de información y adquisición de conocimiento (o procesamiento de la información). Y ciertas formas de gobierno institucional de las estructuras de información son favorables para la producción reflexiva, en tanto que otras no lo son. El gobierno «corporativo» de las estructuras de información en Japón, por ejemplo, es más favorable a la producción reflexiva que el gobierno del mercado en EE UU y el Reino Unido. Aquí es crucial hasta qué punto las estructuras de información se solapan con sistemas de producción en un sector dado de un país dado. Es crucial la cuestión de quién, en un sistema productivo, está incluido en las estructuras de información, y quién excluido de ellas. Así, Aoki ha recurrido a la yuxtaposición que establece Ronald Dore entre la «contratación relacional» japonesa y la «contratación distanciada» angloamericana, gobernada por el mercado. En la subcontratación japonesa, el frecuente intercambio permanente y temporal de personal entre el subcontratista y la firma contratadora, los programas conjuntos de desarrollo del producto y la identidad compartida entre los trabajadores en las empresas subcontratista y contratadora optimizan el flujo de la información. En los EE UU y el Reino Unido el flujo de información no solo es obstaculizado por la ausencia de estos intercambios materiales y simbólicos, por la falta de esas relaciones de confianza, sino que los subcontratistas están totalmente excluidos de la estructura informativa del sistema de producción de las empresas contratantes¹⁴. En los sistemas de producción japoneses y alemanes, la contratación financiera tiene lugar típicamente mediante los bancos

¹³ K. Koike, *Understanding Industrial Relations in Modern Japan*, Londres: Macmillan, 1988, pp. 182-8; M. Aoki, *Information, Incentives and Bargaining in the Japanese Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 7-13.

¹⁴ R. Dore, *Taking Japan Seriously*, Londres: Athlone, 1987, pp. 173-91.

en mucha mayor medida que en el mundo angloamericano. Los economistas institucionales llevan cierto tiempo lamentando la incapacidad de los bancos en los EE UU y el Reino Unido de actuar racionalmente y poner fin a sus malos hábitos de créditos a corto plazo con tipos de interés bastante elevados. Pero quizá los supuestos de la elección racional del libre mercado no son la solución, sino, por el contrario, el problema. Quizá sea la proclividad de las instituciones anglosajonas al pensamiento neoclásico, orientado al coste-beneficio del actor racional calculador, lo que las ha expuesto al fracaso de este sistema del corto plazo. Esta elección racional, el neoclasicismo, se encuentra en el polo opuesto a la contratación relacional de los bancos japoneses y alemanes, al hecho de que su relación con la industria es más bien la de un «*status*» que la de un «contrato», al hecho de que las relaciones de confianza corporativistas (en tanto que diferenciadas de las neoclásicas) también permiten un flujo de símbolos entre los contratistas financieros e industriales. Se trata de los significados compartidos, del «mundo» compartido de ambos, lo que explica la tendencia de los bancos en Japón y en Alemania a prestar a largo plazo y a tipos de interés inferiores. Y, a su vez, los bancos se encuentran incluidos en las estructuras de información de la empresa industrial. La contratación financiera mediante acciones es, sin duda, cada vez más corriente en Japón y en Alemania. Pero, una vez más, en Japón las acciones se mantienen a mucho más largo plazo y los dividendos son mucho más bajos que los del modelo angloamericano. Aunque el resultado se cosecha en forma de beneficios de capital, el motivo de que los accionistas japoneses se comprometan a «compartir riesgos» con las empresas industriales es, una vez más, el contexto de confianza de su relación¹⁵. El resultado es la inclusión en las estructuras de información del sistema de producción de la empresa. Los contratistas financieros a corto plazo anglosajones muchas veces ni siquiera manifiestan interés en ser incluidos en esas estructuras de información.

Finalmente, la contratación laboral en Japón, en comparación con la del mundo anglosajón, también es relacional en lugar distanciado: el nexo económico directo es complementado por el intercambio simbólico de una identidad compartida. Esta no tiene por qué ser, en

¹⁵ M. Sako, «Neither markets nor hierarchies: a comparative study of the printed circuit board industry in Britain and Japan», *paper*, Comparing Capitalist Economies: the Governance of Economic Sectors, Colloquium, Madison, Wise. Mayo de 1988.

absoluto, «primitiva»; muchos de nosotros, en tanto que profesores universitarios o estudiantes graduados, tenemos relaciones con nuestros departamentos que están firmemente integradas en redes de intercambio simbólico e identidad compartida. En este contexto, los trabajadores japoneses dirán que trabajan «en la empresa», mientras que sus colegas británicos o estadounidenses trabajan «para la empresa». Lo que esto implica es que, hasta cierto punto, los riesgos son compartidos por los trabajadores japoneses, quienes, por ejemplo, trabajan por niveles salariales bastante bajos durante los primeros años de sus carreras. Pero esto también implica la inclusión del trabajador japonés en la estructura informacional de la empresa. Hay en todo esto un cierto *quid pro quo* informacional. El trabajador contribuye al flujo de información, por ejemplo, dando voz al conocimiento tácito en los círculos de calidad. A cambio, tiene acceso a mucha más información respecto a la gestión del proceso de producción. Aquí, el flujo de información está inextricablemente interrelacionado con la adquisición de conocimiento. Además, los trabajadores japoneses en tanto que consumidores comparten los riesgos con la industria. Su propensión a mantener elevados niveles de ahorro a bajos tipos de interés son, en efecto, créditos a la industria¹⁶.

En Alemania, la gestión corporativa de los sistemas de producción hace posible estructuras informacionales inclusivas y una producción altamente reflexiva. Esta gestión institucional tradicionalista permite un tipo de producción muy moderna, en tanto que la gestión por el mercado, aparentemente moderna, del mundo anglosajón inhibe eficazmente la modernización de los sistemas de producción. En Alemania existen, por expresarlo de este modo, tres pilares para esta gestión corporativa: el sistema de facultades técnicas, la estructura de negociación colectiva y el sistema de aprendizaje.

Las facultades técnicas (*technische Fachhochschulen*) son la base del éxito de los distritos industriales, altamente integrados en redes, de, por ejemplo, Badén-Württemberg y Renania del Norte-Palatinado. Las facultades técnicas son institutos de educación superior, no universidades técnicas elitistas. Sus equivalentes más próximos podrían ser las politécnicas inglesas tal como fueron concebidas en un principio, o las escuelas técnicas estatales o municipales en los Esta-

¹⁶ M. Aoki, «The participatory generation of information rents and the theory of the firm», en M. Aoki, B. Gustaffson y O. Williamson (eds.), *The Firm as a Nexus of Treaties*, Londres: Sage, 1990, pp. 26-52 (pp. 28-9).

dos Unidos. El conocimiento que se transmite en las facultades técnicas es, sin embargo, mucho más concreto, manual y basado en la industria que el aprendizaje comparativamente abstracto y teórico de sus equivalentes angloamericanos. La estructura departamental típica de estas facultades no es, pongamos por caso, la de un departamento de física o química física, sino la de departamentos de construcción naval, diseño de máquinas-herramienta, cerámica, etc. Las facultades técnicas son el puntal de las estructuras informacionales de los distritos industriales alemanes. Funcionan a través del establecimiento, por parte de los profesores de la facultad, de oficinas de consultoría y servicios de transferencia tecnológica a las empresas, y mediante la circulación de personal entre las facultades y las empresas^v.

Las facultades técnicas no son particularmente eficaces en los distritos dominados por grandes firmas, que financian internamente gran parte de su propia I+D y formación. Tampoco son eficaces donde las empresas son pequeñas y no muy innovativas. Solo en el caso de firmas innovadoras tienen los profesores de facultades técnicas suficientes incentivos para mandar a sus estudiantes a ellas y pasar ellos mismos en esas empresas parte de su vida laboral. Mediante la circulación de personal a lo largo de sus carreras en las facultades técnicas y en las empresas tiene lugar un considerable flujo de información y de adquisición de capacidades de procesamiento de la información. No es atípico que un joven que ya ha realizado su aprendizaje, después de varios años trabajando en una empresa, pase a una facultad técnica durante dos años para adquirir una titulación que le permita convertirse en técnico, después de lo cual volverá a trabajar para la misma empresa o será contratado por otra empresa de, tamaño mediano en el mismo distrito industrial. Después de varios años de trabajo, este hombre puede volver a la facultad técnica para seguir formándose y titularse como ingeniero. Después de esto, es posible que trabaje como ingeniero en otra empresa del distrito. Quizá a los cuarenta años pueda acceder a una plaza de profesor en las facultades cercanas, desde donde enviará a sus estudiantes a proyectos de hasta un año de trabajo en las empresas del distrito. Simultáneamente, puede dedicar dos días a la semana a gestionar una ofi-

¹⁷ J. Hoffmann, «Innovationsforderung in Berlin und Baden-Württemberg - zum regionalen Eigenleben technologie-politischer Konzepte», en U. Jürgens y W. Krumbein (eds.), *Industriepolitische Strategien*, Berlín: Sigma, 1991, pp. 64-97 (pp. 75-6).

ciña de transferencia tecnológica, ofreciendo servicios de consultoría a empresas locales¹⁸.

En la circulación de personal entre empresas y facultades no solo existe flujo de información y adquisición de conocimiento, sino que también se potencia la transmisión de ambos por el igualitarismo comparativo de la estructura ocupacional industrial alemana. Existe una movilidad significativamente mayor de trabajador cualificado a técnico y a ingeniero que en otros países. Además, las diferencias de *status* entre ingeniero, técnico y trabajador cualificado son mucho menos marcadas que en otros lugares. Esto conduce a un universo ocupacional centrado en torno a la «clase media». Aquí, los ingenieros no son vistos como superiores en la jerarquía, sino como profesionales, como colegas profesionales que, simplemente, tienen un *Beruf* (oficio, especialidad o profesión) especializado diferente y que pueden trabajar hombro con hombro con trabajadores cualificados¹⁹. Tanto la movilidad como la igualdad de *status* facilita el libre intercambio de ideas, y por tanto flujo de información, así como la adquisición de conocimiento.

El segundo pilar son las estructuras representativas corporativas de los comités profesionales y la codeterminación, y las estructuras neocorporativas sectoriales de negociación colectiva. Todo esto ha sido descrito con amplitud en otras partes²⁰. Lo que importa es que ambas potencian las relaciones de confianza. No se trata aquí de las relaciones de confianza más particularizadas y personalizadas de la empresa japonesa. Son relaciones de confianza entre sindicatos y patronal más abstractas e institucionalizadas, y conducen a evitar el oportunismo. Todo esto facilita el flujo de información, especialmente a través de los comités profesionales, pero también políticas de formación positivas, lo que es el tercer pilar del *deutsche Modell*.

Wolfgang Streeck ha sostenido que es irracional para cualquier capitalista individual invertir mucho dinero en la formación de traba-

¹⁸ W. Bernschneider, G. Schindler y J. Schüller, «Industriepolitik in Baden-Württemberg und Bayern», en *ibid.*, pp. 57-73.

¹⁹ B. Lutz y P. Veltz, «Maschinenbauer versus Informatiker - gesellschaftliche Einflüsse auf die fertigungstechnische Entwicklung: Deutschland und Frankreich», en K. Duell y B. Lutz (eds.): *Technikentwicklung und Arbeitsteilung im internationalen Vergleich*, Frankfurt: Campus, 1989, pp. 215-72 (p. 261).

²⁰ W. Streeck, «Organizational consequences on neo-corporatist cooperation in West German labour unions», en G. Lehmbruch y P. Schmitter (eds.), *Patterns of Corporatist Policy-Making*, Londres: Sage, 1982, pp. 29-82.

jadores, mientras que es eminentemente racional para los capitalistas como cíase invertir en esta formación²¹. Esto es así porque cualquier capitalista individual que invierta en formación perdería con toda probabilidad sus trabajadores formados mediante mercados laborales externos en beneficio de otro capitalista. El primer patrono no renta-bilizaría los costes invertidos en formación, en tanto que el segundo sería un «gorrón» a expensas del primero. La perspectiva de Streeck no es totalmente exacta. Es racional para cualquier capitalista individual invertir en formación cuando — como ocurre frecuentemente en Japón— este sabe que los trabajadores formados permanecerán durante toda su carrera en su empresa. Pero el principio de lo que sostiene Streeck es válido: el caso japonés no es el de la gestión neoclásica por el mercado de la formación, sino el de la gestión institucional mediante el «corporativismo de empresa». Y esa formación regulada por el mercado es la peor solución posible para las estructuras informacionales de la producción reflexiva.

Parece haber dos soluciones a la regulación de la formación por los capitalistas como clase propuesta por Streeck. Por un lado, existe la educación regulada por el Estado de los trabajadores hasta la edad de 18 años, aproximadamente, común en Francia y en Japón. Por otro lado, existen los aprendizajes corporativamente regulados en Alemania y Austria, y estos constituyen el tercer «pilar». Estos sistemas de aprendizaje están regulados en el nivel local —mediante cámaras de comercio, sindicatos, asociaciones de trabajadores y representantes estatales de los departamentos educativos. Donde los capitalistas organizan esta formación coactivamente mediante el Estado, la educación tiende a basarse en la escuela; el aprendizaje es teórico, de competencias numéricas y verbales abstractas. Donde organizan colectivamente la formación a través del «corporativismo local» del mundo germanoparlante, la educación se basa en el puesto de trabajo; el aprendizaje es más práctico y manual²². En el mundo anglosajón no tenemos, por desgracia, ni una fórmula ni la otra. Las estructuras de formación de aprendices, tanto en el Reino Unido como en los Estados Unidos, son principalmente cosa del pasado. Y, por lo que respecta a las escuelas secundarias organizadas por el Estado, los

²¹ W. Streeck, J. Hilbert, K. van Kevelaer, F. Maier y H. Weber, *Steuerung und Regulierung der beruflichen Bildung*, Berlín; Stigma, 1987.

²² B. Lutz y P. Veltz, «Maschinenbauer versus Informatiker», pp. 226-8.

jóvenes las abandonan tempranamente (Reino Unido) o aprenden muy poco en ellas (Estados Unidos).

En contraste con el *zoon politikon* aristotélico y con el Hombre Racional de la Ilustración, el sistema de formación de aprendices alemán parece adoptar asunciones del *homo faber* marxiano. Es decir, el carecer de una capacidad técnica o manual es inaceptable desde el -j punto de vista de lo que convierte en humanos a los seres humanos. Si existen 720.000 alumnos que acaban la escuela en un año determinado y solo 715.000 plazas de aprendizaje, eso se considera un escándalo nacional. El vendedor de 22 años de reproductores de vídeo, consolas Sega, *walkmen* y reproductores de discos compactos en una tienda de aparatos electrónicos habrá realizado un aprendizaje y conoce en detalle el aparato electrónico que está vendiendo. La joven de la misma edad en una panadería tendrá un conocimiento si-milarmente detallado de todos los tipos de pan que está horneando o vendiendo a sus clientes. El aprendizaje todavía está basado en el *Meistermodell* que recuerda los gremios medievales, en los que los trabajadores pasaban de ser aprendices a oficiales y maestros. Mecánicos cualificados en grandes empresas de máquinas-herramientas que trabajan como jefes de equipo a los 35 años frecuentemente serán maestros industriales. En Alemania, la lealtad y la comunidad (que en Japón está vinculada a la empresa) se encuentran en el contexto del *Beruf*, de la comunidad industrial o profesional. Esto se ejemplifica en los bajos niveles salariales de los aprendices alemanes, que en el Reino Unido y en otras partes suelen ganar en torno al 75% de los salarios de los adultos²³. Para los aprendices, el *quid pro quo* de este sacrificio monetario es la adquisición de conocimiento. También en Japón (en agudo contraste con el Reino Unido, Italia y Francia) los salarios de los que acaban de terminar la escuela y entran en las empresas se sitúan en torno al 50% de los de los trabajadores adultos.

Aquí nos encontramos con un proceso no de modernización reflexiva, sino de *tradicionalización* reflexiva. Se trata de una tradicionalización en el sentido de Robert Bellah de una ética del compromiso y la obligación, no con el yo (que es lo que observamos en los v sistemas de producción angloamericanos), sino, con una *comunidad*, *d,¿j¿*

²³ B. Casey, «Recent developments in the German apprenticeship system», *British Journal of Industrial Relations*, vol. 29, 1991, pp. 205-22.

sea esta la empresa, en el caso japonés, o el *Beruf* en el alemán²⁴. Esto se refleja en la renuncia a salarios adultos por los trabajadores muy jóvenes. Esta tradicionalización reflexiva no gira en torno a la individualización, sino a *comunidades* reflexivas con praxis que son motivadas por y orientadas a un conjunto de bienes «sustantivos». Tales bienes sustantivos son, en el sentido de Alistair MacIntyre, «bienes internos», es decir, no bienes ajenos a las praxis, como recompensas monetarias, poder o prestigio, sino bienes internos a las praxis: capacitación profesional o el bien de la empresa. Estos bienes sustantivos, en el sentido de Charles Taylor, contrastan con los «bienes procedimentales»²⁵. En contraste con la ética procedimental laboral de conflictos de demarcación y una atención primordial a la «formación discursiva de la formación» de la democracia laboral, una ética laboral sustantiva arraigaría en la *Sittlichkeit* (la vida ética de praxis particulares, compartidas y tradicionales) de la comunidad industrial o empresarial, y dedicaría una atención primordial a la capacidad profesional y a la consecución de un producto de elevada cualidad.

Esta tradicionalización y comunidad son *reflexivas* en cuanto que median las relaciones de poder abstractas, bien donde los sindicatos y la democracia están bien establecidos, como en Alemania, bien donde tales estructuras de poder son jerárquicas y paternalistas, como en Japón. Aunque muchas veces se ha afirmado (y en algunos aspectos es cierto) que la globalización está obligando a Alemania y a Japón a moverse hacia la regulación angloamericana mediante el mercado, estas estructuras tradicionales son reflexivas de otra forma. Y esta es que son las empresas pequeñas y anticuadas en Japón y Alemania las que más se aproximan a la regulación mediante el mercado de las relaciones laborales, en tanto que las empresas mayores, más modernas y con más alta tecnología de ambos países son las más cercanas a los modelos tradicionalistas y comunitarios. Por últimos, esta tradicionalización es reflexiva en el sentido de que gran número de empresas que previamente poseían formas individualizadas de regulación eco-

²⁴ R. Bellah, R. Madsen, W. Sullivan, A. Swidler y S. Tipton, *Habits of the Heart*, Berkeley: University of California Press, 1985, p. 48.

²⁵ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres: Duckworth, 1988, pp. 124-30; Charles Taylor, «The diversity of goods», in his *Philosophy and the Human Sciences*, *Philosophical Papers*, 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 230-47.

nómica ahora deciden intentar instituir precisamente ese tipo de estructuras no de mercado.

*Perdedores de la reflexividad y ganadores de la reflexividad:
(nueva) nueva clase media y subclase*

Las formas de regulación premodernas y comunal-tradicionales, tal como hemos visto, pueden favorecer el flujo y la adquisición de información, que son las condiciones estructurales de la producción reflexiva. La formación y el acceso a los flujos de información que esto presupone implica una recualificación de la nueva clase obrera «reflexiva» respecto al proletariado fordista clásico. Estos tipos de estructuras informacionales son una condición de existencia de la clase obrera contemporánea *tout court* en la medida en que, cuando están ausentes, los productos no son competitivos internacionalmente, y los puestos de trabajo de la clase obrera desaparecen. De ahí que actualmente la proporción de obreros industriales en el total de la mano de obra sea del orden del 50% al 75% más elevada en Alemania que en el mundo angloamericano. Si la regulación comunal es óptima para el alcance y la potencia de las estructuras informacionales y comunicativas en los sistemas de producción, la regulación individualizada (y de mercado) es óptima para ellos en los sistemas de *consumo*. Los flujos, no solo de información y comunicación, sino también de dinero, se articulan primariamente no con la producción, sino con los sistemas de consumo en las economías sociales angloamericanas, impulsadas por el mercado²⁶.

La clase trabajadora reflexiva, tras la decadencia del capitalismo organizado, está paradigmáticamente vinculada a las estructuras de información y comunicación (I+C) de tres formas: como consumidores-recientemente individuados; como usuarios de medios de producción informacionalizados (por ejemplo, herramientas de control numérico); y como productores de bienes de consumo y producción (por ejemplo, televisiones, faxes, cables de fibra óptica) que funcionan como medios de producción y consumo dentro de las estructuras

²⁶ M. de Jong, K. Machiels y P. de Ruitjer, «Producer services and flexible networks in the Netherlands», en H. Ernste y V. Meier (eds.), *Regional Developments and Contemporary Industrial Response*, Londres: Belhaven, 1992, pp. 147-162; S. Sas-sen, *The Global City*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

I+C. La clase media ampliada de la modernidad reflexiva *trabaja dentro* de las estructuras I+C. Y lo hace en gran medida como los «*expertos*» *dentro de los sistemas expertos*, que-en sí mismos son «*nodulos*» de información acumulada y capacidades acumuladas de procesamiento de la información condensadas, por expresarlo así, en distintos lugares dentro de las estructuras de I+C. Existe una distinción crucial entre la nueva clase media de la modernidad reflexiva y la de la modernidad simple. Las nuevas clases medias de la modernidad simple crecieron en tanto que auxiliares de la acumulación de capital industrial. Sus actividades económicas características eran las de ingenieros expertos, especialistas en mercadotecnia en ía esfera de la circulación de mercancías, en las ventas, en las finanzas y en otros servicios en tanto que parte y parcela —y al servicio de— los circuitos más amplios de acumulación del capital industrial. En la modernidad simple, se produjo un considerable crecimiento en estos servicios donde trabajaba el grueso de la nueva clase media, o «clase de servicios». Este crecimiento se derivó de la creciente «circularidad» en la producción de los bienes industriales²⁷.

En la modernidad reflexiva, los papeles se han invertido. La clase trabajadora y la producción de bienes industriales se han convertido en un momento crucial en, aunque subordinado a, la producción circular de bienes *informacionales*. Habiéndose convertido ía producción de bienes informacionales en el nuevo principio axial de la acumulación del capital, se ha creado una (nueva) nueva clase medía. Esta nueva clase engloba puestos ocupacionales que se han desarrollado a partir del nuevo principio de acumulación. Pero, ahora, la clase media no es ya una «clase de servicios», es decir, una clase al servicio de las necesidades de reproducción del capital industrial. En su forma ampliada, se ha convertido más en una clase «servida» que en una clase de servicios, y su trabajo, centrado principalmente en el procesamiento de la información, ya no queda subsumido en las necesidades de acumulación industrial. En la modernidad reflexiva, la acumulación de capital es al mismo tiempo (cada vez más) la acumulación de información²⁸. De este modo, los modos de producción

²⁷ R. Walker, «Is there a service economy? The changing capitalist division of labor», *Science and Society*, vol. 49, 1985, pp. 42-83.

²⁸ T. Malsch, «Arbeit und Kommunikation im mformatisierten Produktionspro-zess», *Internationa! Institute of Comparative Social Research/Labour Policy*. Berlin: Wissenschaftszentrum, 1987.

como capital fijo constante (hardware) y capital circulante constante (software) son informacionalizados. Al mismo tiempo, el capital variable como fuerza de trabajo y mercancías producidas (tanto bienes de consumo como bienes de producción) alcanzan una proporción cada vez mayor y predominante de contenido informacional. Lo importante es que la acumulación de información (y de capital) en las estructuras I+C se convierte en la fuerza impulsora de la modernidad reflexiva, del mismo modo que la acumulación de capital industrial y sus estructuras sociales asociadas lo fueron en la modernidad anterior. Y la clase obrera recualificada (y reducida) de la modernidad reflexiva, así como su clase media ampliada, hallan su base en este desplazamiento informacional del «motor de la historia».

Si la clase media transformada trabaja en las estructuras de información y comunicación, y la clase obrera reflexiva para y con esas estructuras, existe una tercera clase paradigmática en la modernidad reflexiva que se encuentra fundamentalmente *excluida* del acceso a las estructuras I+C. Si la clase media postindustrial (principalmente) y la clase obrera recualificada (marginamente) son los «ganadores de la reflexividad» en el actual orden capitalista informacionalizado, esta tercera clase que ha sido degradada a partir del proletariado clásico de la modernidad simple son los «perdedores de la reflexividad», el nivel más bajo y el tercio en gran medida excluido de nuestra «sociedad de dos tercios» de finales del siglo XX. Una gran parte de esta nueva clase baja se encuentra en la posición de lo que tiene sentido denominar una «subclase». La tesis de la subclase de William J. Wilson ha supuesto una aportación ético-política poderosa y positiva, al llamar la atención (de políticos, responsables de políticas sectoriales y científicos sociales) por primera vez desde hace mucho tiempo sobre el sufrimiento de los guetos urbanos así como a la mayor polarización en clases de las sociedades postindustriales. La tesis de Wilson no se refiere, en primer término, a la raza, sino a la *clase* social. Es bastante evidente que en el paso de la producción industrial a la informacional se ha creado una nueva clase que tiene una movilidad descendente estructural en relación a la clase obrera. En términos de las relaciones de las estructuras I+C veremos que esta subclase incluye a los «pobres del gueto» pero también incorpora mucho del «tercio excluido» de la sociedad informacional²⁹.

²⁹ W. j. Wilson, *The Truly Disadvantaged*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.

El retroceso de las estructuras sociales en la modernidad reflexiva afecta especialmente a la subclase. En el gueto existe un vaciamiento generalizado de las estructuras sociales, de las instituciones de regulación socioeconómica y cultural. Las grandes fábricas fordistas de los EE UU y otros lugares o bien han cerrado o bien se han trasladado a regiones y localidades suburbanas y ex urbanas que se encuentran geográficamente fuera del alcance de la población negra. Junto con los mercados de trabajo, los mercados de mercancías de consumo se trasladan; los centros comerciales se sitúan en lugares para acceder a los cuales los negros tienen que recorrer largas distancias y en los cuales raramente son contratados. Otras instituciones estructurales de regulación también se trasladan fuera de lo que se está convirtiendo en el «gueto impactado»: los grandes sindicatos industriales, las agencias asistenciales, víctimas de los recortes del gasto público, las iglesias, las clases obreras y medias negras respetables, y, de forma muy efectiva, la familia³⁰. El resultado no es la individualización sino la anomia y un déficit de regulación. El resultado es la vinculación a bandas de los varones jóvenes y la violencia racial. Esto, por supuesto, se aplica no solo a los guetos urbanos minoritarios, sino también a los guetos blancos de las viviendas municipales británicas en Liverpool, Glasgow y Newcastle, donde los padres de clase obrera engendran hijos pertenecientes a la subclase; donde los padres que trabajaron en las minas, en los puertos, en las plantas siderúrgicas, en las grandes fábricas químicas y de construcción de maquinaria tienen hijos que dejan la escuela a los 16 años sin un puesto de aprendizaje y que, invariablemente, encuentran muy poco en lo que se refiere a un empleo fijo hasta la edad de 25 años. De hijos que, en el caso de que encuentren un empleo, ya no pueden encontrar los puestos de trabajo industriales para los que estaban formados, sino que acaban como cajeros en grandes almacenes, como limpiadores en el aeropuerto local o como bedeles de la facultad local.

Lo mismo puede decirse, quizá sobre todo, de Europa oriental, de Alemania oriental o de Polonia, donde los puestos de trabajo industriales en los que podían confiar los padres han desaparecido para sus hijos. Donde otras instancias de regulación socioeconómica, como los sindicatos (estatales) o la policía, han desaparecido o se han deslegitimado absolutamente. Donde los más capaces entre la población

³⁰ M. A. Hughes, «Formation of the impacted ghetto: evidence from large metropolitan areas 1970-1980», *Urban Geography*, vol. 11, 1990, pp. 265-84.

joven se han marchado para buscar trabajo en Alemania occidental. Aquí, la anterior «gestión» socioeconómica estatal, realizada a través de corporaciones y redes reguladas por el estado, iba a ser desplazada por la regulación mediante el mercado. Sin embargo, los mercados también son instituciones, con condiciones sociales, legales y morales específicas. Y, en un grado alarmante, los modos de gestión institucional previamente existentes no han sido reemplazados en absoluto por la gestión a través del mercado, sino por un déficit de gestión, un déficit de regulación socioeconómica. Al igual que entre los afroamericanos una generación de jóvenes que había sido educada «aprendiendo a trabajar», una generación de hijos de obreros europeos orientales ha crecido solo para encontrarse esta vez que no había puestos de trabajo para la clase obrera³¹. «Aprender a trabajar», por utilizar la descripción de Paul Willis, es también, y quizá principalmente, la adquisición de un tipo específico de hábito *masculino*. Sin una salida en trabajos de clase obrera, la alternativa es la vinculación a bandas, las gradas del estadio de fútbol y la violencia racial o racista. Es decir, el control heterónimo de la modernidad simple no ha sido sustituido por el autocontrol de la modernidad reflexiva. En lugar de ello, en ausencia del desplazamiento de estructuras sociales por las estructuras I+C, el resultado no es ni heterónimo ni de autocontrol, sino simplemente de muy escaso control.

El retroceso de las estructuras sociales y el incremento de la libertad de agencia es experimentado por todas las clases sociales en la modernidad reflexiva. Solo en el caso de la subclase estas estructuras sociales no son despálazadas por estructuras informacionales y comunicacionales. Por ejemplo, el proceso laboral de esta nueva clase baja es sustancialmente menos informacional y tiene un contenido sustancialmente más material que el de la clase media y el de la clase trabajadora. Los medios de producción de, pongamos por caso, un nuevo «macdonaldproletario» de la nueva clase baja, de un trabajador del sector textil, de un empleado doméstico, de un empleado de un centro comercial tienen un contenido sustancialmente menos informacional que, por ejemplo, las herramientas numéricamente controladas de la clase obrera reflexiva. Así ocurre, típicamente, con el contenido del producto manufacturado. Todos los trabajos, como

³¹ P. Bourgois, «In search of respect: the new service economy and the crack alternative in Spanish Harlem», Conferencia sobre Pobreza, Inmigración y Marginalidad Urbana, Maison Sugar, París, 10-11 de mayo de 1991.

observa Ganssmann, contienen elementos de procesamiento de la información y de procesamiento de materiales. Un indicador de la proporción de cada uno es la duración del ciclo de la tarea laboral³². Este puede oscilar entre los ciclos inusualmente prolongados del abogado de empresa que trabaja durante seis meses en una determinada fusión o adquisición, o del profesor de universidad que trabaja durante tres años en un gran proyecto de investigación, hasta las tres o cuatro horas que requiere un mecánico cualificado para reparar una máquina. Cuanto más intensivo en diseño es un trabajo, tanto más intensivas en innovación y tanto más largo es el ciclo de las tareas laborales. Pero estos ciclos son significativamente más cortos en los nuevos trabajos de la clase baja, desde los limpiadores subcontratados de las escuelas estatales hasta los cajeros de los supermercados.

La nueva clase baja no solo está excluida de las estructuras informacionales y comunicativas en el trabajo. Sus residencias también se ven afectadas. Los mapas de los geógrafos de las comunicaciones exponen de forma gráfica la localización de los fax, receptores y emisores de satélite, cables de fibra óptica, redes informáticas internacionales, etc. Estos mapas llaman la atención por la elevada densidad informacional y comunicacional en los distritos centrales de las principales ciudades, con su concentración de sedes de empresas, de servicios financieros y empresariales; los niveles intermedios de densidad en la periferia, donde se sitúan las fábricas y numerosos servicios de consumo avanzados; y la escasez de las áreas del gueto o de la subclase. Lo que puede verse es un mosaico en el que alternan las «zonas vivas» o «zonas civilizadas» de los distritos urbanos centrales y las «zonas muertas» o «zonas salvajes» de los guetos³³. Y a medida que la sociedad civil, la propia esfera pública, se superpone cada vez más a las estructuras I+C, la exclusión de ellas se convierte en exclusión de la *ciudadanía*, en una exclusión política y cultural de la sociedad civil; Es decir, si en la modernidad simple las obligaciones ciudadanas se referían principalmente a la nación estado, en la modernidad reflexiva se refieren al *yo*, al autocontrol responsable. Los derechos de ciudadanía de la modernidad simple, que consistían en igualdad ante la ley,

³² H. Ganssmann, «Ein Versuch über Arbeit», estudio no publicado, Freie Universität Berlin, Institut für Soziologie, 1990.

³³ T. Luke, «New world order or neo-world orders: power, politics and ideology in the informationalizing global order», Theory, Culture and Society, Conferencia del 10º aniversario, Champion, Pennsylvania, 16-19 de agosto de 1992.

derechos políticos y los derechos sociales del estado de bienestar, se han transformado en los derechos de la modernidad reflexiva de acceso a las estructuras de información y comunicación. La nueva clase baja de la modernidad reflexiva, que cada vez es más en algunos aspectos una subclase, está privada tanto de obligaciones como de derechos, de lo que ahora ya no es una ciudadanía social, sino predominantemente cultural.

Existen tres modos de formación, de «creación» de esta nueva clase baja, que en realidad es «una clase no en la sociedad civil, sino de la sociedad civil». En primer lugar, existe una movilidad descendente de la clase obrera, ejemplificada en los guetos negros estadounidenses y en los barrios de viviendas municipales británicos. En segundo lugar, existe un amplio número de emigrantes que establecen negocios y trabajan en el sector informal de la economía, en la industria textil, o, por ejemplo, los asiáticos propietarios de las pequeñas tiendas de las grandes ciudades occidentales. En tercer lugar, se da la exclusión sistemática de las mujeres de las estructuras I+C. En países como Alemania, esta exclusión de las mujeres (y de las minorías) se exagera por las instituciones corporatistas del sistema de aprendizaje, del Estado de bienestar y del sistema educativo, en el que las mujeres realizan servicios asistenciales, no en empresas que funcionan en el mercado, no trabajando en puestos del estado de bienestar, sino (en tanto que excluidas de los mercados laborales) en el hogar. De aquí la muy escasa participación de la mujer en la mano de obra de Alemania y Austria³⁴. Incluso en la ausencia de una exclusión corporatista, las mujeres en los mercados de trabajo neoliberales son apartadas del ámbito informacionalmente intensivo del mercado laboral y desplazadas de forma desproporcionada a posiciones de la nueva clase baja. Además, fuera de la vida laboral, la línea que separa las «zonas vivas» de las «zonas muertas», que separa los barrios de clase media de los guetos, también atraviesa el centro de la esfera privada del hogar. Aquí es típico que los hombres tengan acceso al equipamiento con un contenido informacional más elevado, como la cámara de vídeo, el mando a distancia de la televisión o el manejo del programador del reproductor de vídeo, en tanto que las mujeres, con menos acceso a este tipo de aparatos electrónicos, tienden a concentrarse en el uso de los electrodomésticos como el refrigerador, la co-

³⁴ G. Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge: Polity, 1990.

ciña, la aspiradora, la lavadora o la secadora, en los que existe una proporción de componentes mecánicos superior a la de los componentes electrónicos. Esto es igualmente aplicable a los niños: son los varones, y no las chicas, quienes tienen un acceso privilegiado a las consolas de Sega y Nintendo, a los ordenadores domésticos y a las guitarras eléctricas.

Aunque la nueva clase baja o subclase es, con bastante nitidez, una categoría de clase, que no se define por el acceso al modo de producción sino al modo de información, las personas incluidas en esta clase están determinadas típicamente por características más particularistas, «adscritas»: por la raza, por el país de origen y el sexo, y, en algunos países como en Gran Bretaña, donde la clase siempre ha tenido una dimensión similar a la de la casta, se incluyen en ella también gran número de varones jóvenes blancos (ex) pertenecientes a la clase obrera. Aquí la nueva clase baja se parece a la subclase no solo tal como esta queda delineada con precisión sociocientífica en la obra de Wilson, sino también en su descripción metafórica en el *Unterwelt* de la obra wagneriana y en la película *Metropolis* de Fritz Lang. Al igual que los (lumpen)proletarios de Lang, la subclase es reconocida por rasgos adscritos, a menudo físicos. La subclase de Lang es también descifrible no como una clase de servicios, sino como una clase de sirvientes. Y la creciente actividad de esta nueva clase baja en puestos de trabajo literalmente de sirvientes en los hogares y {como camareras, taxistas, etc.) en la vida de ocio público de los escalones superiores de la clase media de los distritos empresariales centrales, así como la continuada actividad como sirvientes de un gran número de mujeres en los hogares de sus maridos e hijos, parece cualificarlos para esto. Finalmente, el *Unterwelt* de Lang era una metáfora de la clase obrera alemana, que sufría de una exclusión de la sociedad civil semejante a la de un sistema de castas, aunque la propia sociedad civil se levantaba sobre la base de su trabajo. Lo mismo podría decirse de la nueva clase baja en la actualidad.

Muy significativos podrían ser los modos concretos en que los guetos y las mujeres *no* quedan excluidos de las estructuras I+C. En primer lugar, esa inclusión se produce mediante el acceso, comparativamente abierto, al sistema educativo. Las mujeres, como es bien sabido, están entrando en las escuelas profesionales y en las universidades en una escala sin precedentes. Y los negros en los Estados Unidos, por ejemplo, han incrementado enormemente su nivel educativo relativo y absoluto, aunque solo para encontrar que los traba-

jos requeridos han desaparecido. En segundo lugar, mediante la televisión (que incluye las comunicaciones por satélite y cable, la radio, los vídeos, etc.), la nueva clase baja, si bien no se sitúa en el ámbito de *manipulación* de la información, sí queda en el ámbito *receptor* de las comunicaciones, y especialmente de la comunicación de símbolos e imágenes, de las estructuras I+C. Esta disparidad — entre adquisición de capacidades de procesamiento de símbolos y acceso al flujo de símbolos en las estructuras I+C, entre el acceso a la emisión de símbolos y su recepción— ha sido y será cada vez más una poderosa mezcla para la crítica política y cultural heterodoxa por parte de negros, mujeres y otras minorías étnicas: por parte de las propias «zonas salvajes».

Reflexividad: ¿cognitiva o estética?

Pero no solo fluye el conocimiento a través de estas estructuras informacionales y comunicativas, ni son solo los símbolos conceptuales los que funcionan como condiciones estructurales de la reflexividad en la modernidad, sino que también lo hace toda una economía de signos en el espacio. Esta otra economía semiótica no está compuesta de símbolos conceptuales, sino miméticos. Es una economía que abre posibilidades no a la reflexividad cognitiva, sino a la reflexividad estética en la modernidad tardía. Los símbolos conceptuales, los flujos de información a través de las estructuras informacionales y comunicativas atraviesan, sin duda, dos caminos. Por un lado, representan un nuevo ámbito para la dominación capitalista. Aquí el poder no reside fundamentalmente en el capital en tanto que medios materiales de producción. En lugar de esto, encontramos el complejo de poder/conocimiento —ahora en gran medida vinculado a empresas supranacionales— del modo de información³⁵. Por otro lado, como se ha indicado detalladamente antes, estos flujos y acumulaciones de símbolos conceptuales constituyen condiciones de la reflexividad. Lo mismo puede decirse de los símbolos «miméticos», de las imágenes, sonidos y narraciones, que constituyen la otra cara de nuestra economía de signos. Por un lado, como propiedad intelectual mercantilizada de las industrias culturales pertenecen al *montaje* de poder ca-

³⁵ Luke, «New world order».

racterísticamente postindustrial³⁶. Por otro lado, abren espacios virtuales y reales para la popularización de la crítica estética de ese mismo complejo de poder/conocimiento.

Este segundo momento de la reflexividad, no cognitivo sino estético, tiene una naturaleza fundamentalmente mimética, y como tal se encuentra en gran medida no en la tradición de la alta modernidad ilustrada, sino del modernismo artístico. Se ha convertido, en parte en el contexto de la etnicidad y en el del problema del «neotribalismo», en la base de una nueva ética, al mismo tiempo situacional y contingente. Finalmente, esta dimensión estética de la reflexividad es el principio fundacional del «individualismo expresivo» en la vida cotidiana del capitalismo de consumo contemporáneo³⁷.

Lo conceptual y lo mimético

La reflexividad, por *definición* parecería tener una naturaleza cognitiva. Por lo tanto, la «reflexividad estética» podría parecer una contradicción en los términos. Por consiguiente, la pregunta que debe plantearse es: ¿cómo pueden un «momento» estético o una «fuente» estética de la identidad ser reflexivos? Enfoquemos inicialmente esta cuestión centrándonos en el *objeto* con relación al cual el arte, o nuestra sensibilidad estética, puede ser reflexiva. A este respecto puede existir reflexividad, por una parte, en relación a los mundos sociales y psíquicos naturales de la vida cotidiana; y por otra parte, puede haber reflexividad sobre el «sistema», sobre los modos de mercantilización, burocratización y otras operaciones mediante las que el «sistema» coloniza todos y cada uno de esos mundos de la vida. La reflexividad estética sobre la vida cotidiana no tiene lugar a través de una mediación conceptual, sino *mimética*. Pensadores como Nietzsche y Adorno invirtieron la jerarquía platónica de lo conceptual y lo mimético. Nietzsche, en su ensayo *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne*, sostiene que la mimesis proporciona un acceso a la verdad superior al del pensamiento conceptual. Sostiene que los conceptos teóricos son poco más que versiones disecadas de

³⁶ F. Jameson, *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Londres: Verso, 1990.

³⁷ G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt: Campus, 1992.

metáforas míméticas, y que en fijeza abstracta y estéril carecen de la flexibilidad que requiere la verdad. Mantiene que el concepto en particular no puede tener acceso a los procesos del «devenir» —Nietzsche ejemplifica esto con el desarrollo de una flor— en los procesos naturales y culturales³⁸.

Adorno también recurre a las nociones de lo mimético en su idea de la crítica estética. En la tradición ilustrada de la teoría crítica —de Kant a Habermas pasando por Marx— la crítica es del particular por parte del universal, sea este universal el imperativo categórico, el proletariado o la racionalidad comunicativa. Frente a esto, para Adorno, como para Nietzsche, la crítica es del universal por el particular; o la crítica del «sujeto» desde el punto de vista del «objeto». La idea de la reflexividad estética que estoy defendiendo aquí está más cercana a la de Adorno que a la de Nietzsche en varios aspectos. En primer lugar, desearía considerar seriamente el proceso de *mediación* que privilegia Adorno, y no Nietzsche³⁹. Para Adorno, si la reflexión platónica y cartesiana implica un alto grado de mediación abstracta, la reflexión estética no implica una mediación definitiva, sino «proximal». En la estética de Nietzsche hay una crasa inmediatez de lo mimético, que ni tiene una cualidad diferente de la vida cotidiana ni se encuentra en un «mundo» diferente al de ésta. Considero que, en ausencia de mediación, es problemático hablar de reflexividad en absoluto.

En segundo lugar, la reflexividad, tal como es desarrollada en *este* libro —en una compleja dialéctica de estructura y agencia—, es implícitamente hegeliana, y Adorno, aunque enteramente heterodoxo, es sin duda un hegeliano. El propio Hegel, como recordaremos, tenía una noción muy matizada de la reflexividad estética. En su *Estética* y en la *Enciclopedia*, concibe el arte como el ámbito de la razón absoluta, como la esfera más «finita» en este ámbito, menos mediada que la religión y la filosofía⁴⁰. El Hegel de Adorno, por supuesto, es solo el de una «dialéctica negativa», o una crítica continua *no mediante* el universal, o mediante la totalidad, sino *del* universal y *de* la totalidad. En este extremo es instructiva la comparación con Herbert Marcuse.

³⁸ F. Nietzsche, «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne», en *Nachgelassene Schriften*, 1870-3, *Nietzsche Werke*, III, 2, Berlín: de Gruyter: 1973, pp. 367-84. Estoy en deuda con Alistair Black en este punto.

³⁹ P. Bürger, «Das Vermittlungsproblem in der Kunstsoziologie Adornos», en B. Lindner y W. M. Lüdke (eds.), *Materialien zur dsthetischen Theorie: Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1980, pp. 169-85, p. 177.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, Oxford: Clarendon, 1971, p. 293.

Marcuse también privilegiaba la dimensión estético-sensual, pero solo podía imaginar el triunfo de la desgraciada totalidad de la razón cognitiva, en el que Eros era anulado en una desubímación represiva totalizadora y cualquier esperanza de resistencia estética anulada en lo que se convertiría en el «hombre unidimensional». Adorno, aunque profundamente pesimista, en contraste con la unidimensionalidad marcusiana, veía margen para la negación determinada en la dimensión estética. Sin embargo, a diferencia de los deconstructores neonietscheanos del sujeto por el «objeto», Adorno, entendiendo la estética en la posición del particular, aún preserva «momentos» del sujeto en el objeto⁴¹.

Esta interpretación de Adorno, omnipresente en el mundo germanoparlante desde principios de los ochenta, muestra cuan errónea ha sido su recepción por la corriente principal de los estudios culturales y la teoría sociológica angloamericana⁴². En esta, Adorno se ha identificado con la «estética de la producción», con el alto modernismo y con el sujeto trascendental de una racionalidad estética abstracta. Pero, como acabamos de ver, la utopía estética de Adorno era la de un particular radical contrapuesto al universal, del objeto (estético) no idéntico que, en su diferencia intrínseca y heterogeneidad, nunca puede ser subsumido por el sujeto abstracto del pensamiento de la identidad. Así, cuando Adorno interpreta el arte como la elaboración de las posibilidades del material estético, está hablando de una noción de material muy manual, «tectónica». Su elogio de la música dodecafónica de Schoenberg no es el de una «música conceptual» dispuesta en una secuencia estructural, sino el de la misma textura, el grano mismo de la tonalidad. Su incomodidad frente al pastiche pictórico no se debe al purismo abstracto de las *combinatoires* estructurales de los planos en el cubismo, por ejemplo. Se debe a las nociones explícitamente materiales de las cualidades y posibilidades de la pintura. Esto es tematizado particularmente en una de sus últimas conferencias, la dictada en la Hochschule für Gestaltung de Ulm, institución que reunió a quienes en ciertos aspectos podemos considerar los herederos —incluyendo entre ellos a Alexander Kluge— en la RFA de la postguerra de la tradición de di-

⁴¹ D. Kliche, «Kunst gegen Verdinglichung: Berührungspunkte im Gegensatz von Adorno und Lukács», en Lindner y Lüdke (eds.), *op. cit.*, pp. 11-39.

⁴² B. Lindner y W. M. Lüdke, «Kritische Theorie und aesthetisches Interesse», en Lindner y Lüdke (eds.), *op. cit.*, pp. 11-39.

seño de la Bauhaus⁴³. Los historiadores de la arquitectura han observado una tradición del modernismo que es material y «tectónica», con antecedentes en la construcción de puentes y en la ingeniería, y cuyo exponente más destacado es Mies van der Rohe. Esta pudo contrastar con una tradición más conceptualista que arraiga en el arte abstracto, y cuyo ejemplo prototípico es Le Corbusier. En el marco de esta yuxtaposición, el materialismo mimético de Adorno se encuentra claramente alineado con Mies y los ingenieros.

Frederic Jameson, en un reciente libro sobre Adorno, ha destacado el concepto de materialismo mimético. Jameson, que también está muy influido por Hegel, amplía su «materialismo estético» adoniano para sugerir una dialéctica negativa de la cultura *popular*. Ésta proporciona para él un eficaz «postmodernismo de la resistencia» en contraposición al postmodernismo de la dominación enunciado en la obra anterior de Jameson⁴⁴. Jameson, en este sentido, sugiere que la lógica cultural del capitalismo tardío, si bien es aparentemente unidimensional, si bien es ostensiblemente identitaria, crea — en un movimiento dialéctico inminente— su propia crítica no-idéntica. Esto también es reflexividad estética, pero lo que aquí se discuten no son los sujetos reflexivos, sino los *objetos* ya reflexivos que han producido las industrias culturales y que circulan en las estructuras informacionales y comunicativas globales. Estos objetos son al menos triplemente reflexivos: como propiedad intelectual intensivamente simbólica, como mercantilizados y como publicitados. Al mismo tiempo, son miméticos de una forma más radical que la que proponían Nietzsche o Adorno. Es decir, los filósofos frecuentemente contrastan lo mimético (como estética) a lo conceptual (como teoría). Pero, en el ámbito de la estética, podemos establecer una distinción, más típica de los lingüistas, entre la «semiosis» y la «mimesis». En la semiosis, el significado se produce, de acuerdo con un modelo saussureano, a través de las diferencias, valencias e identidades entre los elementos de una *langue*. La mimesis, por contraste, dota de significado «icónicamente», mediante el parecido⁴⁵.

⁴³ K. Eder y A. Kluge, *Ulmer Dramaturgien: Reibungsverluste*, Munich: Hanser, 1981.

⁴⁴ Jameson, *Late Marxism*, pp. 145-6.

⁴⁵ S. Lash, «Discourse or figure?: Postmodernism as a regime of signification», en Lash, *Sociology of Postmodernism*, Londres, Routledge, 1990; C. Lury, *Cultural Rights*, Londres: Routledge, 1993. Estoy en deuda con Celia Lury por las discusiones con ella sobre estos puntos.

En este contexto, es crucial que los objetos de las industrias culturales son reflexivos de una forma diferente a como lo eran los objetos culturales en la etapa anterior del capitalismo liberal. Es decir, son reflexivos, son miméticos de una forma mucho menos mediada. Si la narrativa realista del siglo XIX en tanto que objeto cultural es reflexiva mediante una semiosis altamente mediada, el cine capitalista típico-idealmente organizado —en su visualidad diacrónica, tonal— es un objeto cultural que es reflexivo a través de una representación icónica menos mediada⁴⁶. Pues el hecho de que los modos de significación estén menos mediados (por el sujeto) supone, al mismo tiempo, que estén más *motivados* por el fenómeno que es representado. La forma de significación más proximalmente mediada, y más motivada, es, por supuesto, la señal. Y las industrias culturales, especialmente la televisión, dotan de significado cada vez más como señal: en los programas deportivos, informativos, en los espectáculos «en vivo» sobre crímenes y divorcios, en los *talk shows*, en programas de revelación inmediata ante la audiencia como *Donahue* y *Oprah Winfrey*. De hecho, la mayor parte de la información que fluye a través de las estructuras de información y comunicación tiene significado como señal.

¿Cuáles son las implicaciones de todo esto para la reflexividad estética, para la crítica estética? Observemos una vez más a través de los ojos de Adorno. Hemos de entender a Adorno a pesar de su recepción en la corriente principal de los estudios culturales. Esta mala lectura ha dejado de lado a Adorno a causa de su rechazo de la vulgaridad de la cultura popular. Esto hace perder de vista, se ha repetido interminablemente, que la cultura popular puede servir de hecho no a la dominación, sino a la «resistencia». Sin embargo, el escepticismo de Adorno respecto a las industrias culturales no se debía a que sus productos eran muy similares a los de la baja cultura, sino porque eran muy similares a los de la *alta* cultura. Es decir, los rechazaba no porque ejemplificaran la mediación proximal de la «mimesis», sino porque ejemplificaban la mediación *última* del «concepto». Venir bajo el signo de la mercancía es participar de la abstracción —Marx era bien consciente de esto en su noción de valor de cambio— del concepto, de la reificación identitaria. Así, en efecto, la mimesis ador-niana defiende la «baja cultura» frente a la alta cultura. La crítica puede venir por medio de la cultura popular, pero solo cuando ha

⁴⁴ U. Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1976.

sido deconstruida (casi literalmente en el sentido de Derrida) desde el signo de la mercancía.

En un sentido similar, la noción de «alegoría» de Walter Benjamin promulgó una versión de la mimesis —como «*die Sprache der Dingen*» [«el lenguaje de las cosas»], como, literalmente, los sonidos de la ciudad—, pero esto está mucho menos mediado que, incluso, la mimesis de Adorno⁴⁷. En contraste con los supuestos hegelianos de Adorno, Benjamin ni siquiera hablaba el lenguaje de la mediación. Su mimesis alegórica comparte propiedades con la señal en el aspecto de que está, como la representación surrealista, muy motivada. Pero ni Adorno ni Benjamin, por supuesto, consideraron ni siquiera los modos más proximales de mimesis como mera copia. Ambos consideraron que existía un abismo insalvable entre «discurso» y «fenómeno». Adorno englobó la propia mimesis proximal de las industrias culturales bajo el concepto de «escritura jeroglífica»⁴⁸. Como los jeroglíficos, la cultura popular parece significar, no de forma abstracta mediante la semiosis, sino de forma más inmediata, mediante el parecido. Sin embargo, para nosotros, en el Occidente moderno, los jeroglíficos también adoptan niveles de abstracción indescifrables. Así puede ocurrir con las industrias culturales, que pueden captar la inmediatez de la experiencia cultural popular y metamorfosearla en la desgraciada abstracción utilitaria de la mercancía.

Estética, ética, étnicidad

Esta teoría de la modernidad reflexiva o cualquier teoría de la reflexividad es reflexiva en la medida en que se refiere a la mediación de la experiencia cotidiana, sea esta mediación conceptual o mimética. Una teoría de la reflexividad sólo se convierte en una teoría *crítica* cuando aparta su reflexión de la experiencia de la vida cotidiana y la centra en el «sistema». La reflexividad estética —bien la de las formas culturales, bien la de los individuos que experimentan— no es conceptual sino mimética. Es reflexiva en la medida en que opera mimé-

⁴⁷ U. Sonnemann, «Geschichte gegen den Strich Gebürstet», en P. Bulthaup (éd.), *Materialien zu Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975, pp. 231-53.

⁴⁸ M. Hansen, «Mass culture as hieroglyphic writing: Adorno, Derrida, Kracauer», *New German Critique*, n.º 56, 1992, pp. 43-75.

ticamente sobre la experiencia cotidiana; se hace *crítica* solo cuando su punto de referencia mimético deviene «sistema», de mercancías, burocrático, o de reificación de las formas de vida. Lo mismo puede decirse de la reflexividad cognitiva; la de Habermas, por ejemplo, es fundamentalmente una teoría *crítica* en el sentido de que las verdades trascendentales, intersubjetivas y discursivas de la racionalidad comunicativa están explícitamente dirigidas a una crítica del sistema con el fin de ganar espacio para el mundo de la vida. En este sentido, la reflexividad cognitiva, tanto en Beck como en Giddens, no es primariamente crítica, ni está primariamente dirigida a la lógica de la mercancía y la burocracia, sino —como teorías anteriores de la modernización simple como las de Durkheim— que está dirigida a la transformación de la tradición.

En un aspecto muy importante la teoría de la modernidad reflexiva, con su énfasis bastante unilateral en la dimensión cognitiva, o «conceptual», parece acentuar la identidad desgraciada inherente al proceso de la modernidad simple. Me estoy refiriendo a la noción de «riesgo» que tanto Beck como Giddens desarrollan frente al problema nuclear, incluso a la ontología nuclear, de la inseguridad. Ahora los riesgos pueden entenderse como peligros, pero en la medida en que la sociedad actual presume una mayor individualización, los riesgos son sobre todo cosas que adoptan los individuos. Si deseo innovar en el trabajo, tengo que aceptar no la mera responsabilidad, sino riesgos. Los nuevos productos suponen siempre adoptar riesgos. El jugador astuto debe ser alguien que asume riesgos. Si quiero ser un buen jugador de póquer, debo aceptar responsabilidades —es decir, saber cuánto puedo permitirme perder— pero también riesgos. Como un jugador de póquer, cuando asumo riesgos debo actuar «probabilísticamente». Sabré que en buena medida el resultado de una mano es inexplicable, y una cuestión contingente (*fortuna*)⁴⁹, pero gran parte del resto es cognoscible mediante el cálculo probabi-lístico de las cartas ya mostradas, el recuento de los descartes, las cartas descubiertas por otros jugadores y las pautas de juego de los demás jugadores.

En este sentido, la vida social actual probablemente tiene más que ver con el riesgo que con la inseguridad, más que ver con el modo en que el «sujeto trascendental» de la alta modernidad ha quedado un

⁴⁹ Estoy en deuda con Mick Dillon por las discusiones sobre Maquiavelo y la *fortuna*.

tanto degradado y, en el mejor de los casos, solo puede ser un sujeto que calcula probabilísticamente. Por tanto, la «ciencia experta», aunque muchas veces incardinada en un discurso formal de certidumbre, debe actuar probabilísticamente *vis-à-vis* el entorno natural. Incluso cuando los expertos son el objeto de la crítica, a través de la reflexividad del público profano, lo que se discute es, en parte, el discurso de certidumbre del experto⁵⁰. Esto no significa, sin embargo, que las respuestas de un *público* crítico —que, en sí mismas, dependen muchas veces del consejo de otros expertos— sean menos probabilísti-cas. Por consiguiente, el concepto de sociedad del riesgo no se refiere tanto a la distribución de «males» o peligros como a un modo de conducta centrado en el riesgo. Este no se considera únicamente en relación con el medio ambiente, o el trabajo, o el póquer. Se ejemplifica en la autoconstrucción de las narraciones vitales descrita por Beck y Giddens, en la que un modo de cálculo probabilista de la regulación confiere narratividad al curso de la vida. Mediante este cálculo de probabilidades que asume riesgos, frecuentemente nos encontramos en situaciones de «vergüenza», es decir, nuestras autobiografías contradictorias, fragmentarias, quedan en evidencia. Del mismo modo, calculamos «hedonistamente» nuestro tiempo de ocio⁵¹. Desarrollamos nuestra vida sexual con semejante cálculo probabilís-tico, en contactos que asumen riesgos con la inseguridad ontológica del sida. Incluso la sociología cuantitativa se ha hecho parte de la sociedad del riesgo, al quedar sustituida la seguridad explicativa de un positivismo previo por la metafísica del coeficiente de correlación probabilístico de Karl Pearson. En el nuevo positivismo, quizá más modesto, se da cuenta de la contingencia (la inseguridad) como «variante no explicada»⁵².

¿Es la sociedad del riesgo un último intento del sujeto modernista por controlar, esta vez solo probabilísticamente, la inmediata y cada vez más rampante inseguridad y «exceso» de una postmodernidad triunfante? ¿Colonizan los sistemas expertos de la modernización reflexiva cada vez más regiones del mundo de la vida? Tal vez sea posi-

⁵⁰ Vid., en general, los artículos recopilados en Beck y Bonss (eds.), *Weder Sozial-technologie noch Aufklärung*.

⁵¹ M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, Londres: Sage, 1991, capítulo 6.

⁵² D. Wilier y J. Wilier, *Systematic Empiricism*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973.

ble mantener un agnosticismo precario sobre esta cuestión y al mismo tiempo estar de acuerdo con Zygmunt Bauman en que la respuesta podría ser evitar totalmente la metafísica del riesgo y, en lugar de ello, vivir con la contingencia, incluso afirmar la ambivalencia ". Lo que Bauman sugiere, me parece, es un tipo de póquer totalmente diferente. Aquí el jugador no es tanto el que asume riesgos con arreglo al cálculo de probabilidades, sino el temerario adicto a las partidas que duran toda una noche, el jugador que defiende un farol hasta el final, el que apuesta más de lo que puede permitirse perder. Este jugador de póquer, como el «aventurero» de Georg Simmel, no busca la asunción de riesgos, sino una zona de contingencia en un espacio social cada vez más invadido por más sistemas expertos, cada vez más ubicuos⁵⁴.

Bauman, a diferencia de Beck y de Giddens, no pudo ver «otra modernidad» como una nueva y reflexiva época que sucede a la antigua y «simple». En lugar de esto, su otra modernidad, más cercana al modernismo estético, discurriría *paralela* a su equivalente cartesiano y utilitario. La cultura de la alteridad de Bauman es, por una parte, la crítica mimética de la alta modernidad ilustrada. Y es al mismo tiempo la cara oscura de la Ilustración. Como «id», se contrapone al «ego»; como inseguridad se enfrenta al sujeto calculador; como *fortuna* sostiene al *cogito*. Bauman, sin embargo, da a esta otra modernidad un giro étnico. En lugar de lo estético, en lugar de la inseguridad como mimesis disruptiva, en lugar de la *fortuna* o la ambivalencia, para él está el judío. El judío, como el «extraño» de Simmel, es el visitante que «llega hoy y se queda mañana». El modernismo estético, escribió Susan Sontag de Proust —que pertenece a ambas—, seri&impensable en la ausencia de esas dos «confraternidades» de homosexuales y judíos. Desde esta perspectiva, el homosexual y el judío no son ni lo mismo ni claramente otro; suponen la disrupción de las clasificaciones, personifican la ambivalencia.

El proyecto de Bauman es, en último término, un proyecto ético. Es un proyecto que puede articular mejor pero que comparte con pensadores como Lyotard, Rorty, Derrida, Levinas y Adorno. La idea es construir una ética estetizada y entenderla en términos de etnicidad. En ella, el Holocausto se interpreta como el triunfo final del

⁵³ Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity, 1991. M P. Lawrence, *Georg Simmel*, Sunbury-on-Thames: Nelson, 1976, p. 21.

«concepto», la victoria de la modernidad identitaria y cartesiana. Esto implica que no es posible un movimiento de crítica totalizadora como el marxismo, ninguna ética trascendental como el imperativo kantiano tras el Holocausto. Todo lo que es posible es la negación determinada o la crítica estética, en la que incluso la ética no puede ser más que una *éthique esthétique*, o una ética de la no-identidad⁵⁵. Habermas, en *El discurso filosófico de la modernidad*, caracteriza este tipo de pensamiento, en contraste con el «símbolo», como *alegoría*. Habermas observa que si el símbolo es de algún modo protestante al admitir la totalidad, la «alegoría» es quizá judía en su imperativo (así, la *écriture* derrideana siempre difiere el significado del significante) de que el nombre de Dios no debe decirse⁵⁶.

Para estos filósofos de la alegoría, el texto angular es, por supuesto, la *Crítica del juicio* de Kant. Para Kant, «juicio en general es la facultad de pensar lo particular en tanto que subsumido bajo lo universal»⁵⁷. En su *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*, esta regla general no planteaba ningún problema. Pero al considerar la obra de arte y la naturaleza (no mecánica, sino) orgánica, parecían presentarse varias complicaciones. En las formas de vida y en el arte, le parecía a Kant, operaba la teleología aristotélica en lugar de la causalidad mecánica. En el desarrollo de una obra de arte o de un organismo, el universal deja de ser un principio (sea en el nominalismo socrático o en el realismo platónico) externo al objeto que se considera, sino que el universal es funcional, por expresarlo así, «autopoieticamente», interno al propio organismo (u obra de arte)⁵⁸. En el juicio estético, el universal ya no se sitúa en un sujeto trascendental, real o ideal. Kant comparaba este juicio a la *Common Law* inglesa, en la que un caso particular previo se convierte en el marco dentro del cual se juzga un particular posterior. Si esto es así, ¿por qué hablar de juicio en absoluto? Quizá lo que se requiera, como sugiere Bauman, es poner fin a la ética del juicio⁵⁹. Desde esta perspectiva, una *éthique esthétique* es el triunfo de la estética sobre

⁵⁵ Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity, 1989.

⁵⁶ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: University Press, 1981, p. 275.

⁵⁷ Citado en E. Cassirer, *Kant's Life and Thought*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981, p. 275.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 280-8.

⁵⁹ Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 192.

el propio juicio. Es la venganza del objeto sobre el sujeto, la retribución de la diferencia sobre la identidad.

El «yo» o el «nosotros»

Algunos de estos filósofos de la alegoría compara esta inversión de sujeto y objeto, de universal y particular relacionada con la reflexividad estética con otro conjunto de fenómenos en el contexto de prácticas más directamente sociales. En este caso, la moralidad abstracta del imperativo categórico de Kant es desafiada por la vida ética de la *Sittlichkeit* hegeliana. Muchas veces, esto se contextualiza en la política contemporánea con el «marxismo de manual» abstracto de la Europa oriental como representación de la moralidad kantiana, y la compleja particularidad de una cultura dada como ejemplificación de la *Sittlichkeit*. Este es el planteamiento de Lyotard en *Le différend*, de Maffesoli en *Etique aesthetique* e, implícitamente, de Terry Eagleton en *Ideology of the Aesthetic*. Una posible consecuencia de esto, el peligro de este particularismo, es un «neotribalismo» y etnocentrismo emergentes de comunidades ético-estéticas. Este es un peligro que Bauman contiene prescribiendo —recurriendo a Levinas— una ética de la interpretación para el otro, y al que Rorty, por ejemplo, contrapone no un universalismo de la «emancipación» sino una pragmática «cosmopolita» de traducción entre comunidades de habla⁶⁰.

Inicialmente, uno se siente reconfortado por tales argumentos, pero pronto vuelve a sentirse incómodo. ¿Cómo, podemos preguntarnos, pueden hablar Bauman o Rorty tan prestamente de traducción al otro antes de que se establezca un sentido convincentemente sustancial de significados compartidos entre «los mismos»? ¿No será que quizá estas «neo-tribus», muy a semejanza de las «comunidades imaginarias» de Benedict Anderson, no sean tribus ni comunidades en absoluto, sino meras asociaciones de individuos atomizados? ¿Por qué Bauman, al igual que Adorno, tiene que interpretar el Tercer Reich puramente en términos de «tecnología», de modernidad burocrática, e ignorar los significados comunales proximales de la *ethnie* premoderna, pero todavía existente?⁶¹ ¿Por qué casi todos estos «ale-

⁶⁰R. Rorty, «Cosmopolitanism without emancipation: a response to Lystand», en S. Lash y J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity*, Oxford: Blackwell, 1992, pp. 59-72. ⁶¹A. Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford: Blackwell, 1986.

goristas», estos «deconstructores», insisten en entender la *Sittlichkeit* hegeliana como «diferencia», como complejidad o lo no-idéntico, en vez de como comunidad de prácticas culturales compartidas?

Lo que estoy indicando es un déficit sustancial de cualquier tipo de noción convincente de «comunidad», o del «nosotros», en estos análisis. Y para entender los nuevos nacionalismos actuales, bárbaros aunque fragmentados, por no mencionar otros tipos de éticas de la praxis contemporáneas, sin duda se refiere algún tipo de pensamiento fundamental sobre el «nosotros». Lo que sostengo, además, es que una ignorancia de los significados compartidos, una imposibilidad sistemática del «nosotros», es sistemáticamente inherente al pensamiento alegórico. Sostengo que los analistas en la tradición de la alegoría, de Nietzsche a Benjamin y Adorno, a Derrida, Rorty y Bauman, presumen un individualismo estético: no un individualismo de un yo controlador, sino el individualismo de un deseo heterogéneo, contingente, que en sí mismo difícilmente conduce a la comunidad.

Lo que yo sostengo es que cualquier interpretación del «nosotros» bajo el signo de la reflexividad estética, bajo el signo de semejante crítica mimética del concepto, es imposible. Para tener acceso a la comunidad, puede ser necesario romper con semejante subjetividad estética abstracta. Puede ser necesario rechazar el «método» sugerido por la deconstrucción en favor de la «verdad» defendida por la hermenéutica. La reflexividad cognitiva enfrentó al sujeto calculador contra la contingencia, y a lo conceptual contra lo mimético. La renovación de esta jerarquía por la reflexividad estética, abrazando la contingencia y la mimesis, se mantiene discutiblemente situada en el mismo universo metafísico. Para poder tener acceso al «nosotros», a la comunidad, no debemos deconstruir, sino interpretar hermenéuticamente y evitar de este modo las categorías de agencia y estructura, de sujeto y objeto, de control frente a contingencia y de lo conceptual frente a lo mimético. Este tipo de interpretación es la que dará acceso a los fundamentos ontológicos, en las *Sittien*, en las costumbres, en las praxis de base del individualismo cognitivo y estético. Al mismo tiempo, nos proporcionará cierta comprensión de los significados compartidos de la comunidad.

La reflexividad estética —como alegoría, o deconstrucción— es incesantemente antifundacionalista. Así, el valor de signo de Baudrillard deconstruye el «esencialismo» del valor de cambio marxiano. Así, el simbolismo lacaniano revela el fundacionalismo de la psicología ortodoxa freudiana del ego; Deleuze deconstruye la cárcel laca-

niana del lenguaje y Edipo para su propia economía libidinal del deseo; Derrida, De Lauretis e Irigaray, a su vez, pueden encontrar una metafísica falocéntrica de la presencia en Deleuze, a la que ellos oponen una economía femenina alternativa del deseo⁶²; mientras que las feministas de los noventa retiran los fundamentos incluso del naturalismo «esencialista» de De Lauretis. En cada caso, existe un desafío antifundacionalista inicial de la subjetividad estética al individualismo racionalista, y luego ulteriores ataques sobre la forma respectiva de esta última llevados a cabo por todavía más versiones «todo vale» de la subjetividad estética. En cada caso, lo que se deconstruye desde el punto de vista de la contingencia o la ambivalencia son formas de control. Se muestra que las formas de ambivalencia previas han sido formas de control, que a su vez se deconstruyen, etc.

¿Dónde y cuándo acabará este proceso incesante de deconstrucción, si es que acaba alguna vez? ¿Lleva a que una teoría tras otra, cada vez más *kitsch*, sustituyan a la última, sobre el modelo de estilos rápidamente cambiantes de nuestras sociedades de «usar, y tirar»? Todo lo que hacen esas ideas es deconstruir el universal desde el punto de vista del particular. Y si bien, como observó Tönnies, la *Ge-sellschaft* individualizada es al universalismo lo que la *Gemeinschaft*_A al particularismo, ninguna de las actuales deconstrucciones ubicuas e incesantes conducen a captar en modo alguno el «nosotros», sino únicamente formas del «yo» estético cada vez menos fundacionales, cada vez más faustianas. Así, el título de un libro temprano de Lyo-tard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, es emblemático de ese «ponernos a la deriva» mediante la deconstrucción crónica de cuales- quiera fundamentos, cualesquiera esencialismo que queden. La cuestión, sin embargo, es que Marx y Freud, junto con Cristo, «el eternamente deconstruido», eran ellos mismos deconstructores originales y paradigmáticos, junto con Nietzsche, fueron las figuras fundadoras entre los «maestros de la sospecha». El que ejerza lo que Ri-coeur llama una «hermenéutica de la sospecha»⁶³ sospecha en principio de algún tipo de bien universal desde el punto de vista de un engañoso, oculto, *sournois* particular. Así, el indigno, sudoroso proceso de trabajo de las fábricas satánicas y de *Metropolis* de Lang

⁶² H. Ctxous, «The laugh of the Medusa», en S. Lash (eds.), *Post-Structuralist and Post-Modernist Sociology*, Aldershot: Edward Elgar, 1991, pp. 268-87.

⁶³ J. B. Thompson, *Critical Hermenéutica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; J. Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford: Blackwell, 1990.

es la verdad de los más nobles ideales cristianos e ilustrados. Y la degradada particularidad del *id* es la verdad de las más nobles sublimaciones del ego.

En este persistente desafío a universales siempre nuevos, en esta reflexividad estética crónica, la deconstrucción de hoy en día no socava, o «deriva a partir de» Marx y de Freud, sino que solo repite en ciclos cada vez más rápidos lo que inauguraron los maestros (de la sospecha). En contraposición a esto, uno se pregunta si no puede ser que Marx y Freud no es que no fueran lo bastante lejos, sino que ya ellos fueron demasiado lejos. Bien puede ser que la noción del ego de la ilustración —de la física y de la economía clásica— que fue su primer objetivo ya había ido demasiado lejos. Lo que quizá sea necesario para cualquier tipo de grupo de comunidad, del «yo», de identidad nacional u otro tipo de identidad colectiva, no es ninguna clase de hermenéutica de la sospecha. Lo que quizá se necesite sea, en cambio, una «hermenéutica de la *recuperación*». Semejante hermenéutica de la recuperación, a diferencia de los maestros (y los actuales aprendices) de la sospecha, no barrerá interminablemente los fundamentos, sino que intentará sacar a la luz los fundamentos ontológicos del ser-en-el-mundo comunitario. Una hermenéutica de la recuperación no considerará con sospecha los bienes sustantivos, primero, y luego los procedimentales, sino que intentará señalar un conjunto fundado de bienes sustantivos como la base de cualquier tipo de ética comunal. Una hermenéutica de la recuperación no se encontrará, en sospecha fáustica, crónicamente al acecho de «significados trascendentales», no diferirá y negará crónicamente el significado. En lugar de maravillarse ante el libre juego del significante, modestamente «mirará debajo» de ese significante para acceder a los significados compartidos que son las condiciones de existencia, es más, que *son* la misma existencia del «nosotros».

De la subjetividad a la comunidad

Un intento actual particularmente fructífero de entender la comunidad y la colectividad se encuentra en la literatura de los estudios culturales. Esta literatura ha sido inestimable para la comprensión del cambio social en la medida en que Stuart Hail y otros han proporcionado los instrumentos precisos para analizar la importancia periclitante de la clase social, la creciente importancia de los factores cultu-

rales, en comparación con los sociales, y la mayor importancia del ocio en comparación con la esfera de la producción. Todo esto tiene enormes implicaciones respecto a los cambios en las formas de comunidad e identidad colectiva. Los estudios culturales se han ocupado cada vez en mayor medida de los medios de comunicación, y se ha sostenido que lo importante aquí no es la producción cultural, sino el consumo cultural. Analistas como Fiske han defendido que incluso las películas de Hollywood más dirigidas a la masa, incluso los culebrones aparentemente más retrógrados desde el punto de vista político y estético, incluso el tipo de música ambiental popular producido, por ejemplo, por Stock, Aitken y Waterman, puede tener efectos políticamente progresivos. Estos autores sostienen que incluso tales objetos culturales no sirven necesariamente a las ideologías dominantes, sino que en el consumo cultural de sus audiencias pueden ser utilizados para luchas colectivas contra la dominación⁶⁴. Lo que quiero subrayar aquí no son tanto los méritos relativos de, pongamos por caso, el juicio político de Fiske, ni siquiera los méritos relativos de las explicaciones de la cultura popular centradas en el consumo frente a las centradas en el productor. Lo que a mí me interesa se refiere a la posibilidad de la comunidad cultural, y los mismos^ términos de «productor», «texto» cultural u «objeto» cultural y «consumidor» son significativos en este contexto. Es decir, las comunidades culturales, el «nosotros» cultural, son colectividades de prácticas básicas compartidas, significados compartidos, actividades rutinarias compartidas implicadas en la consecución de significado. El modelo de los estudios culturales parecería excluir esto. El modelo de los estudios culturales se parece al de la economía neoclásica^con «productores» y «consumidores» abstraídos de las prácticas compartidas e integradas y que en vez de ello actúan como individuos que eligen-racionalmente con «tablas de preferencias», con «productos» culturales entre los que elegir en el mercado. Por desgracia, el tipo de modelo con el que Fiske y sus colegas trabajan es ubicuo, no solo entre los profesores, sino también en la vida cotidiana, y podría parecer que esta es una de las razones por las que las comunidades culturales son tan difíciles, de encontrar hoy.

En los escritos de Dick Hebdige sobre subculturas se encuentra un enfoque más sofisticado dentro de este marco. La interpretación

⁶⁴ J. Fiske y J. Hartley, *Reading Television*, Londres: Methuen, 1978.

de Hebdige se aparta de la perspectiva de productor y consumidor y centra su atención en los procesos culturales y en las prácticas culturales integradas. Hebdige habla de «autenticidad» en el contexto de la comunidad subcultural tal como esta se ejemplifica en aquellos miembros de la subcultura cuyo estilo de vida es el más distanciado de las mentalidades consumistas⁶⁵. Es decir, si somos «arrojados» a los significados y prácticas colectivas del ser-en-el-mundo de la comunidad simple, nosotros «nos arrojam» al mundo comunal de la subcultura juvenil cuando decidimos implicarnos en esa subcultura, o incluso cuando participamos con otros en la creación de ella. Uno de los problemas que plantea la idea de las subculturas tal como se concibe en los estudios culturales es la idea de la «resistencia mediante rituales». Los rituales son aquí concebidos como la construcción simbólica de la identidad subcultural. Estos son construidos típicamente mediante el «bricolage» de un conjunto inconexo de significantes procedentes de estilos anteriores⁶⁶. Por ejemplo, la subcultura Teddy Boy implica el recurso a significantes eduardianos, afroamericanos, y otros. El problema es que centrarse exclusivamente en este libre juego combinatorio de los *significantes* tiende a ignorar la base entera de las subculturas, o de cualquier comunidad, que son los significados compartidos o lo *significado* compartido.

El tipo de comunidades culturales que discutimos aquí son evocadas por las discusiones de Heidegger del «mundo» en la parte primera de *Ser y tiempo*. Aquí, «el mundo», concebido inicialmente por Heidegger siguiendo el modelo de un taller metafórico (como un mundo, como una comunidad), solo puede existir sobre la base de la accesibilidad del significado. Cuando el taller está funcionando, observa Heidegger, el centro de atención no es nunca el signo o el significante; en lugar de ello, los signos se ven inmediatamente como significados. Solo cuando se produce una disfunción la atención se centra en el signo⁶⁷. Cuando una comunidad como un equipo de fútbol está en funcionamiento, el significado de signos como un grito, o una señal con la cabeza, es transparente. Los futbolistas ya leen como significados los significantes de los demás jugadores. Solo cuando se

⁶⁵ D. Hebdige, *Subculture: the Meaning of Style*, Londres: Methuen, 1979.

⁶⁶ S. Hall y T. Jefferson (eds.), *Resistance through Rituals*, Londres: Hutchinson, 1976.

⁶⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16ª edición, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, pp. 76-82.

produce una disfunción el portero tiene que discutir con sus defensas sobre gestos y sonidos, y considerar problematizado el significante. En otras palabras, el desplazamiento a modos de pensamiento sujeto-objeto solo tiene lugar con la disfunción de prácticas compartidos y de significados compartidos el «nosotros», y empezar desde los presupuestos sujeto-objeto de las subculturas como un bricolaje de significantes y tratar después de entender «el nosotros», como hace gran parte de la literatura de los estudios culturales, es en sí mismo problemático.

Quizá el intento más influyente y profundamente meditado de captar la comunidad a partir de consideraciones sobre el sujeto se encuentre en la obra de Jürgen Habermas. El compromiso de Habermas con la comprensión de la comunidad es profundo. Su teoría de la acción «comunicativa» y su fondo hermenéutico deben tomarse muy en serio. Su compromiso no es hacia la abstracción ilustrada o hacia los sistemas expertos contemporáneos. En lugar de esto, Habermas desea preservar y ampliar la esfera del «mundo de la vida», concebido de un modo coherente con la idea de «mundo» de Schutz y Heidegger. La diferencia es que, en lugar de partir de los significados colectivos de la *Kultur* y proceder a una defensa de la *Zivilisation*, Habermas toma como punto de partida el individualismo de la *Zivilisation** con el deseo de llegar a la *Sittlichkeit*, la comunidad, de la *Kultur*. Es decir, Habermas pretende utilizar la Ilustración para proteger el mundo de la vida de los excesos de las consecuencias negativas (y no deseadas) de la Ilustración. A lo que aspira específicamente Habermas es a un mundo de la vida de prácticas sociales integradas, es decir, una *Sittlichkeit* (vida ética concreta) en el sentido de Hegel, basada en la intersubjetividad de la acción comunicativa. ¿Es «esto posible»? ¿Puede esta intersubjetividad trascendental constituir una base para la comunidad? Sin duda, en este contexto la intersubjetividad comunicativa puede ser una base de «lo social» o de la «sociedad»⁶⁵. Lo social, o la sociedad, tal como fue definida por los sociólogos clásicos como Durkheim, se ha interpretado como consistente en reglas y normas abstractas que regulan la acción en instituciones. El propio Durkheim fue atacado por humanistas clásicos en la primera década del siglo XX en Francia por este tipo de idea cientificista y «mecánica» de la sociedad. La intersubjetividad trascendental de Habermas —trascendental en el sentido de que los sujetos son dis-

P. Dews, *Logics of Disintegration*, Londres: Verso, 1987.

gregados de mundos de prácticas compartidas— es sin duda una buena base para lo social en este sentido. Pero también lo es la intersubjetividad del ego y el alter de Talcott Parsons, igualmente trascendental, a través de la cual su sociología de la acción puede derivar las estructuras institucionales normativamente gobernadas del funcionalismo. Pero la comunidad —*Gemeinschaft, Sittlichkeit*— está muy lejos de estas reglas abstractas. Por el contrario, está basada en *Sitten*, que son costumbres y no reglas, por definición; está basada en hábitos, no en juicios, sino en «pre-juicios». Cuando Gadamer, polémicamente, enfrenta la verdad con el método en *Wahrheit und Methode*, no se está refiriendo únicamente a la defensa de los enfoques ideográficos frente a los metodológicos y sujetos a reglas en las ciencias humanas. Se está refiriendo también a las verdades reveladas por la comunidad, por la *Sittlichkeit* en la vida cotidiana.

Para Habermas, la racionalidad comunicativa es un medio a través del cual la intersubjetividad puede oponerse a las pretensiones del «sistema» y extender el espacio del mundo de la vida. Esto tiene lugar mediante la interacción comunicativa, en la que los actos de habla o preferencias son potencialmente «pretensiones de validez discursivamente redimibles». Habermas reconoce que la racionalidad comunicativa tiene lugar sobre la base del tipo de pre-entendimientos y presuposiciones de base que son el dominio de la hermenéutica. Pero la mayor parte de su atención no se dedica a estos, sino al examen de las pretensiones de validez discursivamente redimibles. ¿Cómo puede esto dar cuenta de la comunidad? Es preciso «mundanizar» la comunidad en cualquier sentido sustancial. Es preciso arraigarla en significados compartidos y prácticas de base. Estas prácticas tienen una finalidad, tienen su propio «telos» específico. Estas prácticas implican a otros seres humanos. También implican cosas, pero no son «objetos» sino «Zeuge» en el sentido de Heidegger, es decir, instrumentos, «herramientas», incluyendo los instrumentos del lenguaje e informacionales⁶⁹, entre las que vivimos y en las que invertimos afecto. Las prácticas cotidianas en el «nosotros» están implicadas en la consecución rutinaria de significado: están implicadas en la producción de bienes sustantivos, que a su vez son también significados. Aunque las actividades están guiadas por estos bienes sustantivos cuyos criterios se fijan de forma interna a una práctica dada, esta guía no se produce

Heidegger, *op. cit.*, p. 68.

mediante reglas, sino mediante el ejemplo de tales prácticas actuales y tradicionales.

Consideremos ahora las pretensiones de validez discursivamente redimible de la racionalidad comunicativa. En esta, las comunicaciones se entienden como actos de habla. ¿Por qué utiliza Habermas la teoría de los actos de habla? La sociolingüística y los análisis de la conversación basados en la teoría de los actos de habla han sido criticados precisamente porque consideran las preferencias (un «texto», un «corpus») en abstracción de las prácticas sociales cotidianas integradas. La teoría de los actos de habla, observa Hubert Dreyfus, presume la regulación de diversos tipos de preferencias mediante «reglas», lo que va en contra de la base antinomotética, *sittlich* de la comunidad⁷⁰. Además, Habermas considera tales actos de habla entre sujetos como «pretensiones de validez»⁷¹. Por tanto, lo que se asume, sin más, es que el significado no es compartido, sino, en apariencia, discutido de forma crónica. Se supone que las preferencias han de referirse en primer término a intentos de establecer o invertir posiciones de poder. Los actos de habla se convierten en juegos de poder. Pero, de hecho, en la mayoría de las comunidades de práctica, la comunicación no implica en primer término o habitualmente juegos de poder, sino el desarrollo colectivo de una práctica colectiva común. Cuando un portero de fútbol hace una señal al *libero*, puede referirse al correcto desarrollo de un modelo de ataque a través del medio campo y hacia las bandas, más que, en primera instancia, a las relaciones de poder entre el canchero y la defensa. Cuando una colega de otra universidad —en la comunidad sociológica internacional— al que estimo y que me estima me telefona y me pide que envíe el artículo a la publicación que dirige, de lo que se trata de forma inmediata es de la elaboración de un producto común, no de las relaciones de poder entre ella y yo. Ciertamente, si no existieran suficientes significados compartidos —y una exclusión de los actos de habla en tanto que relaciones de poder entre nosotros— es improbable que ni ella ni yo compartiéramos el suficiente terreno común como para implicarnos conjuntamente en el proyecto. Se ha afirmado que la teoría de Habermas contiene una noción de poder excesivamente débil. Yo sostendría que ocurre lo contrario: que contiene una noción de poder

⁷⁰ Dreyfus, *Being-in-the-World*, pp. 141-9.

⁷¹ J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Londres: Heine-
mann, 1984, pp. 189-90.

demasiado *fuerte*; que pretende ver poder en lugares donde sencillamente no hay poder, y que al actuar así no puede dar cuenta de los significados compartidos necesarios para la comunidad. ¿Por qué, podríamos preguntarnos, es la racionalidad comunicativa una «pragmática universal»? La pragmática lingüística considera el poder y lo que hacen las palabras. ¿Por qué, en lugar de esto, no postula una *semántica*, centrándose en el *significado* de las expresiones?⁷²

Finalmente, para Habermas estas pretensiones de validez son «discursivamente redimibles». Esto significa que cuando se discute una pretensión de validez, los interlocutores deben moverse en el ámbito del «discurso», en el que se aportan sistemáticamente los argumentos en apoyo de las comunicaciones. El ámbito de discurso al que se refiere Habermas es el discurso teórico, el discurso ético o práctico y el discurso estético-expresivo. En este contexto, la comparación con Giddens es instructiva. Es decir, los supuestos individualistas de la modernidad reflexiva de Giddens, y sus potenciales deficiencias en la comprensión de la comunidad del «nosotros», también son los que se encuentran en aspectos importantes en la racionalidad comunicativa. Ambos teóricos, por ejemplo, asumen como punto de partida una relación sujeto-objeto abstracta o «trascendental». Para Habermas, esta es la intersubjetividad; para Giddens, es la *«ira-subjetividad del agente social autocontrolado»*. Para Giddens, la reflexividad moderna pasa por el «circuito» de los «sistemas expertos» o es mediada por ellos. Para Habermas, el equivalente de los sistemas expertos son los «discursos» que atestiguan la validez de las preferencias del sujeto. Aunque no todos los sistemas expertos son este tipo de discursos que legitiman y redimen los actos de habla, todos los discursos de Habermas serían sistemas expertos.

Volvamos a la noción de comunidad implícita en el modelo heideggeriano de «taller» de *Ser y tiempo*. Aquí, el ser-en-el-mundo no implica «sujetos», sino seres humanos situados integrados en prácticas o actividades rutinarias (o prerreflexivas) no con objetos, sino con *Zeuge* (instrumentos, «herramientas», equipo) e implicados en significados y prácticas compartidos no con «sujetos», sino con otros seres humanos finitos. Solo con la disfunción de la actividad rutinaria se convierten los seres humanos en sujetos y los *Zeuge* objetos, como cuando se hace precisa una reparación⁷³. Solo con la disfunción de los

M. Stubbs, *Discourse Analysis*, Oxford: Blackwell, 1983.
Heidegger, *op. cit.*, pp. 73-4.

significados compartidos los seres humanos se convierten unos para otros en «sujetos». Aquí es donde intervienen los sistemas expertos, donde intervienen los discursos de legitimación; es decir, para reparar la disfunción, de modo que las prácticas y las actividades compartidas con significado puedan reanudarse otra vez. Pero cuando los sistemas expertos y los discursos intervienen *crónicamente*, cuando intervienen «preventivamente» y ubicuamente, entonces las prácticas, los significados compartidos y la comunidad se hacen cada vez más marginales, se hacen cada vez menos posibles. El problema no parece ser, como muchos han sostenido, que la ética del discurso de Habermas sea demasiado abstracta para tener mucho anclaje en la realidad. Es más probable que la propia realidad social se haya hecho demasiado abstracta, demasiado ubicuamente interpenetrada por sistemas expertos y discursos legitimadores. Es más probable que ni el discurso incesante del concepto y la reflexividad cognitiva ni la interminable deconstrucción de la mimesis y la reflexividad estética puedan ser los mejores modos de acceso a la verdad. ¿Cuál podría ser la alternativa? Quizá solo se encuentre en el compromiso, en el ocuparse de las cosas y las personas en un mundo compartido. Quizá no sea el ruido incesante del significante del discurso o de la deconstrucción, sino los significados ya compartidos de las prácticas sociales cotidianas seáto los que hagan posible el pensamiento y la verdad (y la comunidad). Charles Taylor, en *Sources of the Self*, parece haber partido de supuestos mucho más prometedores para el desarrollo de una hermenéutica y una noción de comunidad verdaderamente reflexivas. Ya hemos observado que la «ética del discurso» de la reflexividad cognitiva discute la noción de bienes sustantivos y en lugar de ello postula una noción sumamente procedimental del bien. Taylor no niega la validez de esto, sino que esquivo la cuestión mostrando cómo tales éticas procedimentales son en sí mismas un bien sustantivo y una «fuente» del yo moderno. También hemos observado que la ética de la deconstrucción de la reflexividad estética pretende acabar con las nociones sustantivas y procedimentales del bien. Una vez más, Taylor no polemiza con esto más que en la medida en que muestra cómo tal antifundamentalismo deconstructivo es en sí mismo un fundamento, es en sí mismo un bien sustantivo y fuente del yo moderno. Hasta aquí no hay ningún problema. Taylor es un estudioso de Hegel y un comunitario. En su *Hegel*, insiste que debemos entender comunidad y ética no en términos de la moralidad abstracta de Kant, sino en los de la *Sittlichkeit* hegeliana, que contextualiza en los escri-

tos de los filósofos románticos contemporáneos de Hegel. En este contexto, parecería que Taylor pretende que no entendamos «fuentes» en términos de un sujeto reflexivo; que la reflexividad no reside en el sujeto, ni en el yo, sino en las *fuentes* del yo. La reflexividad debe estar presente en las prácticas básicas, en el « siempre -ya-ahí» del mundo al que es arrojado el yo⁷⁴.

Por tanto, Taylor parece ofrecernos una noción de comunidad reflexiva en la que los supuestos de fondo compartidos son ya reflexivos. Pienso que en este aspecto está en el camino adecuado. Pero, al mismo tiempo, este enfoque plantea cierto número de problemas persistentes y quizá irresolubles. En primer lugar, Taylor parece decirnos que solo *pensamos* que estamos viviendo en presencia de un empobrecedor déficit de *Sittlichkeit*. Parece que lo que él afirma es que, por el contrario, ya tenemos comunidad, solo que tenemos que saber dónde buscarla. Taylor procede aquí principalmente por aserción. Podríamos preguntarnos si no nos encontramos aquí, en el peor de los casos, ante alguien que ve lo que desea ver. En el peor, si ya tenemos comunidad, lo que no tenemos es la necesidad de crearla reflexivamente. Además, ¿qué pasa si estamos de acuerdo con Taylor en que tanto las dimensiones cognitivo-utilitaria como la estético-expresiva de la razón moderna son fuentes del yo? ¿Es esto reconfortante? ¿O han quedado estas «fuentes» tan vacías, son tan abstractas, que quizá sean, por el contrario, emblemáticas del «sistema» que ha colonizado finalmente el mundo de la vida? Taylor, como otros muchos pensadores, considera que hay dos tradiciones presentes en la fuente estética del yo: por un lado, el «símbolo», y por otro, la «alegoría». Aquí, pertenecerían a la tradición del símbolo Goethe, Schiller, Schlegel y Schlegel y, por ejemplo, T. S. Eliot. Entre los «alegorías» estarían Baudelaire y los *poetes maudits*, pero también Benjamin, Derrida y Foucault. El «símbolo» surge de la tradición romántica y es interpretado en términos de naturaleza, totalidad, organicismo, comunidad y significado. La alegoría, por contraste, es cínica, urbana, artificial, radicalmente individualista y subraya la materialidad en lugar de la transparencia del significante. Taylor, para mí inexplicable y nada convincentemente, propone varios argumentos para la asimilación de la alegoría al símbolo. Al hacerlo así termina postulando una fuente del yo cognitiva y estética, pero no comunitaria (hermenéutica). Y

⁷⁴ C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

creo que ello se debe a ciertas asunciones (cristianas) de una «dialéctica positiva» no adorniana sino hegeliana, en la que el movimiento dialéctico es gobernado por el momento universalista de la razón, y finalmente subsumido en él. En el caso de Taylor, un comunitario y hermenéutico consciente, esta es una conclusión verdaderamente extraña. La consecuencia es un fracaso para pensar sistemáticamente las fuentes potenciales del «nosotros».

Habitus, habiter, hábitos

¿Por qué fracasan en último término incluso los más enérgicos de estos intentos, hasta los de los pensadores más dotados, de derivar el «nosotros» del «yo», de derivar la comunidad del individuo? ¿Por qué todos estos análisis acaban con los mismos fenómenos atomizados y abstractos por los que empezaron? Quizá podría empezar a buscarse la respuesta de tal fracaso en el tipo de preguntas que estos analistas plantean en primer término. Tal vez el único modo posible es comenzar con un yo que ya está situado en una matriz de praxis de fondo. Y este es el punto de partida de Pierre Bourdieu en su noción de «habitus». Bourdieu ha sido frecuentemente comparado con Anthony Giddens como analista de la «estructuración»⁷⁵. A primera vista, esto parece cierto. El «habitus» de Bourdieu como actor social efectivo está implicado en la producción o construcción de estructuras sociales. Además, en Bourdieu existe una «dualidad de estructura» en la que las estructuras no son solo el resultado, sino también el medio reflexivo de la acción. En su obra temprana, Bourdieu criticó severamente el enfoque abiertamente estructural de Lévi-Strauss desde el punto de vista de la agencia, según parecía. Posteriormente, su *Distinction* pudo utilizarse como crítica implícita de conceptos abiertamente accionalistas como los de la teoría de la acción racional. Después de todo, los actores de Bourdieu en *Distinction* son tanto colectivos como individuales. Actúan a través de la mediación de categorías de gusto ya estructuradas y relacionadas con las clases cuando traban «luchas clasificatorias» por la hegemonía cultural⁷⁶.

⁷⁵ S. Lash, «Pierre Bourdieu: cultural economy and social change», en C. Calhoun, E. LiPuma y M. Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity, 1993, pp. 193-211.

⁷⁶ P. Bourdieu, *Distinction*, Londres: Routledge, 1984, pp. 472-3.

El propio Bourdieu ha protestado contra su equiparación a Giddens, sosteniendo que su idea de «habitus» ha sido radicalmente mal interpretada. ¿Pero debemos tomar al pie de la letra esta protesta de Bourdieu? Una forma de abordar esta cuestión posiblemente sea comenzar con la idea de reflexividad de Bourdieu. En su reciente *Invitation to Reflexive Sociology*, Bourdieu habla de reflexividad en términos del desvelamiento sistemático de las categorías no pensadas que son las precondiciones de nuestras prácticas más conscientes (en este caso, prácticas sociológicas)⁷⁷. ¿Qué quiere esto decir? Para empezar, tenemos que observar que, a diferencia de Beck y de Giddens, la reflexión no se refiere a la estructura social, es decir, no se refiere a las reglas institucionales u otras reglas estructurales. La reflexividad se refiere a «categorías no pensadas» que no son tan directamente accesibles para nosotros como las estructuras sociales. Sin embargo, estas categorías no pensadas tampoco son, nos asegura Bourdieu, en principio «accesibles a la mente consciente como es el subconsciente freudiano»⁷⁸.

¿Qué quiere dar a entender Bourdieu? Bourdieu no quiere interpretar la relación entre el yo consciente y las categorías no pensadas ni como una relación de control sujeto-objeto (como en Beck y Giddens) ni como una relación *causal* objeto-sujeto (como en Freud), en la que, por expresarlo así, la causa se mantiene en secreto para el efecto. Lo que Bourdieu quiere dar a entender, o al menos lo que sugiere para los propósitos que nos ocupan, es una relación *hermenéutica* en la que las categorías no pensadas no son causas, sino que deben interpretarse hermenéuticamente, en la que las categorías no pensadas también son los fundamentos ontológicos de la conciencia práctica. Pero no nos detengamos aquí, sino que avancemos en la interpretación hermenéutica de las categorías no pensadas. Bourdieu, en efecto, hace esta interpretación por nosotros. Pero, en primer lugar, ¿qué son estas categorías que tampoco son estructuras sociales? En primer término, son categorías clasificatorias, muy semejantes a las de las *Primitive Classifications* de Durkheim y Mauss⁷⁹. Durkheim y Mauss observan que el marco de sus clasificaciones son las categorías aristotélicas (y kantianas) de la lógica. Pero las categorías cla-

⁷⁷ P. Bourdieu, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity, 1992.⁷⁸ Bourdieu: *Distinction*, pp. 170-2.

⁷⁹ Vid. el resumen reimpresso en S. Lash (eds.), *Post-Structuralist and Post-Modernist Sociology*, pp. 3-34.

sificatorias de Bourdieu no son tan inmediatamente accesibles como estas últimas; son categorías del «gusto», entendido según el modelo del juicio estético de Kant⁸⁰. La *Distinction* de Bourdieu parece ser *prima facie* un estudio de la estratificación social del consumo. Sin embargo, es mucho más que eso. No es únicamente una sociología del gusto en sentido estricto, sino, más en general, de toda la gama de nuestros hábitos y prácticas más inmediatos. Es una sociología de nuestras categorías no pensadas pero inscritas en nuestro cuerpo. Es una especie de sociología de los fundamentos ontológicos —en categorías de hábito— de la acción consciente.

Pero Bourdieu quiere ir más lejos en la interpretación de lo no pensado. Bourdieu habla del *habitus* no en términos de categorías clasificatorias, sino de «esquemas» clasificatorios. Esto es importante porque los «esquemas» son más fluidos que las categorías, están mucho menos fijados. Los esquemas, en efecto, son más inmediatos que las categorías menos mediadas. Su naturaleza es difícil de distinguir de los casos y las prácticas particulares que supuestamente subsumen. Los esquemas, de hecho, son esa contradicción en términos de «radiadores no mediados (o inmediatos)»⁸¹. Sin embargo, es posible hacer una ulterior interpretación más inmediata del *habitus* y de los esquemas clasificatorios como «predisposiciones», como «orientaciones». Estas son aun más inmediatas que los esquemas clasificatorios. Las «predisposiciones» y «orientaciones» son las técnicas corporales aprendidas, pero no pensadas —como nadar, formas de andar, jugar al tenis—, que para Marcel Mauss también serían un fundamento de la conducta consciente.

Esto nos lleva de vuelta a la *Crítica del juicio* de Kant, que se presta, como se evidencia ahora, a una segunda lectura, radicalmente diferente. La reflexividad estética o la «razón mimética» à la Adorno o Nietzsche podía entender la crítica del juicio en términos de la crítica del universal por el particular. Pero en lugar de esta inversión de esta famosa jerarquía del concepto frente a la estética, Bourdieu sugiere dar un paso fuera de toda metafísica y una lectura de la tercera crítica simplemente como juicio mediante la subsunción de un particular por un particular: la subsunción por «predisposiciones», por «orientaciones», por «hábitos», por prácticas rutinarias y actividades básicas. Lo relevante aquí es que las predisposiciones y los hábitos

⁸⁰ Lash, «Reflexive modernization: the aesthetic dimension», p. 9. ⁸¹ Bourdieu, *Distinction*, p. 466.

son en ellos mismos prácticas básicas, son en sí mismos actividades rutinarias. En este punto, estamos muy lejos del mundo de la «estructura» y la «agencia». La «lógica de la práctica» de Bourdieu tiene poco que ver con la estructura. En su temprana crítica de Lévi-Strauss, entendía las «reglas» de la estructura como cosas que los antropólogos imaginaban haber descubierto y que regulaban los procesos de *la pensée sauvage*. Por el contrario, sostenía Bourdieu, los «*indigènes*» eran plenamente conscientes de las estructuras como «coartadas», como legitimaciones. Las «reglas» o estructuras ni siquiera tienen parte en la estructuración del *habitus*; en su lugar están los «hábitos» y «predisposiciones», que por definición se contraponen a las reglas en un sentido muy parecido en el que para Max Weber la idea de acción tradicional se opone a la de acción racional⁸². El *habitus* se encuentra igualmente lejano de la «agencia». La teoría de la agencia habla el lenguaje del «acto unitario», el «*habitus*» el lenguaje de las actividades como un continuo. La teoría de la acción postula, al menos implícitamente, un actor no integrado, que minimiza los costes y maximiza los costes, guiado por una tabla de preferencias. El *habitus* existe únicamente en tanto que situado en su «mundo». La teoría de la acción frecuentemente es «contraenvista» en el sentido en que la agencia es el motivo que actúa tras la estructura, como, por ejemplo, en las «redes de actores». El *habitus*, por el contrario, asume una cierta «situación de estar arrojado» en una red de prácticas y significados preexistentes.

La sociología reflexiva de Bourdieu ha sido especialmente influyente para la «antropología reflexiva» de Clifford, Rabinow, Marcus y otros⁸³. Y ahora podemos ver por qué. La reflexividad en el sentido de Bourdieu y los antropólogos opera en un terreno completamente distinto al de la reflexividad cognitiva (Beck, Giddens) y estética (Adorno, Nietzsche). Tanto en la reflexividad cognitiva como en la estética, se presume un sujeto fuera de un mundo para el que el mundo es (conceptual o miméticamente) mediado. La antropología reflexiva conlleva una ruptura con el objetivismo, el realismo de Lévi-Strauss y del funcionalismo, sustituido por una fusión parcial de horizontes con el mundo de nuestros «informantes». Supone el aprendizaje mediante el *habitus*, de raíces similares al

⁸² P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Londres: Routledge, 1977, pp. 29-30.

⁸³ Vid., por ejemplo, J. Clifford, *The Predicament of Culture*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

«habiter»⁸⁴, en el que la verdad no es ni conceptual ni mimética, sino que se hace evidente mediante las prácticas compartidas. La antropología (y la sociología) reflexiva significa que vemos nuestros propios conceptos no como categorías sino como esquemas interpretativos, como predisposiciones y orientaciones, como nuestros propios hábitos. Las ciencias humanas reflexivas dependen de que surja una traducción entre nuestros esquemas y los de nuestros informantes. Conlleva que entendamos reflexivamente que nuestros «conceptos» no son más que otro conjunto de esquemas privilegiados (por casualidad occidental). Las ciencias humanas reflexivas tienen que entenderse a sí mismas como otra «etnometodología» más. Así, la noción de reflexividad aquí se sitúa en oposición polar a la de Beck y Giddens. Para Beck y Giddens, tiende a implicar la suspensión del mundo de la vida para llegar a formas de conocimiento social individualizado, sujeto-objeto. Para la antropología reflexiva, implica suspender el conocimiento sujeto-objeto y situar a los conocedores en su mundo de la vida.

Conclusiones: la comunidad reflexiva y el yo

Ya hemos bosquejado algunos elementos básicos de una noción de comunidad. La comunidad, en un sentido muy fundamental, debe ser un «mundo», o estar «mundanizada». Incluso la reflexividad en el contexto de la comunidad, debe estar «en-el-mundo». Ni el conocimiento cotidiano ni el de las ciencias humanas es una cuestión de relación entre un sujeto cognoscente y el mundo como lo es en la epistemología⁸⁵. El conocimiento comunal es, por el contrario, conocimiento hermenéutico, y este solo es posible cuando el conocedor está en el mismo mundo y «habita entre» las cosas y los demás seres humanos cuya verdad busca. La comunidad no implica una problematización crónica del significante, sino que está arraigada en significados compartidos y prácticas rutinarias de base. Estas prácticas compartidas tienen fines o un «telos» que las guía y que es interno a la práctica. Implican otros seres humanos, las cosas y herramientas (*Zeuge*) con las que se trabaja y los productos que se hacen. Estas

⁸⁴ H. Dreyfus y P. Rabinov, «Can there be a science of existential structure and so critical meaning?», en C. Calhoun *et al.* (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, pp. 35-44.

⁸⁵ Vid. la crítica del realismo en *Sein und Zeit*, pp. 200-10.

prácticas no están guiadas por reglas sino por esquemas, por *Sitien*, que pueden ir desde los «misterios» de los artesanos medievales hasta las costumbres y las prácticas de la imaginación sociológica. Estas prácticas implican una inversión inmediata de afecto en las herramientas —incluyendo los signos— con los que se trabaja y con los otros seres humanos con los que se comparten dichas prácticas. Las actividades cotidianas en el «nosotros» se refieren a la consecución rutinaria de significado: a la producción de bienes sustantivos, y están guiadas por una comprensión de lo que, más generalmente, es considerado como bien sustantivo por esa comunidad. Lo sustantivamente bueno no es percibido por los seres comunales como un «imperativo», divorciado de lo mundano y lo cotidiano. Por el contrario, está ya presente en el mundo de significados y prácticas al que los seres humanos son arrojados cuando se convierten en parte del «nosotros». Los significados y las prácticas que incorporan el bien sustantivo se aprenden, pero devienen inconscientes cuando se inscriben en el cuerpo.

Las comunidades no se refieren a *intereses* compartidos. Los partidos políticos y las clases sociales —que tienen intereses en común— no son comunidades. Típicamente, los partidos son agregaciones de los intereses de una pluralidad de grupos de intereses, la mayoría de los cuales no son en sí mismos típicamente comunidades, sino agregados atomizados de individuos. Los partidos políticos tienen, sí, ciertas bases comunales. Por ejemplo, la comunidad sij tiende a apoyar al Partido Laborista británico. Pero, incluso en este caso, la relación entre el partido y la comunidad étnica difícilmente es «comunal». Las clases sociales, que también son una de las bases de los partidos políticos, no son comunidades, sino grupos de intereses. La clase media, según muchas interpretaciones, puede estar tan atomizada que muchas veces ni siquiera perciba intereses compartidos. Es típico que las clases medias hayan perseguido sus intereses sobre una base familiar. La clase obrera, también de forma típica, ha tenido que actuar de forma colectiva (no comunal). En algunos sectores —por ejemplo, en la minería— sentimientos *comunales* muy fuertes han subyacido a una propensión muy fuerte a las huelgas y a la solidaridad colectiva. Pero esto no es, típicamente, solidaridad hacia la clase como un todo.

Las comunidades no se refieren a *propiedades* compartidas. Grupos de individuos pueden compartir conjuntos de propiedades o características, pero estar completamente atomizados entre sí. En un re-

TABLA 1. Aspectos de los tres tipos de reflexividad que he eshozado en este capítulo. La reflexividad cognitiva es más o menos coherente con la interpretación que hago de las posiciones de Beck y Giddens. La reflexividad estética se examina en las páginas 167-181 y la reflexividad hermenéutica en las páginas 178-208

	tipo de reflexividad		
	cognitiva	estética	hermenéutica
	«el Yo» (ego)	«el Yo» (deseo)	«el Nosotros»
	individualismo utilitario	individualismo expresivo	comunidad
	Ilustración Modernidad	modernismo estético	tradicción
modo de habla	discurso	deconstrucción	silencio
figuras paradigmáticas	Descartes/Bentham	Baudelaire/Nietzsche	Goethe/Heidegger
forma de relato	narración	alegoría	símbolo
acceso a la verdad	conceptual	mimesis	mediante prácticas situadas
modo de regulación social	normas	todo vale	hábitos, <i>Sittien</i>
temporalidad	narrativa	el suceso	la tradición
	<i>Civilisation</i> identidad	diferencia	<i>Kulpur</i> fundamentos ontológicos
	lo social ética trascendente	<i>éthique aesthetique</i>	cultura ética de la cura
	riesgo el sujeto	inseguridad el objeto	cura prácticas de base
elemento semiótico privilegiado	el referente	el significante	lo significado (el significado)
	acción (acto unitario)		conducta (actividades)
modo espacial	red geométrica	el <i>boulevard</i>	el lugar

(Continuación)

	tipo de reflexividad		
	cognitiva	estética	hermenéutica
modo ético	normas		valores
	intereses		necesidades
	procedimentalismo		bienes sustantivos
	ética universalista	ética de la no identidad	ética particularista
modo de comprensión	realismo	deconstrucción	hermenéutica
	verdad proposicional	poder/conocimiento	verdad desveladora
	epistemología		ontología
modo de dialéctica	totalidad	negación determinada	<i>Sittlichkeit</i> (ethos)

ciente viaje en autobús por el área de la bahía de San Francisco, nuestro conductor (negro) y el guía nos iban mostrando a los turistas los barrios y tiendas de la «comunidad china» y los locales de copas de la «comunidad homosexual». Luego nos habló de cómo entendía todo esto la «comunidad heterosexual». Los heterosexuales de San Francisco, aunque comparten la propiedad de entablar primaria o exclusivamente relaciones heterosexuales, no constituyen una comunidad en nuestro sentido. Pueden participar en una «comunidad imaginaria» en la zona de la bahía de San Francisco, o incluso imaginarse a sí mismos, frente a lo que perciben como amenaza homosexual, como integrantes de una comunidad, pero ni mucho menos están próximos a compartir los significados y prácticas compartidas para ser una comunidad. Los habitantes homosexuales y chinos de San Francisco están mucho más próximos a estos criterios de comunidad. En ciertos aspectos también son, como veremos, comunidades reflexivas.

Los «enclaves de un estilo de vida», como los nichos de mercado, comparten propiedades pero no son comunidades. Los enclaves de

un estilo de vida son posibles solo cuando el consumo se desliga de la guía de las costumbres comunales. Cuando el consumo se individualiza de la guía comunal, puede: 1) permanecer individualizado; 2) ser reagrupado (mediante las economías de signos de las estructuras de información y comunicación, como por ejemplo la mercadotecnia y la publicidad) en nichos de mercado y comunidades de estilo de vida; 3) convertirse en «consumo posicional», en el interminable aparentar de una situación mejor que la de los vecinos; 4) tomar el giro creativo de la «imagería romántica» cuando el desligamiento de la regulación comunal hace posible el fenómeno moderno del soñar despierto⁸⁶; 5) desligado de las *Sitien*, entenderse de forma característicamente moderna en relación a las «necesidades»; 6) liberado, puede encontrarse encadenado al «espectáculo» y al «valor de signo»; o 7) entrar en la racionalidad instrumental del «hedonismo calculador». Todas estas formas de consumo moderno (¿puede imaginarse el consumo en ausencia de la modernidad?) solo son posibles en ausencia de la regulación comunal. Pero un enclave de estilo de vida como la Winterfeldplatz de Berlín sí empieza a convertirse en una comunidad cuando los mismos individuos se encuentran en los mismos cafés los domingos por la mañana después de haber estado fuera toda la noche del sábado, y beben *Sekt* en la plaza; cuando esa misma gente va de compras al rastrillo y adquiere su pasta, pescado y queso en los puestos de la Winterfeldplatz los miércoles y los sábados. Cuando un cierto estilo de vestir, trayectorias espacio-temporales similares, neologismos similares comienzan a repetirse sistemáticamente. Cuando resulta que ciertos habituales de la Winterfeldplatz tienen puestos en el mercado, otros han abierto pequeños negocios en el área o trabajan en ellos, unos cuantos tienen relación con la escena cultural de Berlín, otros con los muy integrados ambientes gay de Schöneberg y otros son activos en el ámbito del rock de vanguardia del área. Berking y Neckel, por tanto, están justificados para hablar de formas de *Verge-meinschaftungen* postradicionales en su sociología cualitativa del distrito de la Winterfeldplatz. Habría que traducir *Vergemeinschaftung*⁸⁷ como «comunalización», pero significa muchas más cosas, y

⁸⁶ C. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford: Blackwell, 1987.

⁸⁷ H. Berking y S. Neckel, «Die Politik der Lebensstil in einem Berliner Bezirk: zu einigen Formen nachtraditioneller Vergemeinschaftungen», *Soziale Welt*, Sonderband 7, 1990, pp. 481-500.

se aplicaría a ciertas «comunidades de gusto», pero no a otras. La gente que lee el mismo periódico o que sigue el mismo culebrón únicamente comparte una comunidad imaginaria. Estar en una comunidad de gusto que asume la facticidad de comunidad conlleva significados, prácticas y obligaciones compartidos. Conlleva la transgresión de la distinción entre consumidor y productor. Consideremos, por ejemplo, el caso de las fans de Janes Addiction, que siguen al grupo en sus giras en el Reino Unido y que vuelven a encontrarse en sus actuaciones en el continente europeo; que «visten el vestido», leen y escriben cartas a las revistas de fans y en ocasiones las editan. Eso es una comunidad, como lo es el núcleo de la hinchada que viaja en apoyo del Leeds, el Manchester United o el Arsenal.

La «comunidad reflexiva» puede entenderse ilustrativamente por referencia a la noción de «campo» de Pierre Bourdieu. Para Bourdieu, en la sociedad tradicional no hay campos, sino comunidad. En la modernidad, sin embargo, existe la diferenciación de cierto número de campos «delimitados» (religiosos, políticos, legales, científicos, artísticos, académicos, sociológicos) de lo que se convierte entonces en el «campo social» general. El campo social, aunque está dividido en fracciones de clases, está atomizado, y los únicos tipos de comunidad que se encuentran ahí son comunidades imaginarias. Las comunidades modernas «reales», que también son comunidades reflexivas, se encuentran en los campos delimitados. Por ejemplo, en el campo sociológico se encuentran todas nuestras características de la comunidad: los significados y prácticas compartidos, la implicación afectiva con las «herramientas» y el producto, la generación interna de estándares, telos y fines, las obligaciones percibidas, la guía mediante *Sitien*, el *habitas* característico del campo. Los actores sociales de un campo son tanto productores como consumidores de un producto cultural. Lo mismo puede decirse de los hinchas del Manchester United o de las fans más fieles de Jane Addiction. Es decir, el bien cultural producido en un ámbito especialista dado que recibimos en el campo social es producido tanto por los aficionados como por los jugadores. Lo mismo podría decirse de los miembros más vinculados a la comunidad ecológica; no nos referimos a los grupos de presión que constituyen asociaciones de intereses, sino al movimiento social. Este último define de forma crucial de qué forma la ecología, como producto cultural, se recibe en el campo social. Estas comunidades son reflexivas en los siguientes aspectos: primero, uno no nace o «es arrojado» a ellas, sino que «se arroja a sí mismo»; segundo, pueden extenderse ampliamente a través

de un «espacio» abstracto», y quizá también a través del tiempo⁸⁸; tercero, se plantean conscientemente el problema de su propia creación y constante reinención mucho más de lo que lo hacen las comunidades tradicionales; cuarto, sus «herramientas» y productos tienden a ser no materiales, sino abstractas y culturales.

Existe, por supuesto, otro tipo de comunidad reflexiva que no puede asimilarse a los campos de Bourdieu. Este tipo de comunidad es definido por el hecho de que no puede ser asimilada, punto. Me estoy refiriendo a las comunidades «diaspóricas», que no son reflexivas en el sentido de que uno no elige formar parte de ellas, sino que es arrojado a ellas. No me refiero al «crisol» estadounidense de las «comunidades» irlandesas o judías, por ejemplo. Es decir, una vez «fundidas» en el crisol, una etnicidad deja de ser una comunidad para ser simplemente un grupo de intereses, que recauda dinero y apoya políticas favorables a Israel o al Sinn Féin. Las comunidades diaspóricas no están fundidas, sino que mantiene lo que Salman Rushdie denomina un «ser-en-el-mundo» colectivo, que se fundamenta en el hecho de formar parte, por ejemplo, de los indios musulmanes. Sin embargo, son reflexivas en dos sentidos: en primer lugar, en el sentido de que, en tanto diaspóricas, la suya es una forma «móvil» de estar-en-el-mundo, que les confiere una cierta mediación respecto a la etnia «original» de su país de origen; en segundo lugar, tal comunidad es reflexiva porque, como el «extraño» de Simmel y como el *freischwebende Intellektuel* de Mannheim, el yo diaspórico es inmediatamente consciente de la heterodoxia y de la posibilidad de una posición des-mundanizada *au dessus*^ digamos, *de la mêlée*. Pero a diferencia del extraño y del intelectual de Mannheim, el yo diaspórico decide no pasar a la posición de sujeto en tanto que opuesto al objeto, sino permanecer en el ser-en-el-mundo de su etnia. El yo diaspórico de la comunidad de la minoría étnica (y este sería el caso de la «diaspora nocturna» de la comunidad gay) es por tanto como el antropólogo reflexivo, cuyos hábitos clasificatorios chocan y se mezclan y, hasta cierto punto, se interducen con los del otro extranjero (heterosexual).

La comunidad, he subrayado a lo largo de todo este capítulo, se refiere en primer lugar y ante todo a los significados compartidos. La pregunta que se plantea es por tanto esta: ¿es posible la comunidad reflexiva en nuestras sociedades espacio-temporalmente distanciadas, que, por definición, han quedado vacías de significado? Quizá donde

⁸⁸ Anderson, *Imagined Communities*, pp. 170-8.

podamos buscar indicios de una respuesta respecto a cómo es posible el significado en la modernidad en el ámbito estético. A la dimensión estética le ha dado voz Simmel, por ejemplo, que yuxtapone las esferas externas de lo social cada vez más carente de significado («*das Soziale*») y las «esferas internas» de un sujeto creador de significado y potenciador de la vida. Y en la actualidad los sociólogos han observado que este sujeto estético-expresivo creador de significado, que tiene sus orígenes en el modernismo estético, se ha hecho ubicuo en todos los estratos sociales y en la vida cotidiana, en el individualismo expresivo que narra perspicazmente Gerhard Schulze en la *Erlebnisgesellschaft*. Niklas Luhmann, en su *El amor como pasión* ha tomado este sujeto moderno creador de significado y lo ha transformado en la intersubjetividad expresiva trascendental de la relación amorosa, caracterizada por un intercambio semántico intensificado, cuya misma densidad constituye en sí misma un «sistema autopoietico» contrapuesto *vis-à-vis* el entorno⁸⁹. Y, en efecto, la interpretación de Luhmann tiene un contenido de verdad mucho mayor que la metafísica semiótica postestructuralista del deseo. Es decir, el amor y las relaciones sexuales tienen muy poco que ver con el «libre juego del significante» y mucho más que ver con la intensidad del intercambio semántico, esto es, del intercambio de significados o «cosas significadas». Solo cuando la relación se rompe y nos desplazamos al modo de sujeto-objeto es cuando nos preguntamos qué ha fallado, cuando tomamos como problematizado el significante, y nos preguntamos qué es lo que quiso decir en aquella última carta que nos envió por = fax. Solo cuando las cosas *realmente* se han roto es cuando recurrimos al «sistema experto», bien como conjunto de argumentos legitimadores para nuestro lado de la disputa, o, peor todavía, como profesionales en la materia. El mismo triste hecho de que en la modernidad tengamos la inclinación crónica a utilizar preventivamente los sistemas expertos tiende a crear por anticipado un déficit semántico en las relaciones íntimas.

Pero difícilmente puede decirse que ni siquiera la relación emocional de la semántica de alta densidad sea una comunidad. Además, este tipo de relación está sobrecargada de afecto semántico y es inherentemente inestable. Está «aislada» del resto de la comunidad y, lo que es peor, puede que solo sea una iteración más del solipsismo del

⁸⁹ N. Luhmann, *Love as Passion*, Oxford: Polity, 1986 [Ed española: *El amor como pasión*, Ediciones GL].

«yo» expresivo contemporáneo, para el cual han desaparecido tanto los bienes sustantivos como los procedimentales, y todo lo que queda es la autofundamentación narcisista no en el «pienso luego existo» cartesiano, sino en el «yo soy yo» de Beck. Bellah y sus colegas hacen una útil yuxtaposición de este solipsismo intersubjetivo con la amistad clásica descrita por Aristóteles, que descansaba en obligaciones no solo entre amigos, sino hacía una comunidad más amplia de prácticas y actividades compartidas con estándares y fines concretos⁹⁰. Y quizá esta sea una de las claves del problema del significado en las comunidades reflexivas contemporáneas. Es decir, quizá no deberíamos tanto plantear la pregunta por la creación de significado como buscar el significado que ya está ahí. Algunos pensadores alemanes han contrastado dos nociones de «experiencia», *Erlebnis*, que es subjetiva, y *Erfahrung*, que es más pública y que connota, por ejemplo, tener «experiencia» en un oficio. La cuestión es que quizá ya vivamos en lo que no es una *Erlebnissegesellschaft*, sino una *Erfahrungsgesellschaft*. La cuestión es que tal vez en las diversas subculturas, en las diversas prácticas a las que nos entregamos reflexivamente el significado se encuentra ya presente, ya inscrito en esas prácticas.

¿En dónde deja todo esto al «yo»? ¿Es el yo posible en el contexto de un comunitarismo genuino? Algunos filósofos políticos como MacIntyre parecen perder el yo en una absorción tomista en las prácticas comunales. Otros, como Charles Taylor, quizá en parte debido a sus conceptos hegeüanos, no operan a través de una dialéctica negativa sino «positiva», y parecen asimilar abiertamente la comunidad al yo. Por otro lado, no es en absoluto satisfactorio únicamente aludir de forma vaga a una «dialéctica» del yo y de la comunidad o hablar de una teoría de la comunidad que «deja lugar» al yo. Lo que se requiere es una noción de la implicación en las prácticas comunales a partir de las cuales se desarrolla el yo. Y quizá una de las claves se encuentre en la apelación de Seyla Benhabib no a una ética basada en la subjetividad trascendental, sino a una ética situada fundamentada en la «cura». Benhabib no busca una ética situacionista como moralistas existencialistas anteriores como Rollo May, ni una ética del punto de vista, siguiendo el modelo de algunas epistemologías feministas del punto de vista, sino una ética situada, una ética firmemente situada en una *Sittlichkeit*, en un mundo⁹¹.

Bellah et al., *Habits of the Heart*, p. 115.
S. Benhabib, *Situating the Self*, Cambridge: Polity, 1992.

La noción de *cura* es crucial en el contexto presente. Sabemos que en el último «giro subjetivista» de Foucault, uno de los dos volúmenes que escribió sobre sexualidad se tituló «la cura del yo». De forma mucho más explícita y sistemática Heidegger, por supuesto, establece la vinculación más estrecha entre el fenómeno de la cura y el yo. De hecho, para Heidegger el yo es impensable fuera de la cura. La parte primera de *Ser y tiempo* tematiza el mundo en un sentido muy parecido al de los significados y prácticas compartidos arriba expuesto. En la segunda parte, sin embargo, tematiza la cura y el yo. Pero ya en la parte primera Heidegger introduce implícitamente la cura. Es decir, en primer lugar la relación en-el-mundo de entre seres humanos (*Dasein*) y cosas se entiende en términos de «cuidado». La palabra alemana para cura es *Sorge*; para las herramientas y las cosas en el «taller» de Heidegger, el «cuidado» es *besorgen*, y la «solicitud» respecto a otros seres humanos del ser-en-el-mundo es *für-sorgen*.

Así, al menos implícitamente, la cura (*Sorge*) del yo en Heidegger surge de la misma lógica que el *besorgen* (cuidado) hacia las cosas y *Fürsorge* (solicitud) hacia los otros seres humanos. Ahora una cura de tipo *besorgen* hacia las herramientas, los signos, el producto y el todo referencial del taller, es decir, la cura hacia los «entes», está relacionado con el hecho de que los entes reales se revelan para los seres humanos situados. Se revelan a sí mismos en su despliegue, en su devenir. Y la «cura» conlleva que el *Dasein* debe respetar ese devenir; que ese devenir debe importarle al *Dasein*. Lo mismo puede decirse respecto al desarrollo de otros seres humanos en la *Fürsorge*. *Sorge*, el tercer tipo de cura heideggeriana, es el más cercano a la cura del yo de Foucault. Aquí ya no se refiere a los seres absortos en, ni a la absorción en los significados y prácticas del mundo, sino al radical estar arrojado del *Dasein* en lo inquietante, en la soledad del «ser-para-la-muerte» del *Dasein*. Una temporalidad radicalmente individualizada, kierkegaardiana, surge en la estructura de la cura por el y. Pero para Heidegger la *Sorge* y el yo auténtico ligados a esta individuación inquietante y radical deben estar implicadas con y tener cura de las cosas y de los otros seres humanos en prácticas comunales cotidianas⁹³. Desarrollar esta línea de pensamiento está más allá del alcance de la teoría sociológica de la reflexividad que constituye el tema de

Heidegger, *Sein and Zeit*; pp. 106,121.
Vid. *Sein and Zeit*, Division II, Parte 1.

este libro. Lo que deseaba señalar es únicamente una posibilidad de desarrollar una noción del yo coherente con la implicación en el «nosotros». Permítaseme añadir finalmente una coda con unas pocas autorreflexiones sobre mi propio método en este libro. La parte principal de mi argumentación ha consistido en apoyar la reflexividad hermenéutica y la comunidad frente a las tesis de la individualización de la reflexividad estética y, muy especialmente, de la reflexividad cognitiva. Puede darse cuenta de esto en primer lugar con una justificación y, en segundo lugar, con una explicación. Como justificación, diré que creo que existen tres fuentes muy importantes del yo contemporáneo, analíticamente discernibles como «momentos» cognitivo, estético y hermenéutico-comunitario, y que todos ellos existen en nosotros de forma frecuentemente contradictoria e irreconciliable. No concibo que esto pueda remediarse demasiado, y ni siquiera tengo la certeza de que deba remediarse. La mayoría de nosotros, probablemente, tenga que vivir con estas contradicciones. El que yo me concentre en la dimensión hermenéutica o comunitaria se debe en gran parte a que —en nuestra época actual de individualismo cognitivo-utilitario y estético-expresivo— es la que, a mi parecer, más necesita una especie de operación de recuperación.

Las buenas noticias respecto al tipo de hermenéutica de recuperación que defiende aquí es que esta confiere un anclaje sustancial en el fenómeno de la comunidad. Las malas noticias es que esto se ha logrado típicamente —en Heidegger, en filósofos de la comunidad como MacIntyre y Taylor, en sociólogos de la comunidad como Be-Uah y Daniel Bell, en la hermenéutica sociológica de los etnometodólogos— asumiendo y obviando el poder, mediante la presunción injustificada y por implicación políticamente conservadora del consenso. Lo que parece requerirse es una hermenéutica radical. Sin embargo, yo no creo que la hermenéutica crítica contemporánea o la sociolingüística crítica hayan ayudado lo suficiente en este contexto. La tendencia de ambas es a pensar en términos de nociones de verdad sujeto-objeto, y a interpretar el discurso y la práctica en términos de estructuras ideológicas subyacentes. La tendencia es hablar de prácticas que no son al mismo tiempo *Sitten* o actividades rutinarias de base, sino que, en algún sentido esencial, están ligadas a reglas. En este sentido, la hermenéutica crítica no es una hermenéutica de la recuperación, sino de la sospecha.

Puede que este sea el momento de volver otra vez a Bourdieu, que, como he mostrado por extenso más arriba, nos ofrece una her-

menéutica de la recuperación en cuyo núcleo no se encuentra el consenso, sino el poder. Es decir, los «campos» de Bourdieu no están poblados por las estructuras, agentes, discursos, ideologías, sujetos y objetos de la hermenéutica de la sospecha, sino por los hábitos, prácticas y categorías inconscientes y corporales de lo no pensado. Sin embargo, el poder se encuentra en el marco bourdieuano de clases y fracciones de clases que luchan por la hegemonía. Pero aquí se lucha por algo muy distinto a aquello por lo que se lucha en la hermenéutica de la sospecha. Aquí no se lucha por ideas como pretensiones de validez discursivamente redimibles. Se lucha por presunciones de base (categorías de gusto, las categorías clasificatorias más inmediatas) que son el fundamento de estos actos de habla racionales. No se lucha por la ideología, que en sí misma está ligada a reglas, estructurada normativamente y articulada discursivamente: se lucha por los hábitos, las *Sitten*, que son los fundamentos ontológicos de la ideología. La ideología se compone de *judos*, si bien de juicios falsos, a los que la hermenéutica crítica contrapone la validez de los juicios verdaderos. La hermenéutica de la recuperación, quizá no crítica, sino *radical*, considerará que el fundamento de la propia ideología se encuentra en un conjunto de *re-juicios*, en un conjunto de *Sitten* que también ofrecen un acceso a la verdad. En la concepción de Bourdieu, quien desarrolla la lucha no es la clase (o la fracción de una clase) concebida como actor colectivo, con sus presunciones de conciencia y el acto unitario abstracto vinculados a ella. Es la clase como un *habitus* colectivo, como un conjunto de actividades rutinarias, como *una forma de vida*. No es la clase como un actor organizado con objetivos conscientes. Se trata de una lógica de la conciencia como una «lógica de la práctica», y no tiene lugar mediante la organización institucional sino mediante la fuerza de los significados y hábitos compartidos. De lo que se trata, finalmente, no es de las «estructuras» presentes en las prácticas, y esto es así porque esos significados compartidos y *Sitten* no son estructuras en absoluto.

Las clases-en-lucha de la modernidad reflexiva están determinadas, como he sugerido más arriba, no por su lugar en el modo de producción, sino en el «modo de información». Y este tipo de situación estructural también explica parcialmente la naturaleza de este libro. Es decir, el «campo social» de Bourdieu coincide cada vez más con este campo informacional y comunicacional. Y el sociólogo, previamente marginalizado y «por encima» de lo social como el intelectual

«libremente suspendido» de Mannheim, se encuentra de lleno en medio de la nueva *Kulturgesellschaft*⁹⁴. A medida que crece la clase media, que crece la proporción de personas que trabajan dentro de las estructuras de información y comunicación, se amplía también el alcance de los sistemas expertos. Es decir, los campos especialistas de Bourdieu o los sistemas expertos de Giddens ya no dominan ni liberan a las masas. Ellos *son* las masas. En el Reino Unido y en los Estados Unidos, probablemente el 25% de la población trabaja en sistemas expertos. El sociólogo, previamente estudioso objetivo de las masas, se encuentra en un sistema experto más junto con, y en el mismo mundo que, las masas que ahora pueblan el resto de los sistemas expertos.

Esta posición, ya no en los márgenes sino en el núcleo de una sociedad crecientemente cultural, en el núcleo de la *Kulturgesellschaft*, no significa simplemente que el sociólogo se encuentra en gran medida en el mismo mundo que sus «informantes». También significa que hay un creciente desplazamiento del objeto de las ciencias humanas de lo social a lo cultural. Esto se registra en la reciente explosión de los estudios culturales (en el sentido más amplio del concepto), en el número de estudiantes, doctorados, libros, periódicos y revistas. Al igual que la separación de lo social de la política en el siglo XIX anunció el nacimiento de la sociología en los países avanzados a comienzos del siglo XX, así la creciente superposición de las estructuras de información y comunicación (I+C), que son estructuras *culturales*, anuncia el nacimiento y la diseminación de estudios culturales a finales del siglo XX. Esto se refleja, por ejemplo, en la transformación del estructuralismo, que desde Marx a Parsons via Durkheim fue esencialmente un estructuralismo *social*, en tanto que, a partir de los años sesenta en, por ejemplo, Lévi-Strauss, Barthes, Lacan y Foucault, se convirtió en un estructuralismo lingüístico o *cultural*. Las teorías de la modernización reflexiva de Giddens y Beck, por ejemplo, también apuntan y reflejan este mismo tipo de decadencia de las estructuras sociales. Solo que ellos no tienen suficientemente en cuenta la nueva importancia de los estudios culturales.

Existen dos formas de interpretar la «implosión» del campo social en, por un lado, las estructuras I+C, y, por otro, los sistemas expertos

⁹⁴ H. Schwengel, «British enterprise culture and German *Kulturgesellschaft*», en R. Keat y N. Abercrombie (eds.), *Enterprise Culture*, Londres: Routledge, 1990, pp. 136-50.

masivos de los campos especialistas masivos. Podemos suponer que] hoy todos estamos cada vez más individualizados, más atomizados, como otrora lo estuvo el observador sociológico (experto) aislado. O podemos considerar abiertas expectativas para nuevas formas del «nosotros» —fundamentadas en los sistemas expertos, fundamentadas en las estructuras I+C— que son muy diferentes de las comunidades tradicionales. A su vez, estas nuevas comunidades culturales ofrecen posibilidades de una reflexividad cada vez más intensificada.

Es decir, estas nuevas comunidades difícilmente pueden ser «irracionalistas». Conllevan una reflexividad mucho más reforzada que la que se encuentra en las simples estructuras sociales. Conllevan una reflexividad y una comprensión de las categorías no pensadas, de las mucho menos accesibles *Sitien*, de los significados compartidos que son la base de la comunidad. Implican, en resumen, una reflexividad hermenéutica. Y esta reflexión hermenéutica no es una mera cuestión de «elección». En parte es algo a lo que estamos abocados por la creciente hegemonía de las estructuras culturales.

Sin embargo, la nueva comunidad no implica solo una mayor reflexividad, sino al mismo tiempo su opuesto, la sustancial intensificación de la contingencia. El mismo «fundamento no fundado» de la comunidad reflexiva ha sido captado por dos importantes teóricos de la cultura en contextos muy diferentes a propósito de la frase del poeta William Carlos Williams «puros productos de una América enloquecida». El primero fue el antropólogo reflexivo James Clifford. El segundo, el analista de la cultura popular Greil Marcus en su *Dead Elvis*⁹⁵. Sin duda, Elvis Presley fue un «puro producto de América» (el fundamento). Y era un puro producto «enloquecido» (lo no fundado). El *muerto* Elvis, o Elvis muerto, representa de forma todavía más aguda esta contradicción, de un fundamento no fundado, de un ser-en-el-mundo que es simultáneamente contingente de forma radical. Del ser-en-el-mundo como *fortuna*. ¿Pero cuán diferente de esto es el sociólogo, el analista cultural, fundado ahora en el mundo, fundado en comunidades reflexivas dentro de los sistemas expertos, dentro de las estructuras de información y comunicación que se encuentran ellas mismas a la deriva? ¿No somos nosotros también el fundamento no fundado, la comunidad sin fundamento? Demasiado frecuentemente nosotros, dentro de los sistemas expertos, «nosotros»

⁹⁵ Clifford, *Predicament of Culture*, pp. 3-6; G. Marcus, *Dead Elvis*, Londres, Penguin, 1991.

que constituimos la opinión pública informada, miraremos críticamente el «neotribalismo» de, pongamos por caso, los neonazis de las gradas de los estadios de Alemania del este. Quizá haríamos mejor redirigiendo nuestra mirada a fenómenos mucho menos marginales. Quizá haríamos mejor redirigiendo la mirada más cerca de nuestra casa. Quizá podríamos reunir el valor de plantear las cuestiones radicalmente importantes y radicalmente difíciles: es decir, preguntarnos si quizá no somos nosotros los neotribus.

Capítulo 4

RÉPLICAS Y CRÍTICAS

*Auto disolución y autoamenaza de la sociedad industrial:
¿qué significa eso?*

Ulrich Beck

Una tesis elemental de la modernización reflexiva afirma lo siguiente: cuantas más sociedades se modernizan, tantos más agentes (sujetos) adquieren la capacidad de reflexionar sobre sus condiciones sociales de existencia y de cambiarlas. En este libro se presentan variaciones sobre esa tesis y se piensa sobre sus consecuencias para las teorías del cambio social en las áreas de la cultura y la tradición (Giddens), de la estetización y la economía (Lash) y de la política y la subpolítica (Beck). De este modo, la controversia entre modernistas y postmodernistas se supera mediante una tercera vía: la modernización reflexiva.

Sin embargo, el significado de ese concepto es controvertido, incluso entre los autores de este libro. Estas diferencias y contrastes pueden desarrollarse como respuestas a cuatro preguntas:

En primer lugar, ¿quién es el *sujeto* de la modernización reflexiva? Las respuestas varían: el sujeto fundamental de la moderniza-

ción reflexiva son desde agentes individuales y colectivos, o científicos y personas ordinarias, o instituciones y organizaciones, hasta estructuras.

En segundo lugar: ¿cuál es el *medio* de la modernización reflexiva? La respuesta parece obvia: el conocimiento en sus diversas formas: conocimiento científico, conocimiento experto, conocimiento cotidiano. De hecho, lo que yo afirmo es lo contrario: es el no conocimiento, el dinamismo inherente, lo no visto y lo no deseado.

En tercer lugar, ¿cuáles son las *consecuencias* de la modernización reflexiva? Esto parece menos debatido. Giddens se centra en la «desvinculación» y «revinculación», Beck en la individualización, y Lash en la estetización y formación de comunidades, pero esto, por supuesto, también incluye reacciones que recorren todo el espectro desde el esoterismo, los movimientos religiosos, los nuevos movimientos sociales o el neonacionalismo hasta la invención de lo político una vez finalizado el conflicto Este-Oeste.

Una cuarta pregunta —¿qué se considera que es el *motor* de la modernización reflexiva?— también es respondida por los autores sin controversia (si no me equivoco): no una nueva modernización, sino la modernización conocida en el modelo de la sociedad industrial (capitalista, democrática) occidental, que, como muestra Giddens en su libro *The Consequences of Modernity*¹, se está haciendo global o, simplemente, reflexiva.

En lo que se refiere a la cuestión de los agentes (sujetos), el acento se carga de forma distinta en nuestros diversos bosquejos teóricos. Al enfatizar la dimensión estética, Lash parece atender más a los agentes individuales (y sociales), en tanto que Giddens trata adicionalmente, y de forma principal, del papel de los «sistemas expertos» y de la «reflexividad institucional». Para mí, las estructuras también desempeñan una función esencial, en el sentido de que las estructuras transforman las estructuras que hacen posible, que imponen la acción.

Lo que esto significa quizá se aclare más con las respuestas, sumamente divergentes, a la segunda pregunta. A diferencia de Giddens y en contraste con Lash, afirmo la tesis, tan paradójica a primera vista, de que no es el conocimiento, sino el no-conocimiento el instrumento de la modernización «reflexiva». Expresándolo de otro modo: vivimos en la *época de los efectos colaterales*, y es esto precisamente lo que es preciso descifrar —y configurar— metodológica y teóricamente, en la vida cotidiana y en la política. Por tanto, tengo que retomar y profundizar una distinción que ya he mencionado y explicado arriba.

La distinción entre reflexión (conocimiento) y reflexividad (autodisolución)

Existe una hermosa imagen de la metáfora intelectual de la reflexión que ha sido tan importante desde la Ilustración: la de ver con un ojo añadido (Johann Gottlieb Fichte). Indudablemente, esto está en sintonía con la «sociología reflexiva» de la que habla Alvin Gouldner y la «sociedad comunicativa» de Jürgen Habermas. Por otro lado, al hablar de la «autorreferencialidad de los sistemas» (Luhmann), ocupa el centro de atención el aspecto diferente de la relación con el yo. En este contraste entre conciencia y no conciencia, Bourdieu ocupa una posición de mediador al concebir la reflexividad como reflexión sistemática sobre las presuposiciones inconscientes (categorías) de nuestro conocimiento.

Giddens también muestra cómo la reflexividad y circularidad del conocimiento social puede cambiar de forma impredecible las condiciones de acción. Scott Lash distingue entre reflexión cognitiva, moral y estética¹. Relaciona con esto la objeción que plantea a Giddens (y a mí) de que basamos nuestra argumentación en una interpretación de la reflexión cognitivamente reduccionista. Esto es exacto en un aspecto, simplemente porque hasta ahora solo Lash ha desarrollado la dimensión estética, indudablemente importante, de la modernización reflexiva. Al mismo tiempo, sin embargo, esta objeción pasa por alto la distinción central entre reflexión (conocimiento) y reflexividad (autodisolución y autoamenazamiento no intencionales) que constituye la base de mi argumentación. Expresándolo de otro modo, es precisamente la distinción entre las dimensiones cognitiva, moral y estética de la modernización reflexiva lo que evidencia que Lash habla exclusivamente de la reflexión (más o menos consciente), y malinterpreta la problemática de la reflexividad inconsciente y no buscada en el sentido de auto aplicación, autodisolución y autoamenaza de la modernización industrial.

En los términos aludidos, la «reflexividad» de la modernidad y de la modernización en el sentido que yo le doy no significa reflexión sobre la modernidad, autorrelación, la autorreferencialidad de la modernidad, ni significa la auto justificación o autocrítica de la modernidad.

¹ S. Lash, «Reflexive modernization: the aesthetic dimension», *Theory, Culture and Society*, vol. 10, n.º 1, 1993, pp. 1-24. En alemán, «Ästhetische Dimensionen reflexiver Modernisierung», *Soziale Welt*, vol. 2, 1993.

dad en el sentido de la sociología clásica; por el contrario (y en primer lugar) la modernización *socava* la modernización, de forma no buscada y no percibida, y por consiguiente carente de reflexión, con la fuerza de la modernización autonomizada.

La premisa clásica de la teoría de la reflexión de la modernidad puede simplificarse hasta reducirla a la tesis arriba formulada: cuantas más sociedades se modernizan, tantos más agentes (sujetos) adquieren la capacidad de reflexionar sobre sus condiciones sociales de existencia y de cambiarlas. En contraste con esto, la tesis de la teoría de la reflexividad de la modernidad, simplificándola extremadamente, sería esta: cuanto más avanza la modernización de las sociedades modernas, tanto más se disuelven, consumen, cambian y son amenazados los fundamentos de la sociedad industrial. El contraste estriba en el hecho de que esto puede tener lugar sin reflexión, más allá del conocimiento y la conciencia.

Vistas bajo esta luz, ¿no son dos teorías completamente distintas? ¿Qué tienen en común? Mi primera respuesta es que, como mínimo, una consecuencia fundamental. Ambas sostienen que en la modernidad reflexiva, los individuos se han ido liberando progresivamente de la estructura; de hecho, tienen que redefinir la estructura (o, en palabras de Giddens, la tradición) o, de más radicalmente aún, reinventar la sociedad y la política.

Mi segunda respuesta es que la teoría de la reflexividad (bajo ciertas condiciones) incluye la teoría de la reflexión de la modernidad, pero no a la inversa. La modernización reflexiva en el sentido de la teoría cognitiva ignora (si la interpreto correctamente) la posibilidad de que la transición de una época de la modernidad a otra pueda tener lugar de forma no querida, no percibida y dejando a un lado las categorías y teorías dominantes en la sociedad industrial (incluidas sus controversias en las ciencias sociales).

Existe una diferencia adicional relacionada con esto. La teoría cognitiva de la modernización reflexiva es en el fondo optimista: más reflexión, más expertos, más ciencia, más esfera pública, más autoconciencia y más autocrítica abrirán nuevas y mejores posibilidades para la acción en un mundo desquiciado. La teoría de la reflexividad de la modernidad no comparte ese optimismo; ni tampoco el pesimismo de la posición opuesta, por ejemplo Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. La teoría que sugiero es neutral y más compleja respecto a esto; incorpora y asume la «ambivalencia de la modernidad» (Bauman). Su argumento es el siguiente: la reflexividad

de la modernidad puede conducir a la reflexión sobre la autodisolución y autoamenaza de la sociedad industrial, pero no tiene por qué ser así. Incluso los extremos opuestos (y formas intermedias o híbridas) son concebibles —y reales— en Europa después de la guerra fría: la banalidad de la violencia, el esoterismo, el neonacionalismo, las guerras.

Ni qué decir tiene que sería erróneo equiparar este —crudo— contraste entre reflexión y reflexividad con las diferencias entre Giddens, Lash y yo. Los tres tratamos ambos aspectos. Sin embargo, sí me parecen discernibles en este contexto importantes puntos de controversia y diferencias. Esto puede decirse, en primer lugar, del eje de conciencia/no conciencia (o el autodinamismo) de la modernización «reflexiva», y, en segundo lugar (y en muy estrecha relación con esto), del eje de ruptura frente a continuidad *dentro* de la modernidad. Ambos puntos de vista desembocan en esta pregunta: ¿cuán radicalmente afirma cada uno de los autores que la modernidad en el plano de la sociedad industrial abole los fundamentos de la sociedad industrial y sus instituciones?

El paradigma del que me sirvo para responder esta cuestión es la crisis ecológica. Como sabemos, dicha crisis es producida por una abstracción de la cuestión, el desarrollo económico sin trabas. Sí uno se orienta únicamente al desarrollo y excluye los interrogantes y con secuencias ecológicos, esto intensifica la crisis ecológica (no necesariamente en la conciencia de la gente ni en la opinión pública).

Pero aquí se evidencia inmediatamente otra diferencia. En contraste con el debate ecológico, la reflexividad de la modernidad no se orienta a la destrucción, sino a la automodificación de los fundamentos de la modernización industrial. Que el mundo vaya a perecer o no solo es una cuestión totalmente abierta, sino que además carece enteramente de cualquier interés sociológico. Para una sociología del progreso industrial, el único tema es la amenaza de ruina, pero una ruina de una magnitud que hasta el momento apenas se ha atisbado.

Así, no es esta una teoría de crisis o clases, ni una teoría de decadencia, sino una teoría de la desvinculación y revinculación no deseada y latente de la sociedad industrial debidas al éxito de la modernización occidental.

En términos metodológicos, esto significa la autoaplicación de la modernización a la modernidad (industrial). Como diagnóstico de los tiempos, esto significa que la reflexividad de la modernidad no solo produce crisis culturales de orientación, como alegan los comu-

nitarristas, sino, más básica y extensamente, profundas crisis institucionales en la sociedad industrial tardía. Instituciones clave (como los partidos políticos y los sindicatos, pero también principios causales de responsabilidad en la ciencia, el derecho, fronteras nacionales, la ética de la responsabilidad personal, el orden de la familia nuclear, etc.) pierden su fundamento y su legitimidad histórica. Por consiguiente, la reflexividad de la modernidad es tanto como el pronóstico de los conflictos de valores difícilmente resolubles sobre los fundamentos del futuro.

Aquí hay presentes antítesis respecto a la teoría clásica —o, en mis términos, simple—, la modernidad y la modernización, por un lado, pero también respecto a las concepciones que exponen en este libro Giddens y Lash, por otro.

Autoamenaza de la modernidad: ¿qué significa esto?

Este argumento de la modernidad puesta en peligro por ella misma no es, por supuesto, ni tan original ni tan inequívoco como pretende ser. Ya puede encontrarse en la sociología clásica. En primer lugar Ferdinand Tönnies, por ejemplo, pero también Jürgen Habermas, Daniel Bell y, con renovada vehemencia, los «comunitaristas» afirman y elaboran la tesis de *la pérdida de comunidad* (a veces con el acento nostálgico característico del pesimismo cultural).

En segundo lugar, se ha afirmado tempranamente y por extenso que la diferenciación, en ciertas condiciones, produce desintegración y en consecuencia anomia, violencia y suicidio (el exponente más destacado es Durkheim en sus estudios tempranos).

Es característico, sin embargo, que ambos argumentos de auto-amenaza se presenten de forma limitada en la sociología clásica. Los problemas secundarios, según esta tesis, no afectan a las instituciones, organizaciones y subsistemas; no ponen en peligro las pretensiones de estas de controlar y regular, ni la autorreferencialidad y autonomía de los subsistemas.

Esto se basa, por un lado, en la teoría de los dos mundos de lo individual y el sistema, de la organización y el mundo de la vida privado, que se conciben como esencialmente autónomos el uno respecto del otro. Por otro lado, el diagnóstico de desintegración pérdida de comunidad en la sociología clásica tiene un fundamento que podríamos denominar «ecológico». El punto de partida es la su-

posición de que las sociedades modernas utilizan los «recursos» —cultura y naturaleza— de los que dependen sin ser capaces de proveer a su preservación o renovación. Pero estos tipos de autoamenaza —y es aquí donde estriba la fe optimista en el progreso— pueden serle impuestos al entorno. La optimización en una esfera de acción desencadena problemas secundarios difíciles de manejar en otras esferas de acción, pero no en el propio sistema².

Ahora bien, esta armonía preestablecida del control es, naturalmente, un cuento de hadas, la fe inocente de la sociología de la modernización simple. Los tres autores de este libro rompemos más o menos con ella, si mi interpretación es acertada. Sin embargo, el modo en que esto sucede, y qué consecuencias se extraen de esto para la teoría sociológica de la modernidad, apuntan a acentuaciones y antítesis bastante diferentes.

En una primera interpretación divergente, la autoamenaza es sustituida por la auto modificación. El diagnóstico no es entonces la decadencia, sino un cambio de escena, o, más precisamente, un juego entre dos realidades que interactúan. La vieja y familiar realidad de la lucha por la redistribución de los «bienes» deseados compite ahora con la nueva realidad de la sociedad del riesgo. Esta última realidad es esencialmente una lucha por la definición de los nuevos «males», aunque esta realidad recientemente descubierta interactúa con el antiguo conflicto de formas confundentes y contradictorias. Ese es el drama actual del conflicto del riesgo.

En la alternancia de noticias sobre contaminación y desempleo, uno puede estudiar hoy cómo estos dos escenarios se sustituyen y subvierten mutuamente, cómo los papeles se «interpretan» simultáneamente y en oposición en las instituciones que, aparentemente, estaban ideadas y equipadas únicamente para las antiguas luchas de posiciones. Se ve aquí como si se interpretara una combinación de Marx y Macbeth, o de las negociaciones colectivas del sector público y el *Aprendiz de brujo* de Goethe.

En segundo lugar, puede observarse una variación del mismo tema en la erosión de los papeles masculino y femenino. A primera vista, el argumento suena conocido: la igualdad de las mujeres en el mercado laboral está eliminando el fundamento familiar de la sociedad industrial. Pero eso solo significa que la base de la división del

² Johannes Berger, «Modernitätsbegriffe und Modernitäts Kritik», *Soziale Welt*, vol. 3, 1988.

trabajo y su certeza se está tambaleando. Aquí, los papeles «clásicos» de hombres y mujeres se mezclan y se subvierten mutuamente. Eso no debe equipararse a destrucción (como en la crisis ecológica), pero tampoco con el desplazamiento de los escenarios del conflicto entre riqueza y riesgo. Lo que supone es la pérdida de certezas, inseguridad, decisión, negociación y, por tanto, también comunicación y reflexión.

Aquí empieza el núcleo de la tesis de la reflexividad. Esta teoría contradice la actitud ingenua de la modernización simple, su optimismo instrumental respecto a la controlabilidad preestablecida de cosas incontrolables. Puede construirse a partir de esto toda una cadena de argumentos:

En primer lugar —y a grandes ragos— la globalización de los «efectos colaterales» en el estado nuclear y las catástrofes ecológicas silenciosas: el agujero en la capa de ozono, el cambio climático, etc. Como Günther Anders, Hans Jonas, Karl Jaspers, Hannah Arendt, Robert Jungk y otros han mostrado de forma impresionante, la posibilidad de suicidio colectivo pretendido y no pretendido es, de hecho, una novedad histórica que hace saltar todos los conceptos morales, políticos y sociales, incluso el de «efecto colateral». Pero el poder destructivo de las megatecnologías modernas —que no hemos descubierto ni desarrollado hasta la segunda mitad de este siglo—, dado que alcanza a generaciones todavía no nacidas, hace que hablar de «externalizabilidad» sea una broma, un síndrome de la «ceguera ante el apocalipsis» (Günther Anders) dominante.

En segundo lugar, la presunción de la externalizabilidad en la sociología clásica ha sido puesta en cuestión por una variedad de efectos acumulativos y retroalimentados. Los «efectos colaterales» devalúan el capital, hacen que los mercados se colapsen, confunden las prioridades y dividen a administradores, gestores, sindicatos, partidos, grupos ocupacionales y familias. Esto se aplica incluso a los costes en el sentido más dadas las reformas legales que redistribuyen las cargas de prueba, las restricciones de protección mediante seguros, etc. De momento, podemos dejar abierta la cuestión de cómo se desintegran las construcciones de la externalizabilidad.

En tercer lugar, los individuos en su conciencia traen de vuelta a fábricas y organizaciones los «problemas secundarios». En la medida en que el problema ecológico ha quedado establecido y se da por supuesto en una sociedad, incluso los círculos internos y los centros de

los agentes de modernización en la economía, la política y la ciencia no pueden protegerse frente a él. Si se parte del punto de vista de que las «organizaciones» son esencialmente los logros y productos de las interpretaciones de los individuos en sus interacciones sociales, se evidencia que solo una metafísica del sistema puede proteger los subsistemas diferenciados frente a la acción reflexiva de las autoamenazas que provocan. La externalizabilidad es por tanto una fe, quizá *la* fe, de la sociología de la modernización simple, y se desintegra y hace absurda cuando aumentan los efectos colaterales y la percepción de los mismos.

En cuarto lugar, este argumento amplía y se aplica también en el caso de la equiparación de la modernización con la cientifización o, como dice Giddens, el predominio de los «sistemas expertos». La sociología de la modernización simple combina dos tipos de optimismo: la cientifización lineal y la controlabilidad anticipatoria de los efectos colaterales, bien sean «externalizados» o manipulados mediante los avances de una automatización «más inteligente» y transformados en *booms* económicos. La experiencia histórica y (o junto con) la teoría de la modernización reflexiva (tal como yo la entiendo) contradicen precisamente este doble optimismo del control.

En primer lugar, un tipo de cientifización socava el otro. Aumentan tanto la obligación de justificación *como* la incertidumbre. Esta última condiciona la primera. La pluralización inmanente del riesgo también pone en tela de juicio la racionalidad de los cálculos de riesgo. En segundo lugar, la sociedad es transformada no solo por lo que se percibe y se pretende, sino también por lo que no es percibido ni pretendido. El efecto colateral, no la racionalidad instrumental, se está convirtiendo en el motor de la historia social.

En conclusión, el argumento puede clarificarse una vez más analizando una objeción que ha formulado Scott Lash contra mi concepto de la «modernización reflexiva». Lash coincide conmigo en que los riesgos son un intento de hacer calculable lo incalculable. Eventos que todavía no se han producido se hacen calculables (al menos económicamente) mediante el principio de aseguramiento. Como la dialéctica de riesgo y seguro se desarrolla y extiende en la fase de la sociedad industrial clásica, es decir, en la modernidad simple, y la anticipación de las consecuencias es sin duda un desarrollo de la reflexión institucional altamente desarrollada, en su argumento no son de aplicación los criterios de diferenciación entre la modernidad simple y la reflexiva³.

³ Lash, «Ästhetische Dimensionen», p. 264.

Esta objeción, sin embargo, se basa en la ya expuesta confusión de reflexión con reflexividad. El industrialismo, en su fase avanzada en la segunda mitad del siglo XX, produce cada vez más efectos que no pueden ser asumidos o cubiertos por el cálculo del riesgo y el seguro. Por el contrario, estos últimos se enfrentan a las instituciones técnicas y sociales del «estado de precaución» (F. Ewald), que amenaza con anular, devaluar y socavar hasta sus cimientos todo cálculo. Para expresarlo irónicamente, la autorreflexión de la sociedad industrial tardía sobre el modelo de riesgo sigue siendo ciega al enfrentamiento con amenazas incalculables que continuamente se disfrazan y trivializan en riesgos calculables. También nos ciega a la crisis institucional, a la pérdida de fe y sus consecuencias y a las perturbaciones en el derecho, la política, la economía y lo que parece ser la esfera privada, perturbaciones que de ese modo se hacen permanentes⁴.

Expresándolo de otro modo, no hay una transición automática desde la desestabilización de la sociedad industrial clásica a la reflexión de esta autodisolución y modificación. Si la desvinculación y revinculación de las estructuras de la sociedad industrial nos conducirá o no a una autorreflexión sobre este cambio trascendental pública y científica, capaz de crear políticas, si esto polarizará y ocupará o no los medios de comunicación de masas, a los partidos de masas y a los agentes organizados, si esto se hará o no objeto de controversias generales, conflictos, elecciones y reformas políticas, son interrogantes empíricos; debemos esperar que sean respondidos; dependen de muchos factores e iniciativas que no pueden decidirse por adelantado y predecirse teóricamente.

El núcleo analítico de la teoría constata, de forma moralmente neutral y ajena a esperanzas, que la reflexividad de la modernidad produce conmociones fundamentales que bien alimentan el neonacionalismo y el neofascismo (específicamente cuando la mayoría clama por las antiguas rigideces cuando las certezas desaparecen), bien, en el extremo opuesto, puede utilizarse para una reformulación de los objetivos y fundamentos de las sociedades industriales occidentales. Estas incluyen la esperanza —citando una frase de Zygmunt Bauman— de que la modernidad reflexiva pueda convertirse en «patria de la incompleta».

⁴ Sobre este punto, *vid. mi Ecological Politics in the Age of Risk*, Cambridge: Polity, 1994, y *Ecological Enlightenment*, Nueva York: Humanity Press, 1994.

Resumen⁵

¿De qué modo difieren las épocas y teorías de la modernización simple (ortodoxa) y reflexiva (en el sentido que le doy)? Cinco contrastes y combinaciones de características delimitan el horizonte:

Primero: respecto a la situación de la vida, el estilo de vida y la estructura social: las categorías relativas a grandes grupos y las teorías de clases son esencialmente diferentes de las teorías de la individualización (e intensificación) de la desigualdad social.

Segundo: la problemática de la diferenciación funcional de las esferas de acción «autonomizadas» es sustituida por la problemática de la coordinación funcional, la vinculación en redes y la fusión de subsistemas diferenciados (así como de sus «códigos comunicativos»).

Tercero: los modelos lineales (y las creencias atavistas en el control) característicos de la fe en el progreso a partir de la modernización perpetua son sustituidos por imágenes argumentativas en múltiples niveles de la automodificación, la autoamenaza y la autodisolución de los fundamentos de la racionalidad y de las formas de racionalización en los centros (de poder) de la modernización industrial. ¿Cómo? Como efectos (colaterales) incontrolables de los triunfos de la modernización autonomizada: vuelve la incertidumbre.

Cuarto: mientras que la modernización simple en último término localiza el motor de la transformación social en las categorías de la racionalidad instrumental (reflexión), la modernización «reflexiva» concibe la fuerza motriz del cambio social en categorías de efectos colaterales (reflexividad). Lo que no se percibe, aquello sobre lo que no se reflexiona sino externalizado contribuye a la ruptura estructural que separa a la sociedad industrial de la sociedad del riesgo, que la separa de las «nuevas» modernidades del presente y del futuro.

Quinto: más allá de la izquierda y de la derecha —la metáfora espacial que se estableció junto con la sociedad industrial como categoría ordenadora de lo político—, están iniciándose conflictos políticos, ideológicos y teóricos que (con todo su carácter tentativo) pueden aprehenderse en los ejes y deicotomías de lo cierto-incierto, dentrofuera y político-apolítico. Pensar a fondo esto en su dinamismo cultural, social, político y económico excede el ámbito de este libro, pero debe convertirse en un objeto esencial de estudios y debates futuros.

Vid., el primer capítulo.

Riesgo, confianza, reflexividad

Anthony Giddens

Escribir esta respuesta me ha planteado un dilema. Podría utilizar todo el espacio disponible para debatir cualquiera de las ideas discutidas por mis dos colegas, incluyendo especialmente la idea de modernización reflexiva. Sin embargo, sus dos contribuciones son ricas en ideas originales y afirmaciones provocativas; sería demasiado limitativo confinarme a un solo tema, no importa cuan relevantes las profundidades a sondear en él. Por consiguiente, he decidido destacar varias líneas que discurren a través de nuestras diversas discusiones y escribir brevemente sobre ellas. Espero que no le resulte demasiado irritante al lector el que lo haga en una secuencia numerada de puntos. Dado el limitado espacio disponible, parecerán afirmaciones dogmáticas, pero confío en que, de todos modos, no carezcan de interés.

1. La cuestión de fondo en nuestros tres ensayos, considero, es que vivimos en un mundo que no anticipaban las figuras principales de la Ilustración, cuya obra se encuentra en los orígenes de las ciencias sociales actuales. Tales pensadores creían, de forma bastante razonable, que cuanto más conociéramos del mundo, como humanidad colectiva, tanto más podríamos controlarlo y dirigirlo a nuestros propios fines. La acumulación de conocimiento sobre los mundos social y natural tendría como resultado una mayor certeza respecto a las condiciones bajo las que conducimos nuestras vidas; y, por consiguiente, sujetaría al dominio humano lo que una vez fue el dominio de otras influencias.

Los vínculos entre el desarrollo del conocimiento humano y la autocomprensión humana han demostrado ser más complejas de lo que sugiere tal perspectiva. Es característico de nuestras vidas actuales lo que uno podría llamar «incertidumbre fabricada». Muchos aspectos de nuestra vida han devenido repentinamente abiertos, organizados solo desde el punto de vista de un «pensamiento de escenarios», la construcción como-si de posibles resultados futuros. Esto puede decirse tanto de nuestra vida individual como de la humanidad en su conjunto. Por una parte, podemos distinguir fácilmente numerosas oportunidades nuevas que potencialmente nos liberan de las limitaciones del pasado. Por otra, casi por doquier vemos la posibili-

dad de la catástrofe. Y en muchos casos es difícil decir con cierto grado de seguridad en qué dirección se desarrollarán las cosas.

Un escéptico podría preguntarse si esto supone alguna novedad. ¿La vida humana no ha estado siempre marcada por la contingencia? ¿El futuro no ha sido siempre abierto y problemático? La respuesta a las dos preguntas es «sí». No se trata de que nuestras circunstancias vitales actuales se hayan hecho menos predecibles de lo que solían ser; se trata de que los orígenes de la impredecibilidad han cambiado. Muchas de las incertidumbres a las que nos enfrentamos hoy han sido creadas por el mismo desarrollo del conocimiento humano.

La explicación de esta situación no se encuentra, como se piensa frecuentemente, en el escepticismo metodológico del conocimiento moderno, aunque éste sea importante. El principal factor implicado es precisamente la reflexividad institucional, un término que prefiero al de modernidad reflexiva. La modernidad reflexiva suele implicar una especie de «cumplimiento» de la modernidad, el poner de manifiesto aspectos de la vida social y de la naturaleza que antes estaban en letargo. Paracería que aquí se supone la existencia de una «dirección» clara del desarrollo.

Sin embargo, esta no es realmente la situación que encontramos hoy. En lugar de ello, nos enfrentamos a circunstancias más confun-
dentes en las que —como han subrayado los protagonistas del postmodernismo— ya no hay vías claras de desarrollo que nos conduzcan de un estado de cosas a otro. Un universo social de reflexividad extendida es un universo caracterizado por el redescubrimiento de la tradición tanto como por su disolución; y por la disrupción, frecuentemente excéntrica, de lo que durante un tiempo parecieron tendencias establecidas. Esto no significa —como afirman algunos seguidores del postmodernismo— que el mundo se haga inherentemente refractario a los intentos de control humano. Tales intentos de control, respecto, por ejemplo, a riesgos de graves consecuencias, siguen siendo necesarios y factibles; sin embargo, debemos reconocer que tales intentos estarán sujetos a múltiples fracturas, para bien o para mal.

2. Algunas de las disputas filosóficas aparentemente más arcanas, que vistas las cosas parecen irresolubles, reflejan hoy cuestiones bastante corrientes que (en un sentido o en otro) pueden resolver actores profanos. Esto es, una vez más, una expresión de la reflexividad institucional. La autoridad específica de la que disfrutó en tiempos la ciencia, lo que a la vez la convirtió en una especie de tradición, solo podía protegerse en la medida en que existiera un aislamiento que di-

vidieran el conocimiento científico experto de las diversas formas de conocimiento de las poblaciones legas. La posesión de conocimiento esotérico, por supuesto, sigue garantizando una cierta «protección» para el experto técnico frente a las tentativas de los individuos profanos. Pero esta línea divisoria ya no es una línea generalizada, que sella la ciencia como un todo frente al «conocimiento» local de los profanos. La misma especialización a la que está sometido el conocimiento experto hace obvio para cualquiera que no pueden existir «expertos entre todos los expertos», sino que todas las pretensiones de conocimiento de los expertos solo pueden ser muy específicas y también, frecuentemente, están sujetas a réplica interna.

El hecho de que los expertos estén con frecuencia en desacuerdo se ha hecho familiar para casi todo el mundo. Pero, más aún, la pretensión de legitimidad universal de la ciencia se ha puesto en tela de juicio mucho más que antes. Toda clase de cultos, conocimiento popular y orientaciones tradicionales vuelven a pretender cierto tipo de hegemonía junto a los ámbitos de la ciencia ortodoxa. Tampoco esto se engloba fácilmente en el concepto de modernización reflexiva. Las múltiples tensiones que se desarrollan entre (las diversas interpretaciones de) la ciencia y las formas alternativas de pretensiones de conocimiento son más disruptivas de lo que lo sería si se tratara simplemente de que la ciencia «está en camino de entenderse mejor a sí misma».

3. El riesgo y la confianza, así como sus diversos opuestos, tienen que ser analizados conjuntamente en las condiciones de la modernidad tardía. La «primera sociedad global» está, ciertamente, unificada de forma negativa, como afirma Beck, por la generación de riesgos comunes. Lo «bienes» creados por el desarrollo industrial están manchados por una gama muy obvia de «males». Esta sociedad, sin embargo, no es *solo* una «sociedad del riesgo». Es una sociedad en la que los mecanismos de confianza se desplazan de formas interesantes e importantes. Lo que puede denominarse *confianza activa* se hace cada vez más significativo para el grado en el que surgen relaciones sociales pos-tradicionales.

La confianza activa es una confianza que es preciso tratar y mantener con energía. Se encuentra en el origen de nuevas formas de solidaridad social actuales, en contextos que van desde los vínculos personales íntimos hasta los sistemas de interacción globales. Estoy de acuerdo con Beck cuando sostiene que la «individualización» (en este sentido del término) no es lo mismo que egoísmo. Es un error conectar este individualismo demasiado estrechamente con el de la cele-

brada «generación del yo». Formas nuevas de solidaridad social frecuentemente pueden no estar tan basadas como antes en ámbitos espaciales fijos, pero pueden ser muy intensas y quizá duraderas.

Por consiguiente, es preciso cuestionar hoy la antigua dicotomía entre la «comunidad» y la «asociación», entre la solidaridad mecánica y la orgánica. El estudio de los mecanismos de solidaridad social sigue siendo tan esencial como siempre para la sociología, pero las nuevas formas de solidaridad no quedan reflejadas en estas distinciones. Por ejemplo, la creación de intimidad, las relaciones emocionales pos tradicionales actuales no es ni *Gemeinschaft* ni *Gesellschaft*. Implica la generación de «comunidad» en un sentido más activo, y de una comunidad que a menudo se extiende a través de distancias espacio-temporales indefinidas. Dos personas pueden mantener una relación incluso aunque estén separadas por miles de kilómetros; grupos de autoayuda crean comunidades que son a la vez localizadas y de alcance verdaderamente global.

En las profundas transformaciones que se producen ahora en la vida personal la confianza activa está necesariamente vinculada a la integridad del otro. Tal integridad no puede darse por descontada sobre la base de la posición social concreta que compete a un persona. La confianza debe ganarse y mantenerse de forma activa; y esto ahora, generalmente, presupone un proceso de narración y desvelamiento emocional mutuos. Un «abrirse» al otro es la condición para el desarrollo de un vínculo estable, excepto cuando pautas tradicionales son reimpuestas por cualquier razón o cuando existen dependencias o compulsiones emocionales.

En contextos organizativos más grandes, la confianza activa depende de una «apertura» más institucional. La «autonomía» aquí implicada puede entenderse en términos de responsabilidad y toma de decisiones de arriba abajo. Algunos suponen que los cambios que ahora afectan —y quiebran— los sistemas jerárquicos, de mandato en las esferas económica y política, son el resultado de innovaciones tecnológicas, en particular, la introducción de la tecnología informática e informacional. Pero, una vez más, la influencia básica es la expansión de la reflexividad institucional, desarrollada en el contexto general de un orden postradicional. Hoy, en muchas situaciones, no tenemos más elección que hacer elecciones filtrándolas a través de la recepción activa de formas cambiantes de conocimiento experto; en tales circunstancias, nuevas formas de solidaridad organizativa tienden a reemplazar a las antiguas.

Incluso en el ámbito de los sistemas expertos la confianza activa se hace más importante. Esto ocurre en parte debido a las divisiones dentro y la contestación al conocimiento experto que hemos expuesto antes. En todas partes hay escepticismo, en todas partes existe una conciencia de las disputas que dividen a las autoridades expertas, proliferan los mecanismos de confianza activa. Como observa Beck, nuevas formas de regulación que afectan a los sistemas expertos constituyen un área principal de enfrentación en el área de la «sub-política».

4. En ciertas circunstancias, la proliferación de reflexividad es emancipatoria. En otros respectos, y en una diversidad de contextos, produce el efecto contrario: una intensificación de la estratificación. Lash enfatiza este punto con bastante razón. La creciente libertad para algunos generalmente acompaña, o incluso es la causa, de una mayor opresión para otros. Tal observación es también válida para fases anteriores del desarrollo sociológico; aquí, sin embargo, tenemos que hacer una referencia específica a la naturaleza dialéctica y contradictoria de las influencias globalizadoras. Así, un grupo empobrecido puede vivir junto a uno mucho más rico en dos barrios adyacentes, por ejemplo; la miseria de unos puede estar causalmente relacionada con la riqueza de los otros, pero no en conexión directa, y ni siquiera esté mediada únicamente por la sociedad nacional.

Nunca ha sido fácil definir la pobreza, pero se hace mucho más compleja de lo que solía cuando consideramos los riesgos ambientales implicados en la reflexividad institucional. Cuanto más aguda deviene la demanda para «hacer la propia vida», tanto más se convierte en una doble discriminación la pobreza material. No es solo que no sea posible acceder a retribuciones materiales, sino que además las capacidades de autonomía que disfrutaban otros pueden quedar cercenadas. Algunas de las dinámicas principales de la estratificación, por tanto, quedan alteradas. Las relaciones de clase, por ejemplo, aunque en algunos aspectos puedan ser acentuadas, quedan totalmente impregnadas de la influencia de la «toma de decisiones biográficas». Los grupos de clases siguen formando ocasionalmente comunidades, pero como otras comunidades se vinculan menos a formas locales y fijas de solidaridad. Las oportunidades vitales que se potencian pueden producir de ciertas formas consecuencias perversas en otros. Así, las mujeres actualmente abandonan en gran número el matrimonio en la actualidad en una forma activa y no como víctimas pasivas de las circunstancias. Pero esta misma afirmación de autonomía tiene la

consecuencia de empujar a muchas mujeres a la pobreza como responsables solitarias de su hogar.

A mayor escala, la globalización no puede entenderse hoy simplemente como occidentalización. Ya no existe un término apropiado para las «sociedades en vías de desarrollo», y la idea de «estudios de desarrollo» pierde su coherencia. En todas partes, incluso en las áreas más pobres del globo, vemos procesos mixtos de desarrollo, subdesarrollo y sobredesarrollo. En las sociedades del mundo industrializado, características que anteriormente se asociaban al «subdesarrollo» se hacen corrientes. Las diásporas culturales, como observa Lash, no están ya confinadas a los ricos. En el vestido, en la orientación religiosa o política, en la música, gente que vive en los guetos más pobres se vinculan a «comunidades de gusto» transnacionales de forma activa.

5. Beck ha aportado un análisis convincente de las crisis ecológicas de la modernidad tardía. En un mundo donde el hablar de «crisis» ha perdido cualquier capacidad de producir alarma, los problemas ecológicos ponen de manifiesto todas aquellas dificultades que arrastra consigo un capitalismo aparentemente triunfante. Como las cuestiones ecológicas se refieren al «entorno», parecería que pueden entenderse en términos de la necesidad de «proteger la tierra». De hecho, en parte debido a la influencia de la obra de Beck, se ha hecho evidente que las cuestiones de ecología son índices de numerosos problemas de otro orden a los que nos enfrentamos.

En primer lugar, por supuesto, tenemos la cuestión básica de la supervivencia o de la seguridad global. Los «males» que nos afligen como riesgos de graves consecuencias tienen que ser limitados cuanto sea posible. No es precisa mucha perspicacia para ver cuán difícil puede resultar esto. La industrialización y el desarrollo tecnológico — con todas sus desgracias y beneficios concomitantes — se ha desarrollado bajo la égida de las sociedades occidentales. ¿Por qué tienen que limitar su crecimiento económico para contribuir a resolver los problemas creados por los ricos aquellas sociedades «menos desarrolladas» que ahora se embarcan en procesos de industrialización a gran escala? La ubicuidad de la pobreza global, y la demanda urgente de justicia global, están evidentemente vinculadas a los dilemas ecológicos. Considerada de una forma adecuada, la crisis ecológica ilumina con una luz intensa estos problemas.

Como he enfatizado en mi aportación a este libro, las cuestiones ecológicas tienen que entenderse en términos del «final de la naturaleza» y de la destradicionalización. En ambos casos lo que era o pare-

cía ser externo a la vida social humana se convierte en el resultado de procesos sociales. Aunque la ecología parece tratar enteramente de la «naturaleza», a fin de cuentas la naturaleza tiene muy poco que ver con ella. Las influencias destradicionalizadoras muchas veces son tan importantes, o más, que la socialización de la naturaleza en la producción de este efecto. Consideremos por ejemplo los factores que afectan a las mujeres en relación con la concepción y el dar a luz. Como resultado del desarrollo de las modernas tecnologías reproductivas, muchas características que solían ser «naturalmente dadas» se han convertido en objeto de la toma de decisiones humanas. La reproducción ya no tiene una relación necesaria con la sexualidad. Ahora es posible que una mujer virgen conciba; individuos solteros y parejas del mismo sexo pueden tener hijos propios. Los padres pueden elegir el sexo de sus hijos.

Sin embargo, tuvo una influencia mucho más fundamental sobre la «naturaleza» que estos factores tecnológicos el movimiento hacia familias pequeñas que se produjo en la mayoría de los países occidentales en algún momento del siglo XIX. Antes de esta transición —una ruptura con tradiciones preexistentes— las condiciones de vida para muchas mujeres eran establecidas por las rutinas de los sucesivos embarazos y los deberes del cuidado de los hijos. La aparición de pequeñas familias fue realmente la condición del desarrollo de la «sexualidad» en su forma actual, la principal línea divisoria que empezó a separar totalmente la actividad sexual de la reproducción.

Siempre que lo que acostumbraba a establecerse por la «naturaleza», sea esta el «medio ambiente» o la tradición, se convierte en objeto de toma de decisiones, se abren nuevos espacios estéticos y se crean perplejidades políticas. En estos espacios, las tensiones entre el diálogo y la afirmación de la certeza moral muchas veces se hacen agudas. Pueden surgir fundamentalismos en todos los ámbitos abiertos por la transformación de la naturaleza y la tradición. Defino fundamentalismo no como «regreso al pasado» o «una insistencia en los primeros principios», sino como una defensa de la verdad formular de la tradición. En este sentido podemos hablar no solo del fundamentalismo religioso, sino de los fundamentalismos del nacionalismo, de la etnicidad, de la familia y el género, entre otros.

Los fundamentalismos no son necesariamente primitivos. El fundamentalismo está en genuino diálogo con la modernidad. El principio de la duda radical, después de todo, puede volverse contra él mismo; y la duda como principio de conducta crea múltiples perpleji-

dades en la vida cotidiana, respecto a las cuales los fundamentalismos pueden ofrecer puertos seguros. En la medida en que cultivan los terrores que puede inspirar la diferencia en todas sus formas, sin embargo, los fundamentalismos se hacen peligrosos. Bajo este aspecto, el fundamentalismo es más que un mero rechazo del diálogo; demoniza lo ajeno en un mundo —por utilizar la expresión de Beck— en el que «no hay otros». En este aspecto existen conexiones entre el «fundamentalismo masculino» que descarga su violencia sobre las mujeres; la violencia contra las clínicas abortistas; y la violencia entre grupos religiosos, nacionalistas o étnicos en un nivel más macroscópico.

Peligrosos como pueden ser a veces, es preciso que los fundamentalismos sean escuchados por aquellos a los que no pueden convencer. Pues los fundamentalismos se toman en serio la aridez ética de los campos de acción y valor que son abiertos por la tecnología pero que son irreductibles a decisiones técnicas. En este contexto, vemos importantes reordenamientos de las agendas políticas. Consideremos, por ejemplo, el destino del conservadurismo, que con la aparente derrota de la izquierda podría parecer que lo conquista todo. Entendido como neoliberalismo, el conservadurismo se ha hecho internamente contradictorio. El libre juego de las fuerzas de mercado que defiende es radicalmente destradicionalizador. Sin embargo, el apoyo del conservadurismo depende de grupos que desean conservar, proteger formas de vida tradicionales. El conservadurismo, por consiguiente, se ha convertido en una mezcla de impulsos emancipatorios y fundamentalismos. El debate actual sobre los «valores familiares» no es más que una expresión de esta tela de araña, por el momento totalmente enmarañada. Llegamos a la conclusión, aparentemente perversa, de que la conservación razonada de las tradiciones y la creación de los valores éticos tiene que ser hoy parte del programa de un radicalismo político renovado.

6. Beck y Lash tienen cosas interesantes que decir sobre el cambiante carácter de la política actual. Se plantean aquí muchas cuestiones complejas, y me limitaré a unas pocas observaciones sobre la democracia. Entendida como democracia liberal, la democracia se ha hecho repentinamente muy popular en el mundo entero. La popularidad de la democracia, como sabemos todos, es bastante reciente. Dejando aparte la existencia de estados autoritarios y de sistemas de socialismo estatal en todo el mundo, en la mayoría de los países occidentales, hasta hace relativamente poco, la democracia no se encon-

traba entre los principales valores defendidos por la derecha o por la izquierda.

Existen dos formas contrastantes para intentar entender la difusión de las instituciones democráticas. Una es la que, humorísticamente, podríamos llamar la teoría de *la flor frágil*. Según este punto de vista, la democracia sería una planta delicada que necesita ser regada regularmente para mantenerse. También necesita un suelo rico: tiene que nutrirse a lo largo de un prolongado período mediante el desarrollo a largo plazo de una cultura cívica.

La teoría de la flor frágil considera los procesos de democratización en el actual período —ajustando un poquito los engranajes metafóricos— desde el punto de vista del «ponerse a la altura». Las virtudes de la democracia se han hecho más evidentes universalmente ahora que el socialismo ha fracasado y los regímenes autoritarios, por una u otra razón, han empezado a derrumbarse. Las ideas expuestas por Francis Fukuyama proporcionan una célebre fuente para este tipo de punto de vista. El fascismo ha desaparecido más o menos y el socialismo se ha desintegrado. Todos empiezan a apreciar la superioridad de la democracia multipartidista, combinada con el capitalismo empresarial, como el único sistema que mezcla la libertad y la eficiencia económica de forma tolerable. El problema para los estados que emergen de un contexto de gobierno autoritario consiste en enriquecer el suelo del que puede nutrirse la democracia. La construcción de formas de gobierno democráticas es un proceso complejo y necesariamente prolongado. Lo que implica necesariamente, sin embargo, es permitir a los países retrasados ponerse a la altura de los más avanzados, en los que la democracia liberal ya está firmemente establecida y sus raíces son profundas.

Pueden plantearse varias objeciones a la teoría de la flor frágil. En primer lugar, en el pasado algunas sociedades han abandonado muy rápidamente sus orígenes autoritarios, incluso fascistas, para convertirse en democracias liberales funcionales: ejemplos de esto son Alemania y Japón tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. No está claro que una cultura cívica democrática establecida desde hace tiempo sea necesaria para efectuar los cambios institucionales precisos, particularmente cuando existe algún tipo de ruptura clara con el pasado. En segundo lugar, como explicación del súbito giro mundial hacia la democracia, la teoría de la flor frágil parece inadecuada. Las tendencias hacia la democratización seguramente están relacionadas con desarrollos más amplios; las presiones que condujeron a la demo-

cratización y al derrumbamiento de la economía de mandato en los países de la Europa oriental no derivaron simplemente de un colapso interno del orden; la actual generalización de la democracia no es un fenómeno *sui generis*.

Finalmente, precisamente en el aparente punto culminante de su éxito, la democracia liberal se encuentra en ciertos aprietos casi en todas partes. La corrupción se ha convertido en un problema público en países tan lejanos unos de otros como Brasil, Japón e Italia. El dominio de la política ortodoxa parece cada vez más ajeno a los principales problemas que acosan la vida de la gente. Los votantes se hacen desafectos, y aumenta el número de los que desconfían de todos los partidos políticos. Las luchas de la política de partido les parece a muchos como un juego que solo ocasionalmente toca de forma efectiva los problemas del mundo real.

Como interpretación alternativa de la democratización actual, ofrezco lo que llamaría la perspectiva de *la planta vigorosa*. Semejante perspectiva no equipara democracia únicamente a democracia liberal dentro del estado nación. Los procesos de democratización estimulan el surgimiento de la democracia liberal donde no existía previamente, pero al mismo tiempo ponen en evidencia sus limitaciones. La democracia, en este sentido más amplio, es una planta dura que puede desarrollar brotes incluso en un suelo bastante poco fértil. Puede ser trasplantada de forma bastante rápida cuando las condiciones son adecuadas, aunque sin duda siempre requiere ser cultivada y cuidada. La teoría de la planta vigorosa sugiere que en la época actual se están produciendo profundos cambios sociales que no se desarrollan principalmente en el nivel del estado. Por el contrario, estos cambios reconfiguran y ponen en cuestión los poderes que los estados han reclamado para sí hasta el momento. Las tres contribuciones a este volumen proporcionan sugerencias claras acerca de cuáles son estos cambios y cuál es la mejor forma de interpretarlos. La intensificación de la globalización vacía de contenido los contextos locales de acción, demandando y estimulando el desarrollo de la reflexividad institucional. La transformaciones de la vida cotidiana se producen en los dominios de la «sub-política» de Beck, no en el ámbito político ortodoxo. La cuestión no es solo, como observa Daniel Bell, que el estado nación se haya hecho demasiado pequeño como para resolver los problemas globales y demasiado grande para tratar los locales; los nexos intrincados que existen entre los cambios en la vida global y local comienzan a atacar la integridad misma del estado.

La democracia, como ha mostrado David Held, está vinculada a un principio de autonomía. La autonomía es promovida por la capacidad de representar los intereses propios y por la posibilidad de resolver conflictos de intereses mediante el diálogo público. Consideramos que estas condiciones empiezan a cumplirse, frente a muchas resistencias, en varios sectores de la vida social externos a la esfera política formal. Reconociendo esto, al discutir la democratización Beck subraya la importancia de controlar el conocimiento experto. Debemos, afirma, desechar la ilusión de que los administradores y los expertos siempre saben más. El conocimiento experto tiene que «desmonopolizarse». Los «estándares sociales de relevancia» deberían ser, y están empezando a ser, más importantes que la toma de decisiones dentro de círculos cerrados de expertos. Es preciso establecer y garantizar normas de discusión y debate relativas al cambio en el dominio de la «sub-política».

Estos puntos están bien captados, incluso aunque las disposiciones institucionales que deben suponerse queden un tanto elusivas en la discusión de Beck. Pero yo expondría las cosas de forma un tanto diferente. Como resultado de los procesos combinados de globalización y de transformación de la vida cotidiana, podemos reconocer al menos cuatro contextos sociales dentro de los que están actuando los procesos democratizadores, si bien en todos ellos está presente la familiar tensión entre la oportunidad y las posibles catástrofes.

En primer lugar, podemos observar la aparición potencial de una «democracia emocional» en el dominio de las relaciones sexuales, filiales y de amistad. Hasta el punto en que la relación pura deviene dominante en estas esferas, se hace posible una relación entre iguales, organizada mediante la comunicación emocional vinculada a la auto-comprensión. La democracia emocional, si avanza, es muy prometedora respecto a la reconstrucción de la ética cívica en su conjunto. Los individuos que se encuentran en armonía con sus propias emociones, y que son capaces de simpatizar con las de otros, probablemente sean ciudadanos más efectivos y comprometidos que aquellos que carecen de tales cualidades.

En segundo lugar, existen tendencias claras hacia la sustitución de las jerarquías burocráticas en favor de sistemas de autoridad más descentralizados y flexibles. Los procesos de democratización están vinculados aquí, una vez más, a la reflexividad institucional y manifiestan con claridad el principio de autonomía. Tales cambios, naturalmente, pueden desarrollarse al lado de procedimientos de repre-

sentación industrial más formal ya existentes o de reciente creación. Como en otras áreas, aquí tenemos que hablar ante todo de una potencialidad más que de una realidad. La mayoría de los procesos de cambio son dialécticos. Muy bien puede ocurrir que aquellos autores que diagnostican un paso más o menos a plena escala de la jerarquía a la flexibilidad sean poco realistas; la flexibilidad para algunos grupos, en algunos contextos, puede señalar una coerción u opresión crecientes para otros.

El tercer contexto de democratización potencial es el del desarrollo de movimientos sociales y grupos de autoayuda. En muchas circunstancias, tales movimientos y grupos se constituyen frente a las «autoridades» existentes, sean estas funcionarios estatales, profesionales o de otro tipo. En principio, pueden potenciar las cualidades que Beck desea ver realizadas en el dominio de la «sub-política». Dejando a un lado los objetivos que persigan, tales grupos pueden ser (aunque ni mucho menos lo sean siempre en la práctica) democratizadores como modos de asociación social. La mayoría del trabajo sociológico se ha concentrado en los movimientos sociales, pero los grupos de autoayuda son en algunos aspectos más interesantes e influyentes.

Finalmente, existen algunas importantes influencias democratizadoras en niveles de desarrollo más globales. No debemos entender estas como pasos en el camino hacia el gobierno mundial, sobre todo si «gobierno» se entiende como el estado nación a gran escala. Más bien, tales tendencias se relacionan de forma directa con los otros tres dominios de democratización potencial a los que acabo de referirme. Lo que podrían parecer tendencias «sub-políticas» pueden ser al mismo tiempo «superpolíticas»: la interrelación de contextos locales y consecuencias globales es de gran importancia en este sentido. Las tendencias democratizadoras en el orden global probablemente recurrirán precisamente a aquellas características de reflexividad, movilización y flexibilización contendidas en los ámbitos cambiantes de la vida cotidiana. El modelo cibernético de regulación social está muerto. Para la comunidad global, probablemente esto sea más positivo que negativo. Pues sería verdaderamente difícil imaginar una inteligencia dirigente que pudiera organizar de algún modo la vida social y económica a una escala global. En la combinación de reflexividad, autonomía y diálogo características de la confianza activa, podemos generar finalmente un orden cosmopolita global donde prevalezca una mayor justicia y donde la guerra a gran escala sea obsoleta.

En todos estos ámbitos yo hablaría de la necesidad de un realismo utópico. Los avances hacia la democratización son reales y están ampliamente difundidos; es plausible suponer que todavía pueden desarrollarse mucho más. Por otra parte, las fuerzas contrarias son múltiples y siempre es necesaria una fuerte dosis de realismo.

7. Si la democracia liberal no es el fin de la historia en la esfera política, tampoco lo es la producción capitalista en el dominio de las relaciones económicas. Lo que podría estar surgiendo frente al capitalismo no es el socialismo, en el sentido de la dirección centralizada de la vida económica. En lugar de ello, vemos la posibilidad de la aparición de un orden post-escasez. Una vez más tenemos que volver a introducir la idea de realismo utópico y hablar solo de tendencias inmanentes. La idea de un sistema post-escasez no puede significar ya, como algunos intérpretes de Marx han supuesto, una sociedad en la que la escasez ha quedado eliminada por la abundancia infinita. Ni solo que siempre habrá escaseces relacionadas con los «bienes posi-cionales»; la crisis ecológica nos muestra con claridad que la escasez es, en algunos aspectos, endémica a la vida humana sobre esta tierra. Un orden post-escasez sería más bien un orden en el que la pulsión a la acumulación continua se ha debilitado o disuelto. Aquí, las cuestiones de política vital se relacionan bastante directamente con las perspectivas de justicia global.

Un orden post-escasez comienza a surgir en tanto que los individuos reestructuran activamente su vida laboral, valoran otras cosas distintas a su mera prosperidad económica. Los «pioneros del tiempo» alemanes son un ejemplo. La reestructuración del tiempo, el recurso definitivamente escaso para el ser humano finito, introduce flexibilidades en el ciclo vital que son inimaginables cuando una carrera es aceptada sin más como «destino». En estas cuestiones existe, hasta cierto punto, una división de género. Hasta recientemente, para muchos hombres una vida de trabajo asalariado desde el final de la adolescencia hasta una fecha de jubilación determinada era el «destino». Para muchas mujeres, por otro lado, «destino» significaba domesticidad. Si bien esta división de papeles reforzaba el patriarcado, al mismo tiempo creaba una masculinidad esquizofrénica. El trabajo se convertía en algo impulsado por la compulsividad que identificó Weber. Aunque esto suponga exponerlo de forma excesivamente cruda, podemos decir que los hombres quedaban separados de sus vidas emocionales de formas que tenían múltiples consecuencias tanto para ellos mismos como para las mujeres. Las mujeres, en efecto, se

convertían en «especialistas en amor», en tanto que, dejando aparte los «románticos ociosos», los hombres más o menos dejaban de hablar más o menos completamente de amor.

La incorporación a gran escala de las mujeres a la mano de obra asalariada, junto con la creciente «feminización» de muchas carreras masculinas, impone ajustes a esta situación. El resultado de esta doble transformación, como en tantas otras áreas de la vida social actual, todavía no está claro. Pero sí debe recordarse que la ética del desarrollo económico nunca fue adoptada por la totalidad de la población; muchas mujeres permanecieron al margen, y siguieron viviendo por otros valores distintos a los del «puritanismo secularizado». Una generalización de algunos de estos valores socavaría considerablemente, sin duda, la ética de la continua acumulación económica.

Un segundo grupo de influencias que promueven la aparición de un orden post-escasez se deriva de las bien conocidas contradicciones de la abundancia. Aquí también existe una estrecha relación con las preocupaciones ecológicas. Los «males» generados por el industrialismo proporcionan un impulso para el cambio en sí y por sí mismos. Con independencia de cómo se interprete, el «crecimiento responsable», por ejemplo, introduce necesariamente valores distintos a los puramente económicos. Algunas de las contradicciones de la abundancia son evidentes: en un determinado momento, el tráfico de una ciudad se hace tan denso que es más rápido caminar; en ese punto, y con tales ejemplos ante ellos frecuentemente mucho antes de que se alcance ese punto, las autoridades de la ciudad empiezan a crear centros urbanos libres de tráfico.

Un crítico podría decir: sin duda, si existe alguna posibilidad de desarrollo de un orden post-escasez, esto se aplica únicamente al Primer Mundo. ¿Qué ocurre con los países empobrecidos del Tercer Mundo, por no hablar de la pobreza que sigue existiendo hasta en las más ricas de las sociedades? Sin embargo, un orden post-escasez está muy lejos de tener relevancia únicamente para los sectores económicamente avanzados del mundo. En primer lugar, no es un orden en el que se detenga el desarrollo económico; la creación de riqueza seguirá siendo necesaria durante mucho tiempo todavía. Y, lo que es más importante, los atisbos de un sistema post-escasez que podemos ver hoy nos permiten vislumbrar una forma de vida diferente para la población de la tierra en su conjunto. Sabemos ahora que la redistribución directa de la riqueza, incluso aunque pudiera lograrse de alguna forma, no sería más que una solución parcial a los problemas de

la pobreza. El estado del bienestar en los países occidentales ha contribuido a suavizar las tendencias polarizadoras del capitalismo clásico. Sin embargo, sus limitaciones también se han hecho evidentes. La gente no paga impuestos más allá de un cierto nivel, especialmente cuando no se rinden demasiadas cuentas de adonde va su dinero. La dependencia de los servicios asistenciales es un fenómeno real, y no un mito inventado por la imaginación de la derecha política, etc.

Cuando pensamos en la política global, ya no es útil concebir algún tipo de gigantesco estado redistributivo del bienestar. Tenemos que pensar en otros términos. Como se ha hecho familiar entre quienes trabajan en materia de «desarrollo», así como entre los que se ocupan de las instituciones asistenciales en los países occidentales, las medidas eficaces adoptadas para contrarrestar el subprivilegio deben ser capaces de tener en cuenta y recurrir a la reflexividad de los individuos o grupos a los que se dirigen. Las cuestiones implicadas aquí son tanto una cuestión de la política de vida como de la política emancipatoria. Si, una vez más, pensamos en términos de principios y no de finales, una sociedad post-escasez es una sociedad en la que el objetivo del «desarrollo» es estudiado minuciosamente. A este respecto, los ricos tienen mucho que aprender de los pobres; y la cultura occidental de otras culturas a las que, en el pasado, simplemente ha amenazado con la extinción.

8. Finalmente, abordaré la cuestión de la estética. He dejado este campo para el final por una razón. Una parte muy considerable del debate sobre la postmodernidad ha quedado refractada por cuestiones de estética o de cultura; pero para mí esta situación es insatisfactoria. En mi opinión, merece la pena establecer una distinción entre el «postmodernismo» y la «postmodernidad». El primero se referiría a los cambios (suponiendo que se hayan producido) ocurridos en el campo de la arquitectura, el arte, la literatura y la poesía. La «postmodernidad» se referiría a los cambios institucionales que afectan al mundo social actual. Para mí, la cuestión de la postmodernidad es más interesante que los problemas del postmodernismo. Evitando al menos uno de los «posts» que de otro modo tienden a vagabundear por nuestras páginas, prefiero los términos «alta modernidad» o «modernidad tardía» para referirme a estas transiciones institucionales.

¿Existe tal cosa como la reflexividad estética? Realmente, creo que no, o al menos yo no lo expresaría de ese modo. No estoy de ninguna manera seguro que, en expresión de Lash, exista «toda una

economía distinta de signos en el espacio» que funciona independientemente de los «símbolos cognitivos». Tal como yo entendería la reflexividad institucional, esta siempre tiene cierta relación con las emociones; no es, ni mucho menos, simplemente «cognitiva». La idea de «una economía de los signos en el espacio» me parece que tiene fuertes resonancias de las perspectivas del pensamiento postestructuralista, al que, en conjunto, yo me opongo. Los signos, no importa cuán completamente «no verbales» sean, nunca se refieren unos a otros; solo actúan así a través de la mediación humana. En una cultura crecientemente electrónica, las imágenes no verbales se hacen habituales en la organización de la experiencia cotidiana. Pero hay dos formas de interpretar este fenómeno. Existe la conocida vía saussureana, elaborada de múltiples formas por la teoría postestructuralista. Aquí, la «economía de signos» pone de manifiesto únicamente lo que, en cualquier caso, es básico para todo lenguaje: la creación de significado a partir del no significado por el juego de la diferencia.

Sin embargo, existe un punto de vista bastante diferente, que es el que yo sostengo. El lenguaje no se deriva de la diferencia semiótica, que no puede generar una noción satisfactoria de significado. Por el contrario, el lenguaje solo tiene significado a causa de las propiedades indécicas de su uso. No existen signos sin narraciones, incluso aquellos que parecen ser enteramente icónicos. La reflexión estética en el momento actual es paradójica en el sentido de que su reflexividad se ha desplegado característicamente para subvertir, o poner en cuestión, las mismas formas narrativas que presupone. Una comprensión de la estética desarrollada en esta dirección, me parece, sería bastante diferente de las concepciones que actualmente tienen la sartén por el mango.

¿Sistemas expertos o interpretación situada?

Cultura e instituciones en el capitalismo desorganizado

Scott Lash

Es muy notable la sostenida convergencia de la obra de Ulrich Beck y Anthony Giddens, constantemente en desarrollo y fundamentalmente innovadora, tanto en lo que se refiere a su penetración

analítica como a su relevancia para el mundo real. Habiendo estudiado previamente las líneas generales de transformación de la modernidad, ambos teóricos, a comienzos de los años noventa, desplazaron su atención a cuestiones de amor, intimidad y autoidentidad. Y ahora — en este libro y en otras partes— ambos han trasladado su atención en la dirección de las metamorfosis institucionales y lo político. Al hacerlo, Beck y Giddens siguen tematizando las dimensiones ecológicas del cambio social, y especialmente el papel de la ciencia y el conocimiento experto en él. En tales consideraciones, ambos autores han llegado en este libro a conclusiones sorprendentemente similares. En ellas, el paso de la modernidad «temprana» o «simple» a la modernidad «tardía» o «reflexiva» implica un desplazamiento correspondiente desde la política «emancipatoria» y centralizada a la «política de la vida» o «subpolítica». Esta política de la vida implica la politización de una serie de cuestiones —divisiones de género, biotecnología, sustancias tóxicas— que, simultáneamente, son globales y nos afectan en los aspectos más íntimos de la esfera privada. Estas cuestiones implican el riesgo, la confianza y el desempeño de papeles de primer orden para científicos y profesionales; en pocas palabras, para los sistemas expertos. Tanto en Beck como en Giddens tales sistemas expertos, que afectan a la vida cotidiana íntima pero que están abiertos ahora al debate y a la réplica democráticos por parte de la población profana, constituyen un conjunto de esferas mi-nipúblicas efectivas, emergentes y descentralizadas para la nueva política de la modernidad reflexiva.

Las contribuciones de Ulrich Beck y Anthony Giddens a este libro inician una divergencia ideológica para ambos autores, que se refiere al centro de análisis, a la noción de reflexividad y a las presuposiciones metateóricas. En términos de atención analítica, Beck y Giddens han desplazado fundamentalmente su atención al ámbito de la política. En lo que respecta a la reflexividad, lo que fue anteriormente un proceso que implicaba a individuos es ahora, básicamente, una cuestión de instituciones y «reflexividad institucional». En lo que toca a las presuposiciones metateóricas, Giddens ha recurrido a Habermas al considerar los sistemas expertos e instituciones como esferas públicas *de facto* para la formación de la voluntad democrática y racional. Beck, por el contrario, ha sido influido por la obra de Zygmunt Bauman. Y su comprensión de la modernidad reflexiva está ahora tan caracterizado por la «ambivalencia» como por las nuevas formas de orden.

En mi respuesta sostendré que, a pesar de estas divergencias significativas, sus análisis no pecan tanto de erróneos como de parciales debido al carácter *cientificista* de sus presuposiciones. Creo que los debates entre izquierda y derecha en la teoría social de los años sesenta y setenta han sido sustituidos por nuevas líneas de falla emergentes, a cada lado de las cuales se encontrará tanto la «izquierda» como la «derecha», radicales y reaccionarios. Esta división no reproduce la contraposición de modernismo *versus* postmodernismo, o positivismo *versus* análisis interpretativos, y sin duda no la del racionalismo *versus* irracionalismo. Sin embargo, sí enfrenta las interpretaciones racionalistas (cognitivistas) o *cientificistas* a las concepciones culturalistas o hermenéuticas. Podría ser útil sobresimplificar considerablemente y entender este «cientificismo» *versus* «culturalismo» en términos de un *continuum* en la teoría contemporánea. Este, en parte, representa la distinción entre la sociología científica en el sentido más amplio, por un lado, y la teoría cultural, por otro. En el extremo científico del *continuum* tenemos el realismo duro de un marxista althusseriano como David Harvey. Harvey contrapone su materialismo histórico marxista al materialismo dialéctico «blando» del marxismo hermenéutico. Para él la cultura, postmoderna o de otro tipo, se reduce más o menos a un efecto causal del capital transnacional. Para Harvey solo tiene sentido entender la naturaleza íns-trumentalmente, y los problemas ambientales como problemas propios exclusivamente de expertos. Una preocupación con otros tipos de implicaciones y respuestas culturales y emocionales del público profano con lo natural sería rechazada por analistas tales como Harvey como preocupaciones de soñadores románticos partidarios de un «regreso a la naturaleza» comunal.

En el extremo «culturalista» del espectro tenemos a compañeros de cama tan chocantes como Mary Douglas y Jacques Derrida, que reducen lo social a lo cultural y deconstruyen la distinción entre tradición y modernidad. Más hacia el centro del extremo culturalista (o hermenéutico) del espectro tenemos, por ejemplo, a Foucault o Bauman, que trabajan a partir de la distinción entre tradición y modernidad; que entenderán la distinción de lo cultural y lo social tal como se constituyó en lo moderno, pero para los cuales los sistemas expertos son, en el mejor de los casos, discursos normalizadores, y en el peor, las instituciones políticas del Tercer Reich. Beck y Giddens se encuentran más hacia el respetable punto medio del ala *cientificista* o racionalista del espectro.

Lo que deseo hacer notar, sin embargo, no es tanto hasta qué punto los teóricos son cognitivistas (cientificistas) o culturalistas (hermenéuticos). El aspecto que a mí me interesa se refiere, por el contrario, a los actores, instituciones y políticas cotidianos y no iniciados. Se trata de que la sensibilidad o actitud de la vida cotidiana en la modernidad reflexiva es cultural/hermenéutica de una forma tan relevante como cognitiva o científica. Se trata de que las instituciones y la política en la modernidad tardía se han hecho cada vez más culturales. La cuestión es que el virtual descuido de teorías como las de Beck o las de Giddens de las fuentes culturales/hermenéuticas del yo moderno tardío conlleva al mismo tiempo un descuido de esta dimensión crucial de la política y de la vida cotidiana. Significa, además, que sus concepciones de la «subpolítica» o de la «política de la vida» se centran en los expertos con un relativo descuido del público general. Significa que ellos se concentran en lo formal y en lo institucional a expensas de la creciente proporción de la interacción social, cultural y política en nuestro mundo capitalista cada vez más organizado que se desenvuelve fuera de las instituciones,

Reflexividad institucional: responsabilidad, tradición, verdad

En obras anteriores, Beck, Giddens y yo hemos postulado una noción de reflexividad más bien individualista. En la modernización reflexiva, el cambio estructural fuerza a la agencia a liberarse de la estructura, fuerza a los individuos a liberarse de las expectativas normativas de las instituciones de la modernidad simple y a implicarse en el control reflexivo de tales estructuras y en el autocontrol en la construcción de sus propias identidades. La principal diferencia entre Beck/Giddens y yo fue mi incorporación de la dimensión estética (hermenéutica). En este libro, los tres hemos desarrollado nociones de reflexividad colectiva. Mi contribución trata de la «comunidad reflexiva»; Beck y Giddens han hablado de reflexividad institucional. Es esta la que me voy a plantear ahora.

La contribución de Beck trabaja a partir de la distinción entre «reflexividad» y «reflexión». Aquí, la reflexión es individualista, consciente e intencional. La reflexividad es como un «reflejo». No es ni individualista, ni consciente, ni intencional. La reflexividad es el modo en que el principio axial de modernidad reflexiva entra en contradicción con el principio de la modernidad simple. Aquí, la moder-

nidad reflexiva trata en buena medida de los efectos colaterales, los peligros o «males» que se derivan de la producción de bienes de la modernidad simple. Además, el *ethos* de la «ambivalencia» de la modernidad reflexiva entra en contradicción con el imperativo del orden de la modernidad simple. Beck afirma que la reflexividad también incluye la reflexión. Esta última puede ser individual o puede ser colectiva e institucional. Por tanto, la oposición de modernidad reflexiva y modernidad simple como «reflejo» implica la oposición de las instituciones reflexivas modernas con las simplemente modernas. Las instituciones emergentes reflexionan democrática, responsable y racionalmente sobre los riesgos y efectos colaterales de la modernidad simple. Aunque Beck, en principio, es bastante opuesto a la racionalidad instrumental y tecnocracia de los sistemas expertos, su insistencia en instituciones (alternativas y democráticas) conlleva una gran dependencia de fuentes de conocimiento experto rivales y sistemas expertos rivales. Para Beck y para Giddens, la reflexividad implica lo que podríamos denominar una «democracia representativa» dentro de las nuevas instituciones, en la que el público profano «vota» por formas rivales de conocimiento experto. Existe aquí escaso margen para la «democracia participativa» de la política profana informal cotidiana y los movimientos sociales.

Beck afirma que no es ni un «realista» ni un «constructivista», sino un «institucionalista». Lo más importante de las instituciones, por su parte, es la *responsabilidad*, una noción que puede ser la clave del corpus de su obra. Para Beck, la responsabilidad está implicada en el «principio de aseguramiento» de la modernidad simple. En la modernidad reflexiva, el principio de aseguramiento ya no es válido desde el momento en que la responsabilidad frente a los peligros deriva hacia la impredecibilidad espacial, temporal y social. El subtítulo de su libro *Gegengifte* (cuya traducción literal es «antídotos» o «contravenenos»), publicado dos años después de *Risikogesellschaft, es Irresponsabilidad organizada*. Lo que Beck quiere decir es que la coalición de firmas empresariales, políticos y expertos que crea los peligros de la sociedad contemporánea construye después un conjunto de discursos para desvincularse de semejante responsabilidad. Al actuar así, convierten los «peligros» que ellos mismos han creado en el tipo de «riesgos» que asumen fumadores o jugadores, por ejemplo.

La segunda construcción institucional discursiva en este ámbito se refiere también a la *legitimación* de la coalición de empresas, políticos y expertos frente al público profano. Beck desea ver sustituida

esa construcción por un principio de legitimación basado no en la desvinculación de la propia responsabilidad, sino en su asunción. En este sentido, existe una considerable convergencia con la noción de «confianza» que Giddens ha desarrollado en el presente libro. En la obra anterior de Giddens, la confianza se depositaba principalmente en los sistemas expertos. Ahora, Giddens desea desarrollar una noción de «confianza activa». La confianza activa surge cuando las instituciones se hacen reflexivas y las proposiciones de los expertos se abren a la crítica y la contestación. Con esta actividad crítica por parte del público profano, la confianza en los sistemas expertos se hace activa y no pasiva. Lo que Beck entiende en términos de responsabilidad o legitimación, para Giddens sería confianza mediada o abstracta. El hecho de depositar la confianza en las instituciones —que está vinculado a obligaciones y responsabilidad— debe ser un cuestión de legitimidad. Por consiguiente, para ambos teóricos la reflexividad institucional conlleva la asunción de la responsabilidad por las instituciones o confianza activa mediada.

Tanto Beck como Giddens han supuesto que, con el advenimiento de la modernidad tardía o reflexiva, vivimos por primera vez en una sociedad plenamente postradicional. Hasta ahora, sin embargo, ninguno había abordado temáticamente qué se entiende por tradición. En este volumen, Giddens dedica una reflexión considerable y cuidadosa a esa cuestión. Para él, la característica paradigmática de la tradición tiene que ver con la naturaleza de la *verdad*. En las sociedades tradicionales, los especialistas en conocimiento son «guardianes» —trátense de sacerdotes o de hechiceros— y la verdad es *formular*. En la modernidad, por contraste, los especialistas en conocimiento son «expertos» y la verdad es *proposicional*. La «verdad formular» se reconoce en sus efectos. El lenguaje, en esta verdad formular, no es «referencial» sino «performativo». La eficacia causal es atribuida, por ejemplo, a rituales de verdad. La «verdad proposicional», por otro lado, es válida en virtud de su correspondencia con hechos y es sostenida argumentativamente.

La tradición, observa Giddens, no se compone de hechos como costumbres, sino que es una estructura normativa de contenido moral vinculante. Semejante estructura normativa implica «integridad» y un determinado carácter temporal. Las tradiciones están ligadas a la «memoria colectiva», ella misma un «marco» para la reconstrucción del «tiempo pasado» que, a su vez, «organiza el tiempo futuro». Giddens utiliza estos conceptos con gran provecho. La ciencia, por ejemplo, en

la modernidad temprana es cuestión de expertos, pero el público acepta acríticamente sus verdades como verdades formularas. Solo en la modernidad tardía comienzan las aserciones científicas a ser tratadas por el público, ahora reflexivo, como verdades proposicionales contestables abiertas a la «articulación discursiva» y a la crítica.

Para Giddens, la modernidad reflexiva se caracteriza por la apertura «experimental» y la «democracia dialógica». Sin embargo, continúan perdurando conjuntos enteros de fenómenos que no son reflexivos de forma bastante clara y sólo de forma bastante dudosa modernos. Tales fenómenos, en un examen más detenido, resultan ser *compulsiones*. Las «compulsiones» parecen tradiciones —dependen de verdades formularas y de la repetición—, pero carecen de la integridad del marco de la tradición y no tienen conexión con la memoria colectiva. Las compulsiones no están abiertas al experimento o a la articulación discursiva. Adicciones tales como el alcoholismo o la adicción a la droga o a la comida ejemplifican tales compulsiones. Gran parte del discurso político conservador ejemplifica de forma similar tal «ritualización sin ritual» en la medida en que depende de verdades formularas al tiempo que carece de conexión con la tradición integral. Las tradiciones, observa Giddens, son particularistas espacialmente. Y también lo es el nacionalismo contemporáneo, que habla el lenguaje del ellos y nosotros mientras que, también él, carece de implantación en la memoria colectiva integral.

Todo esto es brillante; la aplicación de una pequeña y clara batería de conceptos a la comprensión de una variedad de fenómenos sociales. La noción de reflexividad institucional de Giddens implica (como la de Beck) la transformación de los sistemas expertos en esferas públicas dialógicas y políticas. De las verdades proposicionales que se derivan de este conocimiento experto —que es global, es decir, universal y válido en cualquier lugar— democráticamente validado se apropian posteriormente los actores sociales en la vida cotidiana. Sus preceptos actúan de forma eficaz para desligar los significados tradicionales en las esferas más inmediatas de la vida cotidiana, en la comunidad local y en las más íntimas de las «relaciones puras», trátense de relaciones amorosas, amistosas o paterno-filiales. Esta reflexividad institucional opera a través del distanciamiento espacio-temporal extendiendo el conocimiento experto dialógico a través del tiempo y del espacio.

¿Democracia de las emociones o emocionalización de la democracia?

Sin embargo, los problemas empiezan cuando Giddens comienza a aplicar estas nociones a la intimidad de las relaciones puras. La «relación pura» es característicamente moderna en el sentido de que está desligada de las instituciones tradicionales y de sus expectativas normativas. Es decir, las relaciones paradigmáticamente premodernas están integradas en y reguladas por el marco y las expectativas normativas de la comunidad. La relación pura está desligada de esas expectativas normativas. En lugar de eso, está regulada por símbolos tomados de «sistemas abstractos» en una escala espacial global. Lo que está en juego en la relación pura no es la ubicación tradicional en y el compromiso con la comunidad (o con la polis, en el caso de la idea de amistad de Aristóteles, por ejemplo), sino en el descubrimiento y «desarrollo» íntimo y mutuo.

En mi principal aportación a este libro he criticado la noción de relación pura de la obra anterior de Giddens. Sostengo que su presuposición de la intervención crónica de los sistemas expertos conduciría a la disrupción crónica de la consecución de significado y entendimiento en la relación. En el presente libro, Giddens desarrolla su noción de dos formas. En primer lugar, expone con más claridad el hecho de que los sistemas expertos implicados son instituciones científicas basadas en conocimiento proposicional. En segundo lugar, aplica el modelo de la política de la esfera pública a lo que denomina una «democracia de las emociones». Esto parecería que no hace más que confirmar la naturaleza impersonal, *gesellschaftlich*, y abstracta de esta intervención de los sistemas expertos y las instituciones en el terreno íntimo. A mi parecer, es probable que tales sistemas abstractos puedan resultar destructivos para el significado, la intimidad, el intercambio semántico intenso, la comprensión emocional y el compartir emociones, factores básicos para las relaciones emocionales de la modernidad tardía.

En primer lugar, no creo que las relaciones emocionales contemporáneas estén vinculadas primariamente a la verdad proposicional. Sin duda, verdades proposicionales (expertas) críticamente contestadas sobre la sexualidad, el amor, el cuidado de los hijos y los papeles de los géneros pueden desempeñar y desempeñan un papel positivo en la estructuración de las relaciones íntimas. Pero otro tipo de verdad que no es ni «formular» ni «proposicional» desempeña, creo, un

papel tan importante o más. Este tercer tipo de verdad podría denominarse *verdad hermenéutica*. Esta verdad «hermenéutica» o «narrativa» no es ni *gemeinschaftlich*, como la verdad formular, ni *gesellschaftlich*, como la verdad proposicional. Pero, al igual que la verdad proposicional, es característicamente moderna. Esta verdad hermenéutica está implicada en el descubrimiento mutuo de las relaciones íntimas. Está implicada en la construcción del intenso intercambio semántico que comprenden estas relaciones. Estas comunicaciones afectivamente cargadas se basan en la construcción de una red de presunciones y pre-entendimientos compartidos, en la construcción de un «horizonte semántico». La verdad hermenéutica o narrativa es también una propiedad de los símbolos implicados en la intervención (espacio-temporalmente distanciada) de películas, poemas, novelas y música popular en la relación pura.

También están implicadas en lo que he denominado reflexividad hermenéutica o estética, concepto que Giddens rechaza y al que acusa de «recordar al postestructuralismo». A pesar de estar influido por el postestructuralismo, al igual que Giddens soy contrario al modo en que tales teorías asumen la deconstrucción del significado, la narratividad y la verdad a través del juego de la diferencia del significante. Giddens prefiere entender el significado en términos de «indexicalidad». En este sentido, la etnometodología ha tematizado la noción de los «particulares indexicales». Esto supone que los significados compartidos, como presuposiciones ya sentadas sobre actividades rutinarias y uso del lenguaje, son necesarios para que pueda existir cualquier relación social. Creo que el modo en que he hablado del significado en este libro tiene mucho más que ver con la indexicalidad que con el postestructuralismo.

El problema, creo, es que la intervención crónica de sistemas abstractos muchas veces sirve para vaciar estos significados, y tiende a privar de significado a las relaciones, incluso a hacerlas imposibles. Considero que la verdad hermenéutica y el conocimiento narrativo (incluyendo la obra de Gottfried Benn, citada por Beck, y la de Nicholson Baker, citada por Giddens) sirven para cristalizar y «recuperar» esos significados. Este tercer tipo de verdad relacionada con la reflexividad estética o hermenéutica muchas veces funciona para deconstruir ciertos constructos utilitarios e impersonales de los sistemas abstractos y expertos. Y actúa así, sin embargo, no para destruir el significado, sino para recuperarlo. Esta noción de la reflexividad hermenéutica o estética, como he sostenido en el cuerpo de mi con-

tribución y seguiré defendiendo más abajo, no es ni romántica ni atávica.

En segundo lugar, Giddens habla de una «democracia de las emociones» basada en un nuevo «principio de autonomía» postradicional, basado él mismo en una «capacidad para representar los propios intereses» y en «la posibilidad de resolver conflictos de intereses a través del diálogo (público)». Giddens considera la relación emocional como un «área subpolítica» cuyas «tendencias democratizadoras» están vinculadas a la «confianza activa» basada en la «reflexividad, la autonomía y el diálogo». Semejantes suposiciones de elección utilitarias y asunciones científicas de conocimiento experto se incorporan a la interpretación que hace Beck, por ejemplo, de las biotecnologías de la reproducción sobre las relaciones puras en la familia, criticadas en el sentido de que el desarrollo del niño puede quedar potencialmente desplazado de la provisión de educación pública a la adquisición privada de ingeniería genética. De modo similar, varias críticas feministas y homosexuales de las tecnologías genéticas sostienen que su virtualidad principal son los poderes que confiere a las agencias de control social sobre los cuerpos de las mujeres y los homosexuales. Estos son, sin duda, aspectos importantes. Sin embargo, es típico que se preste menos atención a la disrupción de las verdades hermenéuticas de la relación de atención entre amantes o entre padres e hijos por las elecciones que conlleva esta informacionalización del cuerpo.

He hablado más arriba de la idea de «confianza activa» de Giddens. A este respecto, en la modernidad simple la confianza se deposita en sistemas abstractos y en un conocimiento experto «basado únicamente en la suposición de competencia técnica». Los intelectuales no solo fabrican el conocimiento experto en este contexto, sino que, como en la función legitimadora de Beck, «fabrican la confianza». En la modernidad tardía —cuya reflexividad institucional conlleva la «continua filtración de teorías expertas, conceptos y descubrimientos a la población profana»— el conocimiento experto es contestado por esta población y la confianza se hace «activa». Es decir, «la confianza se otorga a la luz de alternativas».

Los problemas se presentan cuando este tipo de confianza activa se convierte en parte integrante de la esfera privada de las emociones. Y el problema estriba en el mismo carácter de mediación y contractualidad que informa la noción de confianza activa de Giddens. Las relaciones íntimas parecen, ciertamente, estar basadas en un tipo dife-

rente de confianza activa, pero es probable que la presunción de semejante contrato implícito entre partes autónomas con sus propios intereses no conduzca a ella. La confianza activa como relación entre individuos autónomos interesados parecería presumir también cierto procedimiento —no muy diferente al de los tribunales. Las relaciones íntimas están basadas, es de esperar, en una confianza que ni está vinculada a reglas ni es procedimental. Están basadas en la concesión de confianza más inmediata. Están basadas en lo que Schutz, en su descripción del mundo de la vida, denominaba «cura» (*Sorge*), en lo que Levinas, y Bauman a través de Levinas, ha intentado entender como *Mitsein*. La confianza activa implicaría la constante creación de las presuposiciones, de los prejuicios de este mundo relativamente independiente de intercambio semántico intensificado. Es la cocreación de un *habitus* colectivo, la creación, por parte de los amantes, de las clasificaciones y las categorías no pensadas en las que está basado su intercambio semántico. El lenguaje de la elección, los intereses autónomos, el conocimiento experto parecen estar más cercanos al mundo de la economía neoclásica que al de las relaciones de intimidad.

Deseo insistir en que esta segunda noción de confianza activa, como la verdad hermenéutica, es tan plenamente postradicional como el tipo de reflexividad que defienden Beck y Giddens. Es postradicional, en primer lugar, porque las relaciones (puras o no) que presume también están desligadas de instituciones tradicionales o temprano-modernas en la medida en que el afecto se desvincula de las costumbres tradicionales y se revierte en la relación; en segundo lugar, en su ruptura con la verdad y la moralidad dóxicas en lo que respecta a la posible heterodoxia en la elección de con quién y cómo se tiene la relación; en tercer lugar, en su insistencia en la constante *creación* de la base semántica sobre la que se fundamentan las comunicaciones; y, en cuarto lugar, en el sentido de que los mismos materiales que constituyen esta base semántica, la materia misma de sus hábitos, ya están preconstruidos a partir del mundo global y espacio-temporalmente distanciado de los sistemas abstractos, pero, en un grado igualmente importante, a partir de mitos y narraciones quintaesencialmente modernos, las imágenes de la cultura popular, etc. Esto también es reflexividad estética.

Es justo reconocer en este momento que estas críticas se refieren solo a una parte de las ideas de Giddens sobre la intimidad. Aunque su obra, para mi gusto, concede excesiva importancia a la con-

tractualidad, el conocimiento experto y la publicidad, creo que ha realizado una importante contribución en su tratamiento de la relación pura como desvelamiento mutuo y autenticidad. Además, sus nociones del distanciamiento espacio-temporal y la reflexividad han influido profundamente en mi pensamiento. Además, Giddens plantea con valentía todas las preguntas relevantes en su obra sobre las relaciones íntimas y la yuxtaposición de estas y la política pública. Particularmente perspicaz en su intento de cuestionar presunciones a la izquierda de la contractualidad y el procedimentalismo al buscar en la filosofía política conservadora formas de obligación y confianza que no son contractuales y son críticas respecto al constitucionalismo. En este punto, sin embargo, uno tendría que empezar a reconocer la validez de tradiciones que no son compulsiones; en este punto, además, uno haría mejor en hablar no tanto de la «democratización de las emociones» como de la emocionalización de la democracia.

Cultura, hermenéutica y los límites de las instituciones

Creo que la idea de reflexividad institucional de Beck y Giddens tiene un gran respaldo en la vida social y política contemporánea. Pero voy a sugerir tres modificaciones sustanciales de la misma.

En primer lugar, las instituciones están adquiriendo un carácter más *cultural*. El «nuevo institucionalismo» de la teoría de la organización debería entenderse en este contexto. Aquí, los analistas han llegado a considerar las instituciones no tanto como algo que implica consenso normativo y contestación, sino como entidades de una naturaleza profundamente cultural. Estos teóricos han defendido que lo que está en juego en las instituciones es la contestación y el consenso de valores culturales, de categorías clasificatorias fundamentales, de la construcción social de la realidad. Científicos sociales como Stuart Clegg han introducido la «teoría de las redes de actores» en este contexto para reconstruir una teoría foucaultiana del poder, en la que las estructuras son sustituidas por redes de actores —donde los actores son individuos, grupos, tecnologías, artefactos, dispositivos simbólicos— formando coaliciones en la construcción y la determinación de la verdad.

¿Pero qué ocurre si consideramos este «nuevo institucionalismo» como una divergencia no tanto en la teoría como en el cambio social,

es decir, en los cambios fácticos en organizaciones e instituciones? Klaus Eder (y Beck) hablan de un orden «postcorporativista» en el que lo que se discute no es ya el conflicto normativo respecto a la distribución de los bienes del corporativismo patrones-sindicatos-estado de los años sesenta y setenta. De lo que se trata ahora es de la construcción social de la realidad. En este contexto, Eder percibe una lucha en los medios de información entre los actores de la protesta ambiental, los actores empresariales y los políticos en torno a un conjunto de significados que han de ser diseminados entre el público profano y constituir el marco de su realidad. De este modo, Beck en su libro desea un estado nacional como un «gestor autocontenido» en el papel de «construir realidades en las que la construcción de realidades de otros sistemas tengan cierta libertad de acción». Analistas como Hermann Schwengel, del grupo de trabajo Berlin Lebensstil, entienden esto como la aparición de una *Kulturgesellschaft*. En este sentido Schwengel, recurriendo a Niklas Luhmann, sostiene que solo en la muy reciente modernidad tardía se ha diferenciado plena y definitivamente una esfera cultural frente a la vida social, política y económica. Solo ahora existe pleno pluralismo valorativo, solo ahora existe la posibilidad de un multiculturalismo genuino. Solo ahora existe la posibilidad de una subpolítica autoorganizada en la que lo que está en cuestión es la creación cultural de la realidad.

También está aquí en cuestión la reflexividad institucional. Pero esto conlleva más cosas que la contestación democrática de las ideas de los expertos en una esfera minipública, aunque esto también sea crucial. Para Beck, la «forma de ver» de la modernidad simple puso en primer plano la distribución de bienes. Por contraste, en la modernidad reflexiva las «amenazas ecológicas crean un horizonte semántico sustantivo de abstención, prevención y ayuda». Y esto empieza a parecerse más al significado pleno de la reflexividad institucional. Es decir, debe entenderse que la reflexividad institucional abarca el modo en que las instituciones reflexionan sobre, contestan y construyen el mismo «horizonte semántico» sobre el que se basan.

En segundo lugar, no solo son las instituciones que, previamente, eran ante todo sociales —lo que incluye a las firmas económicas— las que han adquirido un carácter más cultural, sino que instituciones más estrictamente culturales (especialmente la educación, los medios de comunicación y la ciencia) se han hecho más cruciales para la modernidad reflexiva. Si en la modernidad simple las instituciones culturales principalmente reproducían los intereses de las clases dominan-

tes en la sociedad, ahora las propias instituciones culturales se encuentran en un primer plano. Aunque no estoy seguro de que la nuestra sea fundamentalmente una condición postmoderna, diría que un número sustancial de los artefactos culturales diseminados en estas instituciones es postmoderno. Incluso la teoría postmoderna debe entenderse en su contexto institucional, en universidades que fueron fundadas en los años sesenta —como la University of California Santa Cruz e Irvine, Warwick y Essex en el Reino Unido, anteriormente Vincennes en Francia, Essen y Siegen en Alemania— y que eran críticas tanto frente al humanismo premoderno de las universidades antiguas como el modernismo profesionalizado de las universidades que se desarrollaron a comienzos del siglo XX. Creo que las instituciones del arte, incluyendo críticos, museos, *disck jockies*, tiendas de discos y cines, han sido básicas en la distribución de tales artefactos culturales postmodernos, y que tales instituciones y prácticas están armonizadas a la sensibilidad de la población profana en la modernidad reflexiva.

En tercer lugar, y esto es quizá lo más importante, una proporción creciente de nuestras interacciones sociales e intercambios comunicativos se desarrollan de forma *externa* a las instituciones. Una parte cada vez mayor de nuestro tiempo de trabajo, por ejemplo, se dedica a relaciones de producción no dentro de las empresas sino entre ellas. Este incremento en redes de intercambio extrainstitucionales es inherente a la «desorganización» del capitalismo contemporáneo. Helmut Berking, también perteneciente al grupo Berlin Lebensstil, habla de la desvinculación de nuestras competencias afectivas, cognitivas y sociales de las expectativas normativas de las organizaciones y su revinculación a los más cercanos grupos de afinidades de las comunidades de estilos de vida. De lo que se trata aquí es de la *Vergesellschaftung der Natur*, como diría Klaus Eder, pero en un doble sentido. Por *Vergesellschaftung* Eder entiende no solo que la naturaleza se socialice en el sentido de la creación de riesgos por la sociedad contemporánea. También quiere decir que la sociedad es naturalizada. La naturalización, como observa Beck, no significa aquí ningún tipo de esencialismo o reduccionismo naturalista, sino el repensar las relaciones sociales y políticas en categorías de lo natural. Y creo que esto es cierto en la medida en que el horizonte semántico de la política contemporánea se estructura en torno a metáforas como «cuerpo», «virus», «riesgo», «naturaleza», «cuidado», «deseo».

Berking no estaría en desacuerdo, pero sus grupos de estilo de

vida no se entienden en absoluto en términos de *Vergesellschaftung*, sino de «nachtraditionelle *Vergemeinschaftungen*» (comunalización postradicionaí). Berking parte de agentes radicalmente individualizados cuyo afecto, previamente extendido, por expresarlo así, en un espacio social más amplio de instituciones tradicionales, se concentra ahora en las tupidas redes de pequeños grupos de afinidad «moral-mente sobrecalentados». Estas agrupaciones de estilo de vida —que tienen poco que ver con las «comunidades» de gusto de la *Distinction* de Bourdieu— son nexos de intenso intercambio semántico. Son reflexivos, pero no en el sentido del debate autocontrolado o democrático sobre grupos rivales de proposiciones de expertos. En primer lugar, no son en absoluto reflexivos respecto a proposiciones, sino respecto a la base semántica, a la red de significados y clasificaciones que constituyen el fundamento de su entendimiento. Este es un tipo de armonización totalmente diferente a aquel en el que piensan Beck y Giddens, pero su precondition es similar a la de estos autores: es decir, una sociedad radicalmente individualizada, plenamente postradicionaí. Esta otra armonización se aprehende parcialmente en la noción de reflexividad explícitamente formulada por Bourdieu como la reflexión sistemática sobre las categorías no pensadas de nuestro pensamiento. Sin embargo, muchas veces no es ni mucho menos plenamente conscientemente, sino cuestión del *sens pratique* o del *habitus*.

Este tipo de reflexividad es posible por medio de las materias primas (estéticas) de las narraciones, imágenes, etc., espacio-temporalmente distanciadas. Pero su modo de armonización, incluso respecto a sí misma en la autorreflexividad es de tal tipo que el sujeto controlador no puede ser de-situado para obtener la objetividad (o el realismo) de la reflexividad «cognitiva» analizado por Beck y Giddens. Su sensibilización no es de la variedad sujeto-objeto propuesta por Beck y Giddens, sino hermenéutica. Trata con contextos semánticos, con las clasificaciones «primitivas» no pensadas que sustentan las relaciones y los grupos de afinidad de estilo de vida. En la autorreflexividad, se refiere a nuestros propios mundos semánticos. Esta armonización hermenéutica sugiere el tipo de análisis social y cultural de los antropólogos reflexivos, para quienes la reflexividad supone (como pienso que supone para Bourdieu) precisamente apartarse de las formas sujeto-objeto de conocimiento en las que somos socializados. En lugar de esto, sugiere una relación con el mundo social que uno analiza, una relación que parte conscientemente de nuestras propias po-

siciones situadas (pero no de nuestros «puntos de vista»), de nuestras propias bases semánticas, de nuestros propios prejuicios. El conocimiento se convierte entonces en una coproducción, en un proceso dialógico (aunque no en el sentido de Habermas, sino de James Clifford) de creación común de universos de significado.

No hablamos aquí únicamente de la autoarmonización de las comunidades postradicionales de Berking, sino de algo que también caracteriza su sensibilización hacia la naturaleza. Pero esta no es la antigua orientación a la naturaleza de la antigua *Gemeinschaft* campesina descrita, por ejemplo, en la sociología de la religión de Max Weber en *Economía y sociedad*. Ya está individualizada, ya está liberada de las instituciones tradicionales y tempranomodernas. Esta sensibilidad, sin embargo, no abarca solo el conocimiento, sino también el afecto. No está informada únicamente por la ciencia, sino también por la poesía, el cine, la música. No es tanto una cuestión del «hombre» y del entorno sino del equilibrio sistémico de ecología y ecología social. No abarca únicamente el cuidado, y el temor, mediante el que nos relacionamos con la naturaleza «externa», sino las metáforas mediante las que nos referimos a nuestros cuerpos, a los hijos y microbios que portamos en ellos, a nuestras muertes. En este sentido, la sensibilidad hermenéutica hacia la naturaleza se asemeja no tanto al tipo ideal tradicionalista occidental como a la comprensión «sujeto-sujeto» japonesa de la relación humana con la naturaleza, tan adecuadamente descrita por Augustin Berque.

Para Berking, estos grupos de afinidad de estilo de vida semánticamente intensos, «moralmente sobrecalentados», son la materia de los movimientos sociales actuales. Su confianza activa se basa en la creación de mundos semánticos y en éticas de la cura. Esta confianza sufre una «rutinarización» a medida que las relaciones sociales devienen más abstractas en la transición del grupo de afinidad a movimiento social, a organización formal y a institución. En cada paso hacia arriba en esta jerarquía, la confianza se hace más mediada, se convierte progresivamente en cuestión de legitimación. Con cada paso ascendente de la *Gemeinschaft* pos tradicional a la *Gesellschaft* tardomoderna, la inversión emotiva y afectiva implicada en la confianza se desvirtúa a medida que la ética se vincula cada vez menos al afecto y cada vez más a la razón.

Así, uno sin duda puede estar de acuerdo con Beck y Giddens (y David Harvey) en que la política ambiental trata, en definitiva, de la limitación de años, y que cuando se trata de la limitación de daños

uno sin duda tendría mucha más confianza en los expertos que en Murray Bookchin y otros como él. Pero la pregunta es: ¿quién pone las cuestiones ecológicas en la agenda? ¿Tiene esto que ver con las respuestas más inmediatas y afectivas (aunque también cognitivas) de las poblaciones profanas afectadas inmediatamente y con el lenguaje, igualmente emotivo, de los movimientos de protesta? ¿O son los propios expertos? Trabajos empíricos desarrollados por el proyecto transnacional de investigación coordinado por Klaus Eder tienden a sugerir que son los movimientos sociales. Solo sugeriría que ellos mismos se han institucionalizado y que su lenguaje es crecientemente isomorfo respecto al de las empresas, los actores políticos y los expertos.

Postmodernismo y capitalismo desorganizado

Espero que en esta respuesta haya logrado desarrollar un poco más claramente la idea de reflexividad estética. No es una idea nueva. Sus raíces se encuentran, por supuesto, en *La crítica del juicio* de Kant; es desarrollada en las interpretaciones de Weber y Simmel del estilo de vida y de la *Personlichkeit*; la vemos en Habermas como una dimensión de la acción comunicativa y del discurso. Tiene su lugar en la obra de Charles Taylor como una de las fuentes principales del yo moderno. Sus conexiones con la hermenéutica son esenciales, como ha mostrado el propio Taylor o se ejemplifica en la aguda obra de Wolf Lepenies *Die drei Kulturen*, que de hecho es la historia intelectual de dos culturas, la científica y la literaria tal como se encarnan en la teoría social científica, por un lado, y en la hermenéutica, por otro. Un teórico clásico de la sociología como Simmel, por ejemplo, en sus últimos análisis hermenéuticos escribe a partir de presuposiciones ■esencialmente estéticas.

En este sentido, existen paradigmáticamente no una, sino dos modernidades; la primera con presuposiciones científicas que discurren a través de una genealogía que incluye a Galileo, Hobbes, Descartes, Locke, la Ilustración, Marx (maduro), Le Corbusier, el positivismo lógico, la filosofía analítica y Habermas. La otra modernidad es estética. Aparte de ciertas breves emergencias en el barroco, en algunos paisajes holandeses aparece con vigor como una crítica de la primera modernidad en el romanticismo del siglo XIX y en el modernismo estético. Si hemos de entender la reflexividad en el sentido de los socio-

logos de la ciencia (y, parcialmente, de Beck en este libro) como la autorreflexión de un paradigma, entonces la literatura y el modernismo artístico de finales del XIX fue el primer momento en que la modernidad se hizo propiamente reflexiva. Mucho antes de la sociedad postradicional de las últimas dos o tres décadas, la primera materialización de la modernidad reflexiva se verificó a través de la estética. El linaje de esa segunda modernidad, que se desarrolló a través de la refelexión sobre y como un reflejo respecto a la primera, es a través del romanticismo, el joven Hegel, Baudelaire, Nietzsche, Simmel, el surrealismo, Benjamin, Adorno, Heidegger, Schutz, Gadamer, Foucault, Derrida y (en la sociología contemporánea) Bauman.

No se trata aquí, claro está, de hacer una crónica de la *parenté* de los gigantes sobre cuyos hombros nos encontramos. No se trata de trazar genealogías de la «alta modernidad» como ciencia o como estética. Este libro, me parece, trata más bien de la «baja modernidad». Trata de cómo la sensibilidad de la alta modernidad, tanto analítica como sintética, se ha difundido ahora por primera vez a las masas de la población en todos los rincones de la vida social. Y aquí estoy de acuerdo con Giddens (y creo que con Beck) en que vivimos por primera vez, en un sentido fundamental, en una sociedad postradicional. Este libro trata de cómo esa sensibilidad —tanto en sus aspectos cognitivos como afectivos— se desliga de las estructuras e instituciones tradicionales. En ese desligamiento esa sensibilidad —analítica y hermenéutica— deviene reflexiva al volver su mirada crítica y sus competencias sobre el resultado simbólico de la propia alta modernidad. Así, la crítica de los sistemas expertos, de los excesos y presunción de orden del proyecto ilustrado, bien sea desde el punto de vista analítico (que subrayan Beck y Giddens), bien sea desde un punto de vista más afectivo, hermenéutico, no es simplemente que el público profano de la modernidad se haga reflexivo, es que la propia modernidad se juzga a sí misma en autocrítica.

Si la difusión de la concepción del mundo analítico-científico a las amplias masas del público profano es lo que Giddens desea denominar modernidad tardía, la difusión de la sensibilidad del modernismo estético a las amplias masas de ese mismo público —relatada por innumerables comentaristas— es lo que muchos otros desean entender como posmodernidad. La modernidad reflexiva se refiere de igual a la primera que a la segunda. Beck y Giddens ponen en tela de juicio las presuposiciones del orden metanarrativo del proyecto ilustrado, o modernidad simple. Para ellos, la modernidad reflexiva se caracteriza

más bien por la «ambivalencia» o la «experimentación». Pero sus nociones de ambivalencia y experimento provienen en gran parte de ideas científicas de indeterminación y de las consecuencias no deseadas de las intervenciones de la ciencia. Eso es insuficiente. En la vida cotidiana, espero que tal sensibilidad deriva mucho más de la sensibilidad estética o hermenéutica.

Finalmente, por «economías de signos y espacio» John Urry y yo (en el libro que bajo ese título publicamos en 1994) no nos referimos a cómo se deconstruye el significado mediante el juego de los significantes. En lugar de ello, hablábamos de la economía empírica en el mundo contemporáneo. Nos referíamos a cómo esta se está convirtiendo crecientemente en una «economía del signo», en parte debido a su completa informacionalización, tanto del «proceso de trabajo» como del producto resultante. Intentábamos entender esto en términos de «estructuras de información», idea derivada menos del post-estructuralismo que de los economistas institucionales japoneses. Extendíamos esa idea de las «estructuras de información y comunicación» desde el nivel de la empresa a sistemas de producción enteros, y posteriormente a los flujos de información y comunicaciones (e inmigración y turismo) que tienen lugar cada vez en un nivel más global. Por consiguiente, hablábamos de economías de espacio, que al mismo tiempo son extensivamente globalizadas e intensivamente localizadas. Estas estructuras de información y comunicación, que se extienden a través de amplias áreas espaciales y comprimen el tiempo, no solo contienen signos informacionales, sino también imágenes, narraciones y sonidos, es decir, signos estéticos o hermenéuticos. Estas estructuras, no sociales sino efectivamente culturales, son la condición de reflexividad de los agentes sociales de la modernidad tardía. Son la condición de una producción altamente reflexiva en el lugar de trabajo y del tipo de sensibilidad estética y hermenéutica descrita arriba. El acceso a estas estructuras de información y comunicación —que están desigualmente distribuidas, tanto espacial como socialmente— es un factor cada vez más esencial en la desigualdad social de clase, raza y género en el mundo actual.

También en este contexto se puede apreciar hasta qué punto vivimos en un capitalismo literalmente «desorganizador», no tanto en el sentido de reflexividad institucional como en el del «fin», o, más modestamente, en el de la decadencia de instituciones y organizaciones. Esto se debe a que intercambios socio-culturales tanto intensivos como extensivos tienen lugar, cada vez más, fuera de institucio-

nes/organizaciones. En la esfera privada, el intercambio semántico afectivamente cargado se desliga de las expectativas normativas de la familia y la comunidad y se desinstitucionaliza en relaciones puras, desde relaciones amorosas a grupos de afinidad del estilo de vida. Además, dentro del hogar las comunicaciones se desplazan desde la institución de la familia a las comunicaciones monológicas que parten desde los «pocos» emisores radiotelevisivos a los «muchos» receptores, o a la «dialógica robótica» del Nintendo o del Game Boy.

En la esfera pública, aumenta cada vez más el número de intercambios extrainstitucionales. Redes comunicativas punto-a-punto a través de las estructuras de información y comunicación, tipificadas por intercambios económicos basados en futuros, opciones de mercancías y divisas, se desarrollan muchas veces no dentro de organizaciones, sino entre individuos o empresas. La proliferación de alianzas en sectores económicos avanzados, en la microelectrónica y en la biotecnología, se da entre organizaciones (y organizaciones e individuos) y su duración típica es breve. Economistas institucionales como Williamson y «socio-economistas» como Etzioni pueden sostener que los mercados son instituciones y presumen la integración en relaciones morales, legales y de confianza. Pero en el caso de que sean instituciones, los mercados son instituciones muy especiales. Son las instituciones menos ligadas a normas; comprenden la gama más limitada de expectativas normativas recíprocas; sus relaciones sociales tienen una duración mucho más corta que las de otras instituciones. El derecho que fundamentalmente presuponen es el derecho contractual, mientras que las instituciones, por definición, están tan caracterizadas por el «*status*» como por el «contrato». El grado de confianza que presuponen los mercados frecuentemente se limita a evitar el «oportunismo». Finalmente, se ha observado que empíricamente los mercados funcionan como relaciones a largo plazo, por ejemplo entre proveedor y cliente. Pero, en este aspecto, el funcionamiento de la economía diverge del tipo ideal de mercado únicamente en que las relaciones de subcontratación y redes están mucho más basadas en el *status* que en el contrato. En cualquier caso, lo que yo quiero hacer notar es que, a pesar de la riqueza de las nociones de reflexividad institucional de Beck y Giddens, las relaciones sociales de la modernidad reflexiva son crecientemente extrainstitucionales,

La teoría cultural es la que predomina actualmente. En esto, Giddens sin duda tiene razón. Esto quedó ejemplificado en un reciente

encuentro en el que se contrastaban las ideas de Habermas frente a las de Derrida en la Universidad de Frankfurt frente a una audiencia de casi mil personas; jugando en casa, los habermasianos eran superados por los derridianos en proporción de cuatro a uno. Esta es una situación deplorable, puesto que la teoría cultural frecuentemente es inútil para abordar las cuestiones de la vida cotidiana y de la política. En este contexto, las intervenciones sodo-teórico de Beck y Giddens deben saludarse calurosamente. Además, son intervenciones con las que quiero hacer causa común. Pero no creo que la respuesta sea rechazar sin más y «oponerse» al postestructuralismo y a la teoría cultural. No creo que la mejor respuesta sea prestar escasa atención a la dimensión cultural de lo que, como he sostenido, se está convirtiendo cada vez más una *Kulturgesellschaft*. Creo más bien que la teoría social —recurriendo también de forma selectiva a conceptos del análisis cultural— puede hacer un mejor trabajo, en la comprensión de la dimensión cultural, en nuestras instituciones y en la sensibilidad de nuestras vidas sociales, del que pueden hacer los teóricos de la cultura. En la modernidad reflexiva de Beck y Giddens se margina el análisis social, no solo de la cultura, sino también de la vida económica. Sí 1968 vio el nacimiento del marxismo en la academia, 1989 seguramente vio su burbujeante colapso. Esto no significa, sin embargo, que la teoría social de los noventa tenga que prestar poca atención a la economía y a la desigualdad social.

En los años recientes, ninguna idea ha influido más en mi comprensión de las relaciones sociales que la de modernidad reflexiva. Me ha ayudado especialmente a repensar el postmodernismo —y, más en general, la crítica de lo moderno— en la esfera cultural y la creciente flexibilidad y naturaleza informacional de nuestras economías. Ningún teórico me ha influido más en este aspecto que Ulrich Beck y Anthony Giddens. En este contexto, espero que pueda urgir a participar en el proyecto socioteórico (y político) de la modernidad reflexiva. Pero, al mismo tiempo, tengo que urgir a que esta participación se produzca desde una distancia oblicua, interpretativa y muy crítica,

INDICE ANALÍTICO

í

î

- acción comunicativa (Habermas), 147,
174,184,185,186,187,251 actos
de habla, teoría de los, 186
adicción, 241
y tradición, 92, 93, 94, 98 Adorno, Theodor
W., 138, 168, 169, 170,
171,172,173,176,193,252
Dialéctica de la Ilustración, 139, 212
agencia, 138, 139, 193, 194
o estructura, 138,148-167
alegoría, 173,179,180
en comparación con el símbolo, 176,
177,189,190 ambivalencia, 24, 26, 32, 37, 50,
175, 176,
180,212,237,239,253
modelo de la «mesa redonda», 45-48
Anders, Günther, 216 Anderson, Benedict,
143, 178 antropología
fases de la, 124-128
reflexiva, 193,194 Aoki,
Masahiko, 150,151
aprendizajes, 156-158 Arendt,
Hannah, 216
- Aristóteles, 158, 202, 242 aseguramiento,
principio de (Beck), 24,
25,217,218,238,239 autolegislación y
autoobligación, 47 autonomía, 26-28, 40-42,
98, 223, 225,
229, 230, 244
autoridad, 107-111
racional-legal, 108-110
íwitorreflexividad, 144, 145, 249
- Baker, Nicholson, 243
The Mezzanine, 80, 86,126 Barley, Nigel,
125,126,127 Barthes, Roland, 206 Baudelaire,
Charles, 138,189, 252 Baudrillard, Jean, 179
Bauman, Zygmunt,23, 37, 176, 17^178,
179, 212, 218, 236, 237, 245, 252
Beck, Ulrich, 13/73, 193, 202, 206 . : \
Das ganz normale Chaos der Liebe, ^£ 144,147
Giddens sobre, 117, 222, 223, 225-227, g
229-232 ig"
réplicas y críticas, 209-255, :™"

Risk Society, 144-147 Beck-Gernsheim, E.,
Das ganz normale
Chaos der Liebe, 144 Bell, Daniel, 204,
 214, 229 Bellah, Robert, 157, 202, 204
 Benedict, Ruth, 133 Benhabib, Seyla, 202
 Benjamin, Walter, 138, 173, 179, 159, 252
 Benn, Gottfried, 49, 243 Berking, Helmut,
 198, 248, 249, 250 Berman, Marshall, 49
 Berque, Agustín, 250 Beyme, Klaus von, 52
 bienes
 conflictos distributivos, 19, 20 informacionales,
 160 sustantivos, 158, 194, 195 bloqueo, 64,
 71, 72 Boas, Franz, 127 Böhme, G., 43 Böhret,
 Carl, 59 Bookchin, Murray, 251 Bourdieu,
 Pierre, 190-193, 211, 249 *Distinction*,
 190, 192, 249 el «campo», 199, 205, 206
Invitation to Reflexive Sociology, 191 Boyer,
 Pascal, 86 burguesía, 14, 15, 61, 62 burocracia,
 108, 109, 230

calvinismo, 121
 cambio social
 fases del, 140-142
 órdenes de transformación, 76-81
 teorías de Giddens, 16, 17, 209, 210
 capitalismo, 76, 77, 171, 172, 228, 231,
 232
 como mecanismo desvinculador, 123
 desorganizado, 235-255
 y democracia, 14-16
 y el complejo de poder/conocimiento,
 167, 168
 y la ética protestante, 89-92
 y naciones estado, 118-120
 y postmodernismo, 251-255 categorías no
 pensadas, 190, 191, 207,
 250, 251
 ciencia, 240, 241

status de la, 112-114, 221-223 tipos de, 48
 cientificismo, *versus* hermenéutica, 236-
 238 cientificación, reflexiva, 69, 70 clase
 media, 159, 160, 165, 195-197 la reflexividad y
 la nueva clase media, 159-167 clase obrera,
 142-144, 195
 y producción reflexiva, 150-158 clase
 social, 141-143
 como agrupación de intereses, 194-196
 estratificación, 223-225 y reflexividad, 150-
 167 Clausewitz, Karl von, 135 Clegg, Stuart,
 246 Clifford, James, 193, 207, 250 coalición,
 39, 64, 72
 compulsión, compulsividad, 87-97, 121,
 240, 241
 como confianza congelada, 116-118 y
 ansiedad, 121 comunidad, 178, 179, 206-
 208 «diaspórica», 200 degusto, 198-200 e
 individualización, 138, 181-190 Giddens
 sobre la, 222-224 local, 118, 119, 122, 129
 reflexiva, 182, 188-208, 238
 frente a reflexividad institucional, 238-242
 sentido de la, 122 y el yo, 178-208 y
 reflexividad, 137-208 y tradicionalización
 reflexiva, 157-159 comunismo, 13, 59, 61
 comunitarismo, 129, 214 conceptual, lo, y lo
 mimético, 167-173 confianza
 «congelada», 117, 118
 activa en la sociedad del riesgo, 222,
 223, 224, 231 noción de confianza activa en
 Giddens, 239, 240, 241, 243, 244, 245
 relaciones de, 144, 145
 entre expertos y profanos, 115-117 y
 producción reflexiva, 150-158 y ritual,
 103-107

riesgo y reflexividad, 220-235
 «congestión», 40 conocimiento
 experto
 desmonopolización del, 46, 47
 desplazamiento y reapropiación del, 79-81
 en comparación con la tradición, 109-111
 subpofitización del, 67-73
 y sabiduría, 111-117
 conocimiento
 y no-conocimiento, 210, 211
 y tipos de ciencia, 48
 contingencia *vid.* ambivalencia
 control, 180, 220
 en la sociedad del riesgo, 23, 24, 217
 Corbusier, Le, 171, 251 crisis ecológicas, 10,
 21, 212-214
 Giddens sobre las, 224-229
 y contradicciones de la abundancia, 232-235
 crítica, 26, 27, 168, 169 cultura popular, 171,
 172, 173 cultura, hermenéutica y límites de
 las
 instituciones, 246-251 culturas orales,
 84, 87, 118, 119, 121 cura, éticas de la,
 202, 203

Davies, Christie, 121 De Lauretis, Teresa, 180
 deconstrucción, 172, 173, 179-181, 237
 Deleuze, Giles, 179, 180 democracia, 14, 54,
 55, 119, 120
 «dialógica», 135, 136, 240-242
 de las emociones, 135, 136, 230, 241-243
 y capitalismo, 13, 14
 democratización, 227-229
 de Dios (Beck), 67 derechos, sociales e
 individuales, 30, 31 Derrida, Jacques, 176,
 179, 189, 252
 deconstrucción, 172, 173, 179, 180, 237
versus Habermas, 254, 255 desarrollo, 233,
 234, 235 Descartes, René, 251
 descentramiento, 109, 110, 123, 124, 136
 destradicionalización, 9, 10, 87, 93, 94,
 103, 128-133, 255, 226, 227 desvinculación,
 28, 120, 123, 210, 213, 241

y naturaleza del conocimiento experto,
 109, 110, 115
 y revinculación, 28, 29, 213 Dore, Ronald,
 151 Douglas, Mary, 237 Dreyfus, Hubert, 186
 duda, 51, 78, 112, 113, 136, 226, 227
 Durkheim, Emile, 21, 131, 138, 174, 206,
 214
Primitive Classifications, 191
 sobre la sociología, 141, 143, 144, 184

Eagleton, Terry, *Ideology of the Aesthetic*,
 178 ecología, 10, 44, 45, 69-73, 100, 216,
 250,
 251 Eder, Klaus, 247, 248,
 251 efectos colaterales, 210,
 238
 globalización de los, 216, 218, 219
 elecciones y decisiones, 23, 24, 46, 47,
 97-99, 226, 227
 Eliot, T. S., 189
 emociones, o emocionalización de la de-
 mocracia, 135-137, 230, 231, 241-246
Encyclopaedia, 169 Enzensberger, Hans
 Magnus, 57 escepticismo, 111-114 espacio
 privilegiado, 104-106 especialización, 114-
 116
 flexible, 148 estado de
 bienestar, 20, 21
 e individualización, 27-31 estado,
 metamorfosis del, 56-60 estética
 Beck sobre la, 48-50
 ética y etnicidad, 173-178, 209, 210
 Giddens sobre la, 233-235 estructura
 estética, 137-208, 210 estructuralismo, 206-
 208 estructuras culturales, 206, 207, 253, 254
 estructura
 individuos y, 211-213
 interpretación de Giddens, 142, 189-191
 o agencia, 138, 139, 148-167
véase también estructuras de información y
 comunicación estudios culturales,
 147, 182, 183, 206, 207 «estudios de
 desarrollo», 225

ética situada, 191-194
 éticas del discurso, 202-204, 244, 245
 etnometodología, 145, 146, 204, 243
 Etzioni, A., 254
 evolucionismo, 124, 125, 139
 Ewald, F., 218
 existencialismo, 66, 67, 146
 experiencia, 201, 202
 frente a ciencia, 47-49
 expertos, 221-223
 definición, 109, 110
 la clase media en los sistemas expertos, 159, 160
 y guardianes, 107-111
 y verdad proposicional, 240, 241

fatalismo, 40, 41, 71, 88
 feminismo, 43, 44, 70, 134, 135, 180
 Fichte, Johann Gottlieb, 56, 211
 Fiske, J., 182
 Foucault, Michel, 109, 139, 141, 189, 203, 237, 252
 cura del yo, 203
 discursos, 145-147
 teoría del poder, 137, 138, 246
 Freud, Sigmund, 89, 90, 180, 181
 Fukuyama, Francis, 139, 228
 funcionalismo, 15, 32, 40-43
 en la antropología, 124, 125
 fundamentalismo, 128, 226, 227

Gadamer, Hans-Georg, 106, 111, 252
 Wahrheit und Methode, 185
 Galilei, Galileo, 25 í
 Ganssmann, H., 164
 género, como tradición, 134, 135
 genogramas, 94, 95, 98
 Giddens, Anthony, 75-136, 141, 187, 193, 194, 206
 Beck sobre, 28, 30, 209-214, 217, 235-255
 comparado con Bourdieu, 190-192
 Consequences of Modernity, 144, 147,
 210 Lash sobre, 235-255 *Modernity and Self-Identity*, 144, 147 política emancipatoria
 y política de la
 vida, 65, 66 réplicas y
 críticas, 220-235

The Transformation of Intimacy, 144, 147
 globalización, 10, 11, 29, 133, 223-225 de los
 efectos colaterales, 216 y democratización,
 229-231 y la evacuación de la tradición, 76,
 77,
 122-128 y tradicionalización reflexiva, 159,
 160 Gluckman, Max, 132 Goethe, Johann
 Wolfgang von, 91, 189 Gouldner, Alvin, 211
 grupos de interés, en tanto que diferenciados
 de las comunidades, 194-198 guardianes, 85,
 98, 110, 111, 114, 115, 240
 de la verdad, 84, 86, 87 en comparación con
 los expertos, 86, 107-111

Habermas, Jürgen, 33, 138, 211, 214, 236,
 251, 252 acción comunicativa, 147, 174,
 184,
 185, 186, 187, 251 *El discurso filosófico de
 la modernidad*,
 177 racionalidad comunicativa, 137, 185-
 187 *versus* Derrida, 255 hábitos, *habitus* 130,
 190-194, 245, 249 Halbwachs, Maurice, 84, 85,
 89 Hall, Stuart, 147, 181 Harvey, David, 237,
 250 Hebdige, Dick, 182, 183 hedonismo, 92
 Hegel, G. W. F., 60, 169, 171, 252 concepto de
Sittlichkeit, 178, 184, 185,
 188, 189 estética, 169, 170
 Heidegger, Martin, 183, 184, 252 *Ser y
 tiempo*, 183, 187, 188, 203 Held,
 David, 230
 hermenéutica, 87, 145, 180, 181, 191, 194,
 195, 204, 205, 207 cultura y límites de las
 instituciones,
 246-251 de la recuperación, 145, 146, 181,
 204 véase también reflexividad hermenéutica
versus cientificismo, 237-239

y reflexividad estética, 178-181
 Hitzler, Ronald, 30
 Hobbes, Thomas, 251
 Hobsbawm, Eric, 120
 horizonte semántico, 243, 247, 248
 Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilus-
 tración*, 139, 212

identidad, la tradición como medio de, 104-
 106, 122, 123
 Ilustración, ilustrado, 40, 76, 77, 78, 89,
 157, 176, 181, 211, 220, 251, 253
 incertidumbre, 21-27, 219
 «fabricada», 220
 indexicalidad, 243
 individualismo, 136, 179
 expresivo, 167, 168
 individualización, 21, 22, 77, 143, 210,
 218, 222-224 como forma social, 28-31
 definición, 27, 28
 diferentes contextos y formas de, 36 Lash
 sobre la, 140-143, 181-190 *versus*
 comunidad (Lash), 138, 204-208
 información y comunicación (estructuras de),
 138, 149-151, 206-208, 253 y clase obrera
 reflexiva, 159-167
 inseguridad, 145, 146
 ontológica, 104, 129, 145, 174-176
 interpretaciones situadas, o sistemas expertos,
 225-255
 intimidad, 122, 222-224, 241-243, 245
 Irigaray, Luce, 180

Jameson, Frederic, 171
 Jaspers, Karl, 216
 Jonas, Hans, 216
 Jungk, Robert, 216
 jurisdicción, informaiización de la, 46

Kant, Immanuel, 138, 177, 178, 192, 251
 Crítica de la razón práctica, 177 *Crítica
 de la razón pura*, 177 *Crítica del juicio*,
 177, 192, 251
 Kierkegaard, Søren, 66
 Kluge, Alexander, 170
 Koike, Kazuo, 150

!Kung San, insultos a la carne, 81-83, 86,
 104 Kwakiutl,
 127

Lacan, Jacques, 179, 180, 206
 Laing, R. D., 146 Lang, Fritz,
Metropolis, 180 Lasch, Christopher,
 65 Lash, Scott, 49, 137-208
 Beck sobre, 209-214, 217
 Giddens sobre, 224, 225, 234, 235
 réplicas y críticas, 235-255
 sobre Beck y Giddens, 174, 175
 lenguaje, 234, 235
 del ritual, 84-86 Lepenies, Wolf, *Die Drei
 Kulturen*, 251 Lévi-Strauss, Claude,
 125, 190, 193, 206 Levinas, Emmanuel,
 176, 178, 245 Locke, John, 251 Luhmann,
 Niklas, 41, 63, 211, 247
 El amor como pasión, 201
 teoría de los sistemas autopoieticos, 147, 148
 Lukes, Steven, 61n, 33, 62n, 34 Lutero,
 Martin, 91 Lyotard, Jean-François, 176
 Dérive à partir de Marx et Freud, 180
 Le Différend, 178

MacIntyre, AlÚstair, 158, 202, 204 Maffesoli,
Ethique aesthetique, 177, 178 Malinowski,
 Bronislaw, 104, 127 Mannheim, Karl, 200,
 206 Maquiavelo, Niccolo, 56 Marcus, GreU,
 193, 207
 Dead Elvis, 207 Marcuse, Herbert, 169,
 170 Marx, Karl, 79, 118, 142, 172, 180, 181,
 206, 232, 251
 sobre el capitalismo, 15, 77 marxismo, 27,
 137, 147, 237, 255 matrimonio, 30, 31 Mauss,
 Marcel, *Primitive Classifications*,
 191, 192 May, Rollo, 202 mediación,
 168, 169 memoria colectiva, 84-86, 240-
 242 Michels, Robert, 105

- Mies van der Rohe, Ludwig, 171 mimesis, la, y lo conceptual, 168-173 modernidad reflexiva, 211-212, 252, como teoría crítica, 137-148 modernidad científica, 252 compulsividad de la, 87-93 estética, 252 radicalización de la, 15 simple, 49, 50
- teoría de la reflexión de la, 211, 212 teoría de la reflexividad de la, 211, 212 *véase también* modernidad reflexiva vías a una nueva, 40-51 y tradición, 75, 76 modernismo y postmodernismo, 139,140 modernización reflexiva, 117,122,206,255 definición (Beck), 13-17 en comparación con la modernización simple, 139-141 en comparación con la reflexividad
- institucional, 221 significados del concepto, 209, 210 teoría de Beck, 13-73 tesis de *fofreisetzung*, 149-168 tesis elemental, 209, 210 modernización y contramodernización, 62-64 simple *versus* modernización reflexiva, 14,15,45-47 Montesquieu, Charles-Louis de Secondât, 13 moralidad
- contenido de las tradiciones, 83, 84, 86, 87 y el problema ecológico, 71-73
- mujeres, 122, 215, 216, 226, 233
- erosión de los roles masculino y femenino, 215 y el cambio en las pautas de reproducción, 103,226 y estructuras de información y comunicación, 165, 166,167 y matrimonio, 30, 31, 224 y poder, 133-135 y trabajo, 16, 30, 31,232
- multiculturalismo, 247 «museos vivientes», 130, 131
- .nacionalismo, 14, 62, 63, 143,179 y neotribalismo, 208 naciones estado, y capitalismo, 118-120 naturaleza, «reproductibilidad técnica de la», 43-45 complementaria a la tradición, 99-103 relación con la sociedad industrial moderna, 20, 21 sensibilidad hermenéutica hacia la, 249, 250 socialización, 101 y la crisis ecológica, 10,11 y riesgo, 77-79 NeckeLS., 198 negociación, 47
- por el estado, 57, 58 negociación colectiva, 155, 156 Nietzsche, Friedrich, 48, 76, 142, 179, 180, 193, 252
- «Über Lüge und Wahrheit», 168
- nihilismo, 49
- Occidente, 13, 14,21,52,53
- en comparación con la política de la Europa oriental, 34, 35
- individualización en, 36
- modernización, 14, 15 orden político, más allá *de* la derecha y la izquierda, 60-64 orden, riesgos y problemas del, 23-25 Orwell, George, 130, 131
- The Road to Wigan's Pier*, 130 otro, el, 103, 104, 124, 125, 135, 178-193, 223, 224
- Parsons, Talcott, 143, 155, 206 partidos políticos, como grupos de interés, 194-197
- Pearson, Karl, 175 pluralismo cultural, 133-135 poder, 42, 43,167,168 en Habermas, 186 tradición y, 132,133 *poètes maudits*, 189 política, ciencia, 38 política
- autoorganización de la, 56-60, 209 de la política, 52-57

- de vida y muerte, 64-68
- democratización en la, 227-231
- dirigida por normas y transformadora de normas, 53-55, Tabla 1
- naturaleza de la, 32-34
- reinención de la, 13-73
- y globalización, 11
- y subpolítica, 31-140 político, invención de lo, 50-73 Popper, Karl, 48, 111, 112 positivismo, 251
- postcorporativista, orden, 246, 247
- postestructuralismo, 235, 243, 253
- postmodernidad, 234, 252
- postmodernismo, 10, 234,248, 255
- de la resistencia, 171, 172
- y capitalismo desorganizado, 251-255
- y modernismo, 139,140
- y postmodernidad, 234 postradicional, sociedad, 75-136, 252 Prittitz, Voker von, 72 producción reflexiva, 150, 151, 153, 158
- progreso, 14, 28,219 Proust, Marcel, 176
- puritanismo, 91, 92
- Rabinow, Paul, 193
- racionalidad
- cambio en el planteamiento de la, 22-27
- experta, 67-73
- falta de, 50, 51
- reforma de la, 49-51
- véase también* racionalidad comunicativa; racionalidad instrumental racionalidad comunicativa (Habermas), 137,184-187 racionalidad instrumental, 22-26, 46, 217, 219 racismo, 14, 207, 208 redes, 64
- reflexión, en contraposición a reflexividad, 18-21, 49, 211, 214, 238, 239 reflexividad
- Bourdieu sobre la, 154-5
- cognitiva, 138, 179, 193, 203, 204, 212
- aspectos de la, 196-197, Tabla 1 *versus* estética, 167-178
- condiciones estructurales de la, 149-167
- definición de Lash, 143-145
- en contraposición a reflexión, 18-21, 49, 50,211-214,238,239 estética, 49, 139, 140, 167-17, 193, 194, 242, 243, 244,245
- aspectos de la, 196,197
- y crítica del juicio, 176-178, 192
- Giddens sobre la, 234, 235
- y hermenéutica, 179-182, 204, 205, 251-253 estructural, 143, 144,148 hermenéutica, 146, 204-207, 237, 238, 243, 244
- aspectos de la, 196,197, Tabla 1
- institucional, 117, 119, 128, 129, 13.0, 210, 223, 230, 234, 235, 236, 237 cultura y hermenéutica, 246-251 en comparación con la modernización reflexiva, 221
- responsabilidad, tradición y verdad, 238-241 y cambios extrainstitucionales, 254 y comunidad reflexiva, 238-241 y confianza activa, 223 producción reflexiva en Japón, 150-159 riesgo y confianza, 220-235 tipos de, 196, 197 y sus dobles, 137-208
- relación pura, 96, 135, 242-246 relaciones de producción en Alemania, 152-158 en el Reino Unido, 151-158 en Estados Unidos, 150-158 en Japón, 150-159 reliquias, 130, 131, 133
- repetición, 83, 88, 95 como neurosis, 85-97
- pulsión emocional hacia la, 92 reproducción, efectos de la tecnología sobre la, y destradicionalización, 103, 225, 226
- responsabilidad, 238-241 revolución, no revolución, 14-17, 43 Ricoeur, Paul, 180
- riesgo
- centralidad del, 10
- confianza y reflexividad, 220-235
- e incertidumbre, 21-27

- e inseguridad ontológica, 174-177 fases del, 78-80 sociedad del, 215 «residual», 18 autocrítica de la, 17-27 concepto de la, 18-20, 145 dinamismo y conflicto en la, 17 y ambivalencia, 46-48 y confianza activa, 222, 223 y dialéctica del aseguramiento, 24, 25, 217,218,239 y naturaleza, 101,102 *Risk Society* (Beck), resección de Bauman, 24 ritual, 131 ritualización de las relaciones sociales, 132 romanticismo, 189, 251 Rorty, Richard, 128, 176,178,179 Rushdie, Salman, 200 rutinización, 94, 98
- sabiduría, y conocimiento experto, 111-117 Sartre, Jean-Paul, 29 Scarf, Maggie, 94 Schiller, Johann Christoph Friedrich von, 189 Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, 189 Schmid, Thomas, 52 Schmitt, Carl, 60 Schoenberg, Arnold, 170 Schulze, Gerhard, 49, 201 Schutz, Alfred, 184, 245, 252 Schwengel, Hermann, 58, 247 seguridad, 20,21 semiosis, 172 sexualidad, 226 Sheldrake, Rupert, 102 Shils, Edward, 83 significado, 20 *véase también* horizonte semántico, significados compartidos significados compartidos, 178, 179, 181, 186-189,207,242-244 comunidad como, 194-202, 207 signos, economía de, 235, 253 Simmel, Georg, 21,141,143,176, 251, 252
- «extraño», 105,200 síntesis de códigos, 41, 48-51 sistemas abstractos, 123, Í29, 241-244 y relaciones de confianza problemáticas, 115-117 sistemas expertos, 206, 207, 210 Giddens sobre, 109, 110,187 impersonalidad de los, 241-243 o interpretación situada, 235-255 predominio de los, 217 y confianza activa, 223, 224, 244-246 y mediación de la reflexividad, 144-147 y relaciones íntimas, 201-203 *Sittlichkeit*, 178,179,184, 185,188, 202 socialismo, 61, 123 sociedad global, 123,124, 135-136 sociedad industrial autodisolución y autoamenaza de la, 209-219 destrucción creativa de la, 15,16 diferenciación, 40-45 obsolescencia de la, 18 sociedad moderna, modelo disciplinario, 109, 121 sociología, 40, 41,147, 205-207 presunciones de la sociología clásica, 213-216 y teoría cultural, 237-238 *zeitdiagnostische Soziologie*, 139-147 Sontag, Susan, 176 Streeck, Wolfgang, 155,156 subclase, nueva, en la reflexividad, 159-167 subculturas, 182-184 subjetividad de la comunidad a la, 181-190 política, 33-35 subpolítica, 27-40, 224, 229-231, 236 contrapuesta a la política, 38, 39, 54, 55, 56 desarrollo de la, 52, 58-60, 64 y pluralismo de valores, 247 y política, 31-40 sueños, 84, 85 teoría freudiana de Eros, 88, 89 surrealismo, 252
- Taylor, Charles, 158, 202, 204, 251 *Sources of the Self* 188

- tecnocracia, 69 tecnología, 80, 98,103,227 desarrollo y utilización de la, 43-45 teoría crítica, modernidad reflexiva como, 139-148 teoría cultural, 254, 255 y sociología, 237, 238 teoría de sistemas, 35, 40-42 teoría social, 255 Tónnies, Ferdinand, 141,142,180, 214 Touraine, Alain, 142 trabajo mujeres y, 122, 215, 216, 226, 233 transformación de los límites del, 15, 16, 30, 32 tradición, 133, 221, 223, 240, 241 adopción de la, 102,103 carácter emocional de la, 88-90 como contextual, 103-107 como medio de identidad, 104,105,122 complementaria a la naturaleza, 99-103 contenido moral de la, 86-88 definición de Giddens de la, 83-85 discurso y violencia, 133-136 en comparación con el conocimiento experto, 109,110,111 en la modernidad, 75, 76,117-122 evacuación de la, 76, 96, 97,122-128 «inventada» (Hobsbawm), 119,120 justificación discursiva, 128,133-135 rango cambiante de la, 9-11 y género, 135,136 y ritual, 81-88 tradicional, sociedad, 133,134 idea de Giddens de la, 82-84, 87

- tradicionalismo económico (Weber), 90-92 tradicionalización reflexiva, 157,158 trobriandeses, 128
- Urry, John, 253
- valores, conflictos de, 134 verdad formular, 84, 85, 99, 103,128,131-133, 240-242 hermenéutica, 242-244 proposicional, 240-242 vigilancia, 119, 120,121 violencia, 128,133,134,135 racial, 162,163 tradición y discurso, 133-136
- Weber, Max, 21, 22, 56, 60, 77, 118, 136, 141,193,251 *Economía y sociedad*, 250 *La ética protestante*, 89, 90, 92,122,232 sobre el papel del conocimiento experto, 107-112 Williams, William Carlos, 207 Willis, Paul, 163 Wilson, William, J., 161,166
- yo, 21, 202, 203, 211 y autonomía emocional, 96 y comunidad reflexiva, 194-208 y comunidad, 178-205 y comunitarismo, 202-204
- Zapf, W.,27n,12

- 616 Max Delbrück: **Mente y materia**
- 617 Juan C. García-Bermejo: **Aproximación, probabilidad y relaciones de confianza**
- 618 Frances Lannon: **Privilegio, persecución y profecía**
- 619 Carlos Castilla del Pino: **Teoría del personaje**
- 620 Shlomo Ben-Ami: **Los orígenes de la Segunda República: anatomía de una transición**
- 621 Antonio Regalado García: **El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger**
- 622 William L. Langer: **Enciclopedia de Historia Universal 4. Siglo XIX**
- 623 Barrington Moore, Jr.: **Autoridad y desigualdad bajo el capitalismo y el socialismo: EE.UU., URSS y China**
- 624 Pierre Vidal-Naquet: **Ensayos de historiografía**
- 625 Donald N. McCloskey: **La retórica de la economía**
- 626 Heinz Heimsoeth: **Los seis grandes temas de la metafísica occidental**
- 627 Angelo Panebianco: **Modelos de partido**
- 628 José Alcina Franch (compilación): **Indianismo e indigenismo**
- 629 Ricardo Gullón: **Direcciones del Modernismo**
- 630 Saim Sambursky: **El mundo físico de los griegos**
- 631 Lewis Pyenson: **El joven Einstein**
- 632 Jack Goody: **La lógica de la escritura y la organización de la sociedad**
- 633 Brian Vickers (compilación): **Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento**
- 634 Andrés Barrera González: **Casa, herencia y familia en la Cataluña rural**
- 635 Anthony Giddens, Jonathan Turner y otros: **La teoría social, hoy**
- 636 David Goodman: **Poder y penuria**
- 637 Roberth Hertz: **La muerte y la mano derecha**
- 638 Carolyn Boyd: **La política pretoriana en el reinado de Alfonso XI**
- 639 Manuel Santaella López: **Opinión pública e imagen política en Maquiavelo**
- 640 Pietro Redondi: **Galileo herético**
- 641 Stéphane Deligeorges, Ed.: **El mundo cuántico**
- 642 M. J. Piore y C. F. Sabel: **La segunda ruptura industrial**
- 643 I. Prigogine e I. Stengers: **Entre el tiempo y la eternidad**
- 644 William L. Langer: **Enciclopedia de Historia Universal 5. De la 1.ª a la 2.ª Guerra Mundial**
- 645 Enrique Ballester: **Estudios de mercado. Una introducción a la mercadotecnia**
- 646 Saim Sambursky: **El mundo físico a finales de la Antigüedad**
- 647 Klaus Offe: **Las contradicciones del Estado de Bienestar**
- 648 David Morgan: **Los mongoles**
- 649 Victor F. Weisskopf: **La física en el siglo XX**
- 650 Luis Vega Reñón: **La trama de la demostración**
- 651 John King Fairbank: **Historia de China. Siglos XIX y XX**
- 652 Emilio García Gómez: **Las jaronas romances de la serie árabe en su marco**
- 653 P. M. Harman: **Energía, fuerza y materia**
- 654 Manuel Rodríguez: **El descubrimiento del Marañón**
- 655 Anthony Sandford: **La mente del hombre**
- 656 Giordano Bruno: **Cabala del caballo Pegaso**
- 657 E. L. Jones: **El milagro europeo**
- 658 José Hierro S. Pescador: **Significado y verdad**
- 659 Georges Duby: **El amor en la Edad Media y otros ensayos**
- 661 J. S. Beil: **Lo decible y lo indecible en mecánica cuántica**
- 662 F. Tomás y Valiente y otros: **El sexo barroco y otras transgresiones premodernas**

- 663 H. Descartes: **El tratado del hombre**
- 664 Peter Burke: **La cultura popular en la Edad Moderna**
- 665 Pedro Trinidad Fernández: **La defensa de la sociedad**
- 666 Michael Mann: **Las fuentes del poder social**
- 667 Brian McGuinness: **Wittgenstein**
- 668 Jean-Pierre Luminet: **Agujeros negros**
- 669 W. Graham Richards: **Los problemas de la química**
- 670 Ludwig Wittgenstein: **Diarios secretos**
- 671 Charles Tilly: **Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes**
- 672 P. Adriano de las Cortes (S.I.): **Viaje de la China**. Edición de Beatriz Monzó
- 673 Paul Martin y Patrick Bateson: **Medición del comportamiento**
- 674 Otto Brunner: **Estructura interna de Occidente**
- 675 Juan Gil: **Hidalgos y samurais**
- 676 Richard Gillespie: **Historia del Partido Socialista Obrero Español**
- 677 James W. Friedman: **Teoría de Juegos con aplicaciones a la economía**
- 678 Fernand Braudel: **Escritos sobre la Historia**
- 679 Thomas F. Glick: **Cristianos y musulmanes**
- 680 René Descartes: **El Mundo o el Tratado de la Luz**
- 681 Pedro Fraile: **Industrialización y grupos de presión**
- 682 Jean Levi: **Los funcionarios diarios**
- 683 Leandro Prados y Vera Zamagni (eds.): **El desarrollo económico en la Europa del Sur**
- 684 Michael Friedman: **Fundamentos de las teorías del espacio-tiempo**
- 685 Gerolamo Cardano: **Mi vida**
- 686 Francisco Sánchez-Blanco: **Europa y el pensamiento español del siglo**
- 687 Jagdish Bhagwati: **El proteccionismo**
- 688 Cari Schmitt: **El concepto de lo político**
- 689 Salomon Bochner: **El papel de la matemática en el desarrollo de la ciencia**
- 690 Hao Wang: **Reflexiones sobre Kurt Gödel**
- 691 David Held: **Modelos de democracia**
- 692 Enrique Ballester: **Métodos evaluativos de auditoría**
- 693 Martin Kitchen: **El período de entre-guerras en Europa**
- 694 Marwin Harris y Eric B. Ross: **Muerte, sexo y fecundidad**
- 695 Dietrich Gerhard: **La vieja Europa**
- 696 Violeta Demonte: **Detrás de la palabra**
- 697 Gabriele Lolli: **La máquina y las de mostraciones**
- 698 C. Ufises Moulines: **Pluralidad y recursion. Estudios epistemológicos**
- 699 Rüdiger Safranski: **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**
- 700 Johannes Kepler: **El secreto del universo**
- 701 Miquei Siguan: **España plurilingüe**
- 702 El silencio: **Compilación de Carlos Castilla del Pino**
- 703 Pierre Thuillier: **Las pasiones del conocimiento**
- 704 Ricardo García Cárcel: **La leyenda negra**
- 705 Miguef Ángel Escotet: **Aprender para el futuro**
- 706 Martin Heidegger: **La fenomenología del espíritu de Hegel**
- 707 Clara Eugenia Núñez: **La fuente de la riqueza**
- 708 Fernando Ainsa: **Historia, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares**
- 709 John Keane: **Democracia y sociedad civil**
- 710 A. Lafuente y J. Sala Catata: **Ciencia colonial en América**
- 711 Gerold Ambrosius y William H. Hubbard: **Historia social y económica de Europa en el siglo xx**
- 712 Jean Delumeau: **La confesión y el perdón**
- 713 Claus Offe: **La sociedad del trabajo**
- 714 Alejandro R. Garcíadiego Dantán: **Bertrand Russell y los orígenes de las «paradojas» de la teoría de conjuntos**
- 715 Morris Kline: **El pensamiento matemático de la antigüedad a nuestros días, I**
- 716 Pedro Miguel González Urbaneja: **Las raíces del cálculo infinitesimal en el siglo xvii**
- 717 Alfonso Botti: **Cielo y dinero**
- 718 Teresa Carnero Arbat (Edición): **Modernización, desarrollo político y cambio social**
- 719 Jacob A. Frenkel y Assaf Razín: **La política fiscal y la economía mundial**
- 720 M.ª Luisa Sánchez-Mejía: **Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario**
- 721 Charles Tilly: **Coerción, capital y los estados europeos, 990-1990**
- 722 Vicent Llobart: **Campomanes, economista y político de Carlos III**
- 723 N. G. L. Hammond: **Alejandro Magno**
- 724 Morris Kline: **El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días, II**
- 725 Thomas F. Glick: **Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval**
- 726 E. J. Aitón: **Leibniz. Una biografía**
- 727 Heinz Duchhardt: **La época del absolutismo**
- 728 Lawrence M. Krauss: **La quinta esencia**
- 729 Morris Kline: **El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días, III**
- 730 Heiko A. Oberman: **Lutero**
- 731 Hugo Ott: **Martin Heidegger**
- 732 Heinrich Lutz: **Reforma y contrarreforma**
- 733 Jorge Benedicto, Fernando Reinares y otros: **Las transformaciones de lo político**
- 734 Pablo Fernández Albaladejo: **Fragmentos de monarquía**
- 735 S. Bowles, D. M. Gordon y T. E. Weisskopf: **Tras la economía del despilfarro**
- 736 Stephen Jay Gould: **La flecha del tiempo**
- 737 Serge Lang: **El placer estético de las matemáticas**
- 738 Malcolm S. Longair: **Los orígenes del universo**
- 739 Erwing Schrödinger: **La estructura del espacio-tiempo**
- 740 Valentin Nikólaievich Voloshinov: **El marxismo y la filosofía del lenguaje**
- 741 Margaret L. King: **Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio**
- 742 Robert W. Smith: **El universo en expansión**
- 743 Thomas Crump: **La antropología de los números**
- 744 Carlos Castilla del Pino (Dirección): **La obscenidad**
- 745 Leandro Prados de la Escosura y Samuel Amaral (Editores): **La Independencia americana: consecuencias económicas**
- 746 William R. Shea: **La magia de los números y el movimiento**
- 747 Julian Pitt-River y J. G. Peristiany (Editores): **Honor y gracia**
- 748 Joel Mockyr: **La palanca de la riqueza**

- 749 Anthony de Jasay: **El Estado**
- 750 Niklas Luhmann: **Teoría política en el estado de bienestar**
- 751 Santiago Muñoz Machado: **La Unión Europea y las mutaciones del Estado**
- 752 David Ruelle: **Azar y caos**
- 753 Jesús Mosterín: **Filosofía de la cultura**
- 754 Francisco Rico: **El sueño del humanismo**
- 755 Roger Chartier: **Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna**
- 756 Stephen W. Hawking y Roger Penrose: **Cuestiones cuánticas y cosmológicas**
- 757 Juan Gif: **En demanda del Gran Kan**
- 758 Clara Eugenia Núñez y Gabriel Tortella (Editores): **La maldición divina. Ignorancia y atraso económico en perspectiva histórica**
- 759 Giordano Bruno: **Del infinito: el universo y los mundos**
- 760 Anthony Giddens: **Consecuencias de la modernidad**
- 761 Helena Béjar: **La cultura del yo**
- 762 Larry Laudan: **La ciencia y el relativismo**
- 763 Rita Levi-Montalcini: **NGC. Hacia una nueva frontera de la neurobiología**
- 764 Pedro Schwartz, Carlos Rodríguez Braun y Fernando Méndez Irisate (eds.): **Encuentro con Karl Popper**
- 765 Peter Burke: **Formas de hacer historia**
- 766 Luis Garrido Medina y Enrique Gil Calvo (éd.): **Estrategias familiares**
- 767 Lorena Prêta (compilación): **Imágenes y metáforas de la ciencia**
- 768 N. G. Wilson: **Filólogos bizantinos**
- 769 Francesco Benigno: **La sombra del Rey**
- 770 Wolfgang Merkel (edición): **Entre la modernidad y el postmaterialismo. La socialdemocracia europea a finales del siglo xx**
- 771 Geoffrey Cantor, David Gooding y Frank A. J. L. James: **Faraday**
- 772 Jonathan Lear: **Aristóteles**
- 773 Gonzalo Bravo: **Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica**
- 774 Giovanni Sartori y Leonardo Moruno (eds.): **La comparación en las Ciencias Sociales**
- 775 Furio Díaz: **Europa: de la ilustración a la revolución**
- 776 Carlos Castilla del Pino (compilación): **La envidia**
- 777 Edmund Husserl: **Problemas fundamentales de la fenomenología**
- 778 Nigel Townson: **El republicanismo en España (1830-1977)**
- 779 Franco Selleri: **Física sin dogma**
- 780 Derek Bickerton: **Lenguaje y especies**
- 781 Andrés de Blas Guerrero: **Nacionalismos y naciones en Europa**
- 78-2 Elías Díaz: **Los viejos maestros**
- 783 Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco: **Formas modernas de religión**
- 784 Grégoire Nicolis y Uva Prigogine: **La estructura de lo complejo**
- 785 Adelina Sarrión Mora: **Sexualidad y confesión**
- 786 Klaus von Beyme: **Teoría política del siglo xx**
- 787 Cyril Barrett: **Ética y creencia religiosa en Wittgenstein**
- 788 Mijaíl Bajtin (Pavel N. Medvedev): **El método formal en los estudios literarios**
- 789 Eduardo Primo Yúfera: **Introducción a la investigación científica y tecnológica**
- 790 Roberto L. Blanco Valdés: **Ef valor de la Constitución**
- 791 Antonio Fontán, Jerzy Axer (eds.): **Es paños y polacos en la Corte de Carlos V**
- 792 Jordi Nadal y Jordi Catalán (eds.): **La cara oculta de la industrialización española**
- 793 Martin Heidegger: **Caminos de bosque**
- 794 Ernst Nolte: **Nietzsche y el nietzscheanismo**
- 795 Chris Cook y John Stevenson: **Guía de historia contemporánea de Europa**
- 796 Ricardo Gullón: **La novela española contemporánea**
- 797 Lawrence Sklar: **Filosofía de la física**
- 798 José Martínez Millán (dir.): **La corte de Felipe II**
- 799 Eduardo García de Enterría: **La lengua de los derechos**
- 800 Asa Briggs: **Historia social de Inglaterra**
- 801 Leo Howe y Alan Wain (eds.): **Predecir el futuro**
- 802 Juan Pan-Montojo: **La bodega del mundo**
- 803 Friedrich Schlegel: **Poesía y filosofía**
- 804 Jacques Vallín: **La población mundial**
- 805 Raymond Trousson: **Jean Jacques Rousseau**
- 806 Blanca Sánchez Alonso: **Las causas de la emigración española 1880-1930**
- 807 Bruce Mazlish: **La cuarta discontinuidad. La coevolución de hombres y máquinas**
- 808 Ursula Pía Jauch: **Filosofía de damas y moral masculina**
- 809 John Tyler Bonner: **Ciclos vitales. Confesiones de un biólogo evolutivo**
- 810 Andreas Hillgruber: **La Segunda Guerra Mundial**
- 811 J. A. Gonzalo, J. L. Sánchez y M. A. Alario: **Cosmología astrofísica**
- 812 Klaus von Beyme: **La clase política en el Estado de partidos**
- 813 Bruno Latour y Steve Woolgar: **La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos**
- 814 Brian P. Levack: **La caza de brujas en la Europa moderna**
- 815 Guglielmo Cavado: **Libros, editores y público en el Mundo Antiguo**
- 816 Luíz Carlos Bresser Pereira, José María Maravall y Adam Przeworski: **Las reformas económicas en las nuevas democracias**
- 817 Marjorie Grice-Hutchinson: **Ensayo sobre el pensamiento económico en España**
- 818 Jacques Vallín: **La demografía**
- 819 José Ramón Recalde: **Crisis y descomposición de la política**
- 820 Gonzalo Anes: **La ley agraria**
- 821 Manuel Fernández Álvarez: **Poder y sociedad en la España del Quinientos**
- 822 Sixto Ríos: **Modetización**
- 823 María Américo: **Satisfacción residencial**
- 824 F. Mora (Ed.): **El problema cerebromente**
- 826 Francisco Rodríguez Adrados: **Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua**
- 827 W. G. Rees: **La física en 200 problemas**
- 828 Ernst Gellner: **Encuentros con el nacionalismo**
- 829 Antonio Vela: **El gas como alternativa energética**
- 830 Juan Gil: **La India y el Catay**
- 831 Richard Gilliespie, Fernando Rodrigo y Jonathan Story: **Las relaciones exteriores de la España democrática**
- 832 Peter J. Bowler: **Charles Darwin**
- 833 Carlos Castilla del Pino: **La extravagancia**
- 834 Paolo Perulli: **Atlas metropolitano**
- 835 Peter Temin: **Lecciones de la Gran Depresión**
- 836 María Victoria Gordillo: **Orientación y comunidad**
- 837 Hubert Reeves: **Últimas noticias del cosmos**
- 838 Concepción de Castro: **Campomanes**
- 839 Miquel Síguan: **La Europa de las lenguas**
- 840 Frank J. Tipler: **La física de la inmortalidad**
- 841 Lynn Margulis y Lorraine Olenzinski (Eds.): **Evolución ambiental**
- 842 F. Jaque Rechea y J. García Solé: **La luz: el ayer, el hoy, el mañana**
- 843 Walter Benjamin: **Escritos autobiográficos**
- 844 Jack Copeland: **Inteligencia artificial**
- 845 J. Ancet, A. Ferrari, R. Rossi, A. Sánchez Robayna, G. Agámbeu, J. Jiménez y E. Lledó: **En torno a la obra de José Ángel Valente**
- 846 Carl A. Meier: **Wolfgang Pauli y Carl G. Jung. Un intercambio epistolar, 1932-1958**
- 847 Donald Cardwell: **Historia de la tecnología**
- 848 Roald Z. Sagdeev: **Aventuras y desventuras de un científico soviético**
- 849 Elliot Sober: **Filosofía de la biología**
- 850 David Ringrose: **España 1700-1900: el mito del fracaso**
- 851 Aurora Egido: **La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián**

- 852 Salvador Giner y Ricardo Scartezzini (Eds.): **Universalidad y diferencia**
- 853 Mary Douglas: **Cómo piensan las Instituciones**
- 854 Michael Walzer: **Moralidad en el ámbito local e internacional**
- 855 Guillermo Lorenzo y Víctor Manuel Longa: **Introducción a la sintaxis generativa**
- 856 Franco Crespi: **Aprender a existir**
- 857 Josep Padro: **Historia del Egipto faraónico**
- 858 F. W. J. Schelling: **Escritos sobre filosofía de la naturaleza**
- 859 Alicia Alted, Ángeles Egido y María Fernanda Mancebo (Eds.): **Manuel Azaña: pensamiento y acción**
- 860 Caries Boix: **Partidos políticos, crecimiento e igualdad**
- 861 Antonio José Duran: **Historia con personajes, de los conceptos del cálculo**
- 862 Javier Tusell y Alvaro Soto (Eds.): **Historia de la transición 1975-1986**
- 863 Agustín Guimerá (Ed.): **El reformismo borbónico**
- 864 David S. Reher: **La familia en España, pasado y presente**
- 865 Aristóteles: **Los meteorológicos**
- 866 Harold Raley: **Julián Marías: una filosofía desde dentro**
- 867 Francisco Javier Peñas: **Ocidentalización, fin de la Guerra Fría y relaciones internacionales**
- 868 Roland Oliver y Anthony Atmore: **África desde 1800**
- 869 H. G. W. F. Hegel: **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**
- 870 Thomas A. Szlezák: **Leer a Platón**
- 871 Marie-Claude Gerbet: **Las noblezas españolas en la Edad Media**
- 872 Georges-Louis Leclerc Buffon: **Las épocas de la naturaleza**
- 873 Francisco Rodríguez Adrados: **Democracia y literatura en la Antigua Grecia**
- 874 Francisco Veiga, Enrique U. da Cal y Ángel Duarte: **La paz simulada, 1941-1991**
- 875 Wolfgang Balzer: **Teorías empíricas**
- 876 James Simpson: **La agricultura española (1765-1965). La larga siesta**
- 877 Sydney Tarrow: **El poder en movimiento**
- 878 Jacques Lombard: **Introducción a la etnología.**
- 879 Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash: **Modernización reflexiva**
- 880 Santiago M. López García, Jesús M. Valdivieso (eds.): **¿Que inventen ellos?**
- 881 Michael Mann: **Las fuentes del poder social, II**
- 882 Rafael Cruz, Manuel Pérez Ledesma (eds.): **Cultura y movilización en la España contemporánea**
- 883 Susana Aguilar Fernández: **El reto del medio ambiente**



06-04-06
11/9 17