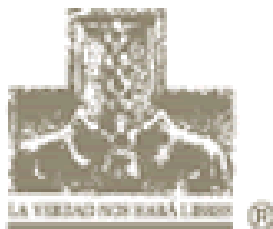


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



**“IDENTIDAD COMO REFLEXIVIDAD. APROXIMACIONES A
LA IDENTIDAD EN LA MODERNIDAD TARDÍA DESDE
ANTHONY GIDDENS”**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN SOCIOLOGÍA.

P r e s e n t a

PABLO GAITÁN ROSSI

Dr. Juan Pablo Vázquez
Director

Dra. Silvia Bolos Jacob
Lectora

Dr. Jorge Lionel Galindo Monteagudo
Lector

Índice

Introducción	5
Justificación	7
Objetivos	8
Puntualizaciones y límites	14
I. Modernidad y Reflexividad	18
1. Ilustración	18
1.1. Pensar calculador, pensar reflexivo	19
1.2. La caída de los ídolos	22
1.3. Reflexión sobre el presente	25
2. En busca de la Modernidad	27
2.1. Actitud moderna	27
2.2. El presente como problema	28
2.3. Subjetividad	29
2.4. Iluminar la Ilustración	31
2.5. Aporías de la Modernidad	33
3. Posmodernidad	36
3.1. Crisis de legitimidad	36
3.2. Intersubjetividad	39
3.3. Diferenciación funcional, observación de segundo orden y contingencia	40
3.4. Otra racionalidad	42
4. Modernización reflexiva	44
4.1. Autodestrucción creativa	44
4.2. Instituciones de la Modernidad	46
4.3. Modernidad como Juggernaut	47
<i>Excursus</i>	
Dualidad de estructura: estructuración	49
Reflexividad, saber mutuo y sentido común	51
Reflexividad, consciencia práctica y consciencia discursiva	52
Reflexividad y dualidad de estructura	54
II. Diagnósticos de la Modernidad y su vínculo con la Identidad	57
Reacciones ante el anuncio de la Posmodernidad	58
1. Sociedad Postradicional	60
1.1. Modernidad discontinua y multidimensional	61
1.2. Radicalización y mundialización de la Modernidad	63

1.3. Desanclaje e integridad del Yo	65
1.4. Sistemas abstractos	68
1.5. Cálculo de riesgo, contingencia y fiabilidad	69
1.6. Reanclaje	70
1.7. Identidad reflexiva	71
2. La ambivalencia de la Modernidad	73
2.1. El extraño	74
2.2. Privatización de la extrañeidad	75
2.3. Vivir con la consciencia de la contingencia y con los otros	77
2.4. Modernidad líquida: identidad líquida	78
3. Sociedad del Riesgo	80
3.1. La Individualización	82
3.2. Modernidad simple y Modernidad reflexiva	84
3.3. La propia vida	85
4. ¿Cuál Modernidad reflexiva?	88
4.1. La Modernidad reflexiva según Bauman	89
4.2. La Modernidad reflexiva según Beck	90
4.3. La Modernidad reflexiva según Giddens	92
III. Riesgo, confianza e identidad	95
1. Riesgo	96
1.1. Racionalidad orientada al futuro	96
1.2. La realidad del riesgo	97
1.3. Inseguridad fabricada	99
1.4. Riesgo/ Peligro	100
1.5. Escenificación de la realidad del riesgo	104
1.6. Desaparición de la confianza	105
2. Riesgo y fiabilidad	107
2.1. Fiabilidad móvil y permanente	109
2.2. La experiencia de seguridad	113
3. Confianza	115
3.1. Reducción de complejidad	116
3.2. Familiaridad y confianza	117
3.3. Familiaridad/confianza básica y confianza/fiabilidad	120
3.4. Confianza básica/ angustia existencial	123
4. Confianza e Identidad	125
4.1. Efecto amortiguador	127
4.2. Mecanismos de omnipotencia	129
4.3. Miedo y angustia	131

IV. Reflexividad, Identidad y proyecto de vida	133
1. Propio- ser, Identidad y Reflexividad	134
1.1. La historia en fragmentos	134
1.2. Identidad como proyecto reflexivo	137
1.3. Propio- ser	139
1.4. Identidad del Yo	141
2. Identidad narrativa	144
2.1. Integrar lo múltiple	144
2.2. Concordancia discordante	145
2.3. Unidad narrativa de la vida	146
2.4. Relato reflexivo en coautoría	148
2.5. Identidad del sí mismo	151
3. Proyecto de vida	153
3.1. Soluciones imaginarias	153
3.2. Trayectoria autorreferencial	154
3.3. El futuro abierto	158
Conclusiones	161
Bibliografía	166

Introducción

La identidad es un tema central y recurrente en sociología, a menudo no explicitado, pero aún así presente desde las teorías clásicas. Ya sea en las formas de cohesión *comunitaria* o *societaria* de Weber (2005: 33), en el *Nosotros* de Elias (2000) o en el *Yo* y el *Mi* que integran el *self* de Mead (1973: 201), la identidad ha constituido una preocupación importante para la teoría social que busca comprender al Hombre moderno. A pesar de que el término *Identidad* tiene una larga historia - derivado del latín *ídem*, implicando la mismidad y la continuidad de la persona- no se utilizó con frecuencia hasta el siglo XX, cuando comenzó a ser considerado un *problema* y por tanto objeto de investigación social (Scott y Marshall, 2005: 287). Tomando en cuenta sólo a partir del siglo anterior, se puede considerar que las dos ramas de teoría social que han abordado en mayor medida el *problema* han sido el Psicoanálisis y la Sociología.

El primero podría rastrearse hasta el mismo Freud quien mediante el concepto de *identificación* con las figuras primarias busca entender cómo se constituye un infante en sujeto.

El psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona [...] Es fácil expresar en una fórmula el distingo entre una identificación de este tipo con el padre y una elección de objeto que recaiga sobre él. En el primer caso el padre es lo que uno querría *ser*; en el segundo, lo que uno querría *tener*. La diferencia depende, entonces, de que la ligazón recaiga en el sujeto o en el objeto del yo. [...] Sólo se discierne que la identificación aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro, tomado como modelo. (Freud, 1999:99- 100).

Con todo y el incalculable valor de los aportes de Freud para empezar a delinear la identidad como la primera ligazón que permite configurar el propio yo como el del otro, en la siguiente tesis sólo se toma la segunda rama como plataforma; manteniendo siempre en mente al psicoanálisis, aunque, desafortunadamente, no profundizando en sus posiciones.

La sociología, a diferencia del psicoanálisis, por lo general ha centrado su atención, más que en el yo, en las estructuras sociales y la manera en que regulan al agente, por lo que el interés no siempre ha sido el sujeto, sino la manera en que entiende los grupos a los que está adscrito, es decir, cómo se hace consciente, entre otros, de la raza, el género, la clase social e incluso la nacionalidad (Scott y Marshall, 2005: 287).

La llamada escuela postestructuralista -y muy en especial Foucault- partiendo de Saussure, también ha teorizado de manera importante sobre la subjetivación del agente a través de los diversos discursos de la modernidad y, si bien es difícil categorizar a estos autores simplemente como pertenecientes a una tradición sociológica, sobretodo cuando muchos de ellos son filósofos, también suelen acentuar la estructura sobre el agente.

La identidad es un concepto complejo y huidizo que se resiste a ser definido con precisión debido a la diversidad de ángulos desde los que se aborda. El resultado, de acuerdo a Scott y Marshall, es que no hay un concepto claro de identidad en la sociología moderna; se usa amplia y vagamente en referencia al propio sentido de sí mismo, a las propias ideas o sentimientos sobre uno, como en el caso de identidad de género o identidad de clase; o algunas veces se asume que la identidad viene de las expectativas asociadas a los roles ocupados y después internalizados en los procesos de socialización (2005: 289). En suma, la identidad se ha convertido en un concepto que recientemente se utiliza con mayor frecuencia y al cual se le atribuye un enorme poder e importancia (como Castells, 2007) y, sin embargo, no se termina por delimitar ni por explicar el interés que crecientemente suscita.

Justificación

La tesis que aquí se presenta busca plantear la identidad desde otra perspectiva. Partiendo de la teoría social de Anthony Giddens, se pretende situar la identidad como un problema eminentemente moderno (1990) que para entenderse adecuadamente debe evitar la reificación del agente y de las estructuras como entidades separadas y, en su lugar, considerarlos en un proceso de estructuración continua (2006).

Pensar la identidad como un *problema* moderno supone, en primer lugar, entrar al debate sobre el estado actual y las consecuencias de la modernidad. Giddens observa que se vive una modernidad mundializada cuyos principios fundantes, más que desaparecer para configurar una supuesta posmodernidad, se están radicalizando de tal suerte que van alterando las estructuras de la modernidad temprana. El principio moderno –radicalizado– que Giddens acertadamente utiliza para describir la modernidad tardía y con ello a la identidad es el de reflexividad.

Enfocar la identidad como la historia personal contada por el propio individuo permite integrar las estructuras de la modernidad con el yo del agente y a la vez implica asumir la identidad como *una* y no múltiples: ya no más identidad de clase o de género, sino todos los grupos de adscripción entretejidos en una biografía a la que sólo se le puede dar coherencia y continuidad reflexivamente.

La tesis que se propone a continuación parte del diagnóstico de la Modernidad de Giddens, en particular cuando afirma que prevalece una desorientación generalizada. El problema se monta en la inquietud sobre la manera en que el individuo explica su accionar, reflexivamente, en un mundo que lo desorienta. Siguiendo a Giddens, esa justificación, la historia de la propia vida, su identidad, para mantener la sensación de mismidad y continuidad (y así establecer rutinas) necesita de una base de confianza en la estabilidad del mundo: una seguridad ontológica. Sin embargo, el agente moderno,

desarraigado, mediante toda la información que tiene a su alcance, reflexivamente, se da cuenta de que el mundo no es estable, sino incalculable en la mayoría de los casos, contingente, lo que le genera -en términos de Giddens- ansiedad existencial.

La tesis también pretende problematizar esta relación dialéctica: la coexistencia ambivalente entre seguridad ontológica y ansiedad existencial (Giddens, 1990:132). Si se asume que las consecuencias de la modernidad se radicalizan, se estaría con ello asumiendo una intensificación de la reflexividad, lo cual ¿disminuye la seguridad ontológica y aumenta la ansiedad existencial?, ¿se torna en una reflexividad angustiante, donde el presente es desconcertante y el futuro se observa con temor? Y esto ¿qué implicaciones y consecuencias tiene en la construcción de la Identidad?

La relevancia de esta coexistencia ambivalente está en que, siguiendo un proceso de estructuración, la manera en que el individuo construya su identidad –individualizadamente, de manera autorreferencial y orientada al futuro en un cálculo de riesgo dentro de un entorno creado-, mientras está determinado por las instituciones sociales, simultáneamente las modela y altera con estas características.

A partir de lo anterior, la pregunta a la cual este trabajo intenta dar respuesta es: ¿cuál es la relación entre reflexividad e identidad en una modernidad radicalizada?

Objetivos

Giddens aquí es considerado el guía más adecuado para observar la identidad como problema moderno precisamente porque la liga de manera estrecha con la reflexividad y permite plantear la tesis que más adelante se desarrollará. La idea (o hipótesis) que se pretende demostrar en los siguientes capítulos es que sólo mediante la reflexividad moderna la identidad puede formularse y así convertirse

en problema para el individuo; la reflexividad moderna entendida como una observación de segundo grado de sí mismo que le permite contar su propia historia y así cambiar: el agente que se observa actuar como condición de posibilidad para relatar la autobiografía.

La tesis aquí expuesta consiste en (a) una revisión teórica de corte analítico sobre el concepto de Identidad Reflexiva utilizado por Anthony Giddens -en particular en sus libros *Las Consecuencias de la Modernidad* y *Modernidad e Identidad del Yo-*; (b) una comparación posterior con algunos autores asociados al término de Modernidad Reflexiva, como Ulrich Beck y Zygmunt Bauman; (c) para finalmente resaltar, con ayuda de autores como Habermas, Luhmann y Ricoeur, la importancia y utilidad de este concepto en la actualidad.

A lo largo del siguiente trabajo se clarificará lo que entienden dichos autores por *Identidad*, con sus diferencias, semejanzas y las implicaciones de sus planteamientos; se pretende relacionar la modernidad tardía con la identidad de los individuos, es decir, entender cómo ha cambiado la manera de tener o adquirir una identidad dentro del contexto de la modernidad reflexiva. Al unificar, por contraste, las posturas de los autores anteriores con las de sus detractores, se buscará adoptar y justificar una postura crítica frente a la intensificación de las consecuencias de la modernidad, la modernidad reflexiva y la identidad como proyecto reflejo del Yo. Se intentará delinear un conjunto de herramientas conceptuales para facilitar el entendimiento del mundo social contemporáneo, en relación con la Identidad, al menos como lo interpretan los autores de la modernidad reflexiva antes mencionados.

Para probar la hipótesis propuesta y cumplir con los objetivos planteados se han subdividido en aras de aumentar la comprensión de las conclusiones; por ello, el capitulado se estructura de la siguiente manera:

1- El primer capítulo tiene como objetivo central mostrar que la reflexividad es una de las principales características de la modernidad desde su origen. A vuelo de pájaro se muestran los principios básicos que conformaron la Ilustración y que, de acuerdo al argumento de Giddens, ahora se radicalizan; entre ellos se destaca la trayectoria moderna de la reflexividad, explicada como las múltiples maneras en que la modernidad se observa a sí misma y así puede criticar sus fundamentos y sus productos. Con esta introducción también se quiere apoyar la posición de Beck y Giddens en cuanto a que los rasgos con los que se suele describir la *Posmodernidad*, en realidad ya se encuentran en germen desde el proyecto ilustrado.

En ese breve recorrido también se busca plantear algunas de las aporías a las cuales se enfrentaron ciertos teóricos clásicos -como Adorno y Horkheimer (2006)- y que han abierto debates contemporáneos en torno a la posibilidad de una racionalidad moderna que no se reduzca a lo instrumental: se plantea cómo es posible pensar de *otra* manera. Al recuperar las reacciones que han generado, se mapea el entorno teórico que circunda a Giddens al mencionar las posturas más relevantes con las que dialoga (Habermas (1998), Luhmann (1996) y Lyotard (2006)) y señalar algunas conclusiones que determinan la manera de comprender la identidad moderna.

El contraste deberá ayudar a discernir la postura de la *modernidad reflexiva* que esquemáticamente conjunta a Giddens, Beck y Bauman. Con ello se justifica la decisión de acotar el análisis de la identidad moderna a estos autores en tanto que enfatizan el vínculo directo y determinante entre las instituciones de la modernidad y el yo del agente en un proceso de estructuración.

En la medida en que esta última idea se considera esencial para comprender la identidad como reflexividad, se añadió un *excursus* donde se explica la teorización de Giddens en la *Constitución de la Sociedad* sobre la dualidad de estructura con el fin de resaltar la relación entre la reflexividad y

algunos conceptos básicos para conformar la identidad, como la consciencia práctica, la consciencia discursiva y la seguridad ontológica.

2- El segundo capítulo tiene el fin de definir y contrastar los argumentos centrales de la modernidad reflexiva según la entienden desde distintas posiciones: Giddens en cuanto modernidad postradicional que parte de una separación de tiempo y espacio que desancla a los individuos de su lugar de origen y detona la reflexividad en cuanto se centra en el yo; Bauman como modernidad ambivalente que deja de ser sólida para volverse líquida, donde predomina la *privatización de la extrañeidad* y la fragmentación identitaria les genera a los agentes un monto considerable de angustia; y Beck, quien propone el paso de una modernidad simple, industrial, a una reflexiva que se constituye como sociedad de riesgo con agentes individualizados que buscan hacerse una vida propia y automodelada.

Por otra parte, se resaltan las divergencias entre ellos en tres puntos fundamentales para la constitución de la identidad: las consecuencias de la reflexividad radicalizada tanto para la modernidad como para los agentes; la posibilidad de reanclaje de los actores y la manera en que se conseguiría o se intentaría conseguir; y si las rutinas de la modernidad temprana que organizaron la vida de los agentes se han destruido o siguen constituyendo para la identidad un factor estructurante esencial.

El capítulo concluye que los diagnósticos sobre la modernidad de los tres autores son complementarios para apuntalar la tesis de la reflexividad de la modernidad y la centralidad del yo en la época actual; sin embargo, se argumenta que las consecuencias de sus diferentes análisis tienen el peso suficiente para no poder considerarlos dentro de una misma “escuela” de modernidad reflexiva. A la vez, se explican los motivos por los cuales Giddens propone el abordaje más completo para conceptualizar la identidad y entender sus múltiples facetas: una identidad simultáneamente frágil y robusta.

3- El tercer capítulo despliega un debate entre Beck, Luhmann y Giddens en cuanto al riesgo como racionalidad y la confianza como amortiguador de la ansiedad que genera la ignorancia en un intento por reducir complejidad para ligarlas con los elementos básicos que permiten formar una identidad.

Se plantea el riesgo como la forma paradigmática de la racionalidad moderna: obligadamente orientada al futuro para obtener fines específicos. Se analiza la *realidad* (e imposibilidad) del futuro percibido y sus efectos en el presente para mostrar la importancia de la definición de la realidad como definición presente de riesgos y la importancia de la discusión sobre las distinciones más adecuadas para observarlo, ya sea como de riesgo/peligro (Luhmann) o riesgo/catástrofe (Beck).

Posteriormente se pretende refutar la conclusión, tanto de Luhmann como de Beck, en cuanto a la desaparición de la confianza en la modernidad tardía para argumentar, con Giddens, en sentido inverso: la confianza como un estado permanente y esencial para la modernidad que mientras más complejo se vuelve el mundo social, más necesaria se vuelve e incrementa la dependencia del agente hacia ella. Para conseguirlo se distingue conceptualmente entre confianza y fiabilidad, se contrastan los conceptos de Giddens con los de Luhmann y se expone una manera alternativa de aclarar y resolver el problema teórico que implican las conclusiones de los tres autores.

Para terminar, se plantea, una vez más con Giddens, la necesidad de un pacto moderno entre seguridad ontológica y ansiedad existencial como condición de posibilidad para que el agente pueda construir una identidad. Al mostrar algunos puntos en los cuales la reflexividad simultáneamente afianza y evapora la fiabilidad, se propone que el agente no se queda sin confiar, sino que, cuando pierde la fiabilidad en algún saber, en lugar de desaparecer, la desplaza a otros saberes y así consigue mantener un sentimiento de seguridad ontológica; y por tanto, mantener su identidad.

4- En el último capítulo se intentan unir los conceptos analizados en los capítulos anteriores para demostrar que la construcción de una identidad necesariamente implica reflexividad en tanto una observación de segundo orden de sí mismo.

Partiendo del problema planteado por Bauman en cuanto a que la identidad es tan sólo un puñado de fragmentos mal trabados entre sí, se refuta, con Giddens y Ricoeur, que, justamente a partir de fragmentos, el agente consigue integrar una identidad coherente. Para ello, se expone el trayecto y desarrollo del concepto de identidad en la obra de Giddens, desde el término *propio ser* hasta el de identidad del yo e identidad reflexiva. Posteriormente se retoman algunas posiciones de Ricoeur para argumentar que el sujeto moderno efectivamente puede, por la reflexividad, integrar una identidad narrativa: el agente puede conseguir una unidad narrativa de sí mismo de acuerdo a una dialéctica de concordancia discordante. También se propone, según la idea de coautoría, una posición afín a la dualidad de estructura para resolver el problema que Beck plantea con la individualización.

Finalmente, una vez más con Giddens, se muestra bajo qué condiciones ocurre el reanclaje del agente, según una trayectoria autorreferencial que conforma un proyecto de vida personal ante un futuro abierto. Para concluir, se menciona el peligro que entraña el reanclaje moderno: la pérdida de un sentido de vida personal y el despojo moral; ante lo cual una posibilidad de recuperar cualquier tipo de sentido, recae, de nuevo, en la reflexividad, en una apuesta por el pensar reflexivo.

Puntualizaciones y límites.

La tesis que se presenta se categoriza como de investigación básica: un corte monográfico centrado en la obra de Giddens y con algunas referencias comparativas a Bauman y a Beck. Por tal motivo, los interrogantes planteados pretenden responderse mediante un análisis de textos metodológicamente de tipo hermenéutico, acotado a los conceptos de reflexividad, identidad y confianza.

La investigación, al ser de orden conceptual, consistió en un análisis bibliográfico que implicó una depuración y organización de los textos pertinentes; se utilizaron técnicas convencionales de análisis de textos. En la medida en que Giddens es un autor contemporáneo, aún no se cuenta con un archivo o banco de de datos colegiados al cual recurrir, por lo que el trabajo se limitó a un análisis hermenéutico de la bibliografía disponible.

La tesis que se propone a continuación pretende ser un aporte teórico y un esclarecimiento sobre las múltiples aproximaciones a la identidad desde un punto de vista sociológico. Constantemente se recurre a Giddens como guía por lo completo de su teoría para responder lo que se planteó anteriormente; sin embargo, es fundamental aclarar que no se trata de una tesis *sobre* la obra de Giddens, sino sobre la identidad en la modernidad reflexiva. Por tal motivo sólo se utiliza la bibliografía pertinente de Giddens, Bauman y Beck, dejando intencionalmente de lado el resto de su obra. En el caso de Giddens, el énfasis recae en las *Consecuencias de la Modernidad* y en *Modernidad e Identidad del Yo* por ser los espacios en donde con mayor claridad expone los conceptos aquí utilizados y se acerca a los problemas abordados. Se parte del marco de modernidad reflexiva que estos autores brillantemente han delineado pero sólo para resaltar la importancia de la identidad y la reflexividad para posteriormente *ponerlas en juego* contrastándolos con otras posturas teóricas. A pesar de que la teoría de Giddens indudablemente constituye la columna vertebral de este

trabajo, se intenta complementar con otros autores que podrían parecer antagónicos o ajenos a la disciplina -como Luhmann e incluso Ricoeur- pero con quienes se muestran importantes puntos de unión que abonan a la hipótesis planteada.

Con cierta frecuencia se ha criticado la teoría de Giddens como etnocéntrica (Araujo, 2003) por lo que, de aceptarse este señalamiento, el presente trabajo adolecería del mismo sesgo. Efectivamente, Giddens parte de la dominación del modelo occidental en el mundo y precisamente señala que la modernidad europea se globaliza para colonizar el resto del planeta. La posición que aquí se asume implica aceptar el diagnóstico de la modernidad tardía de Giddens: la dinámica de la modernidad, al expandir su ámbito de acción e intensificar sus principios impone el etnocentrismo en el mundo¹ y, por tanto, también en México.

El señalamiento sobre el etnocentrismo abre la pregunta sobre la pertinencia de un trabajo como el que aquí se muestra. Las respuestas son múltiples, aunque la principal, como ya se mencionó, es ofrecer un aporte teórico que ayude a despejar la bruma que suele rodear un concepto fundamental dentro del marco de la modernidad reflexiva: la identidad. Y más allá de la importancia de esto, se deben mencionar los límites asumidos que implica la decisión de realizar una tesis *teórica*.

El límite más evidente es que no se trata de una investigación empírica que se pudiera probar en México (o en cualquier lado) el etnocentrismo (o no) del que se acusa a Giddens. El trabajo podría también tomarse como el primer -y necesario- paso para, en un futuro, plantear un estudio empírico que permitiera observar el *grado* en que la modernidad reflexiva ha impactado en México (o en cualquier lugar) y si es cierto que ya no existan los *otros*. El impacto de la modernidad en México es

¹ “Una de las fundamentales consecuencias de la modernidad, como he subrayado en este estudio, es la mundialización. Esta va más allá de la difusión de las instituciones occidentales a través de un mundo en el que otras culturas han sido aplastadas. La mundialización –que es un proceso de desigual desarrollo que fragmenta al mismo tiempo que coordina- introduce nuevas formas de interdependencia mundial en las que, una vez más, no existen los <otros> [...] La modernidad es universalizadora no sólo en términos de su impacto global, sino en términos del conocimiento reflexivo fundamental a su carácter dinámico. ¿Es la modernidad distintivamente occidental en este aspecto? Esta pregunta ha de ser contestada afirmativamente, si bien, con ciertas matizaciones definidas” (Giddens, 1990: 163).

una labor que excede y escapa a los objetivos perseguidos, pero se puede afirmar que, si bien no es el Londres en el que vive Giddens y desde donde observa el mundo, indudablemente se pueden identificar diversos procesos modernos en el país que permiten fiarse de los postulados de Giddens para pensar en la configuración de modernidades, necesariamente híbridas (García Canclini, 2007) y desiguales (Bartra, 2005).

Otro límite es marcado por el método mismo. Acotar cualquier tema de investigación, por definición, implica dejar de lado todo lo demás, desde disciplinas enteras como el psicoanálisis y la filosofía hasta autores afines y sumamente cercanos, como el propio Castells. Al ser un abordaje ineluctablemente moderno, el éxito de los siguientes planteamientos descansa en las distinciones elegidas dentro de un entorno complejo, en si las distinciones preferidas en efecto permiten otra mirada sobre la identidad. Las distinciones en este caso fueron la modernidad de Giddens y el concepto de reflexividad en contraposición con algunos autores, entre los que destacan Beck, Bauman, Luhmann, Habermas y Ricoeur; sin embargo, queda en el lector, desde esa otra mirada, decidir si lo fundamental quedó dentro de la perspectiva escogida o en el torturante *unmarked space*.

Abreviaturas:

NRMS: Las nuevas reglas del método sociológico

CS: La constitución de la sociedad

CM: Las consecuencias de la modernidad

MIY: Modernidad e identidad del yo.

Todos, de Anthony Giddens.

I. Modernidad y reflexividad

El siglo XVIII encontró al individuo sujeto a lazos opresivos que ya no tenían ningún significado –lazos de carácter político, agrario, gremial y religioso-. Éstos eran limitantes que, por así decirlo, imponían al hombre una forma antinatural y desigualdades injustas y anacrónicas. Fue en esta situación donde surgió el grito de libertad e igualdad, la creencia en la libertad absoluta de movimiento para el individuo en todas las relaciones sociales e intelectuales.

El punto esencial es que el particularismo y la incomparabilidad, que posee cada uno de los individuos, pueda expresarse de alguna manera en la trama de un estilo de vida.

Simmel, La metrópolis y la vida mental

Las siguientes líneas se concibieron como una introducción general a varios conceptos que se desarrollarán a profundidad en los capítulos posteriores. En primera instancia, se hace un breve recorrido conceptual desde la Ilustración hasta la Modernidad tardía para mostrar -según la tesis de Anthony Giddens y Ulrich Beck- que a pesar de que algunos autores han descrito la época presente como una *Posmodernidad*, en realidad se trata de algunos principios ilustrados (racionalidad, secularización, búsqueda de la novedad, individualismo, autorreferencialidad, angustia) que formaron las instituciones modernas pero, conforme se van intensificando, modifican (o destruyen) las mismas instituciones que contribuyeron a construir: los rasgos asociados a una supuesta posmodernidad no inauguran una *nueva* etapa, siempre han conformado a la modernidad misma, aunque ahora se manifiesten de forma distinta.

A la vez, se señalan algunas de las aporías de la Modernidad que hereda la teoría social, entre las que destacan el paradigma de la subjetividad o la crítica al razonamiento científico; y como parte de los intentos por resolverlas, brevemente se mencionan las propuestas de Lyotard, Habermas y Luhmann por considerarse los autores a los que se dirige Giddens. Se pretende mostrar el contexto

teórico que todos estos autores crearon en su intento por encontrar el diagnóstico adecuado de las consecuencias y el estado actual de la Modernidad, así como una nueva manera, no instrumental, de razonar.

Al final se presentan las posturas básicas del enfoque adoptado por la presente tesis, es decir, el de una modernidad que se radicaliza, agudizando la reflexividad de los agentes, en una observación de segundo orden sobre sí mismo, que convierte a la identidad en un problema central de la época. A pesar de que se muestran las posturas de Giddens, Bauman y Beck como adscritas a una posición afín a la modernidad reflexiva, tan sólo se pretende unirlos de manera esquemática, presentando conceptos similares que se retomarán en los siguientes capítulos para mostrar los disensos que los diferencian.

Al término del primer capítulo se añadió un *excursus* donde se explica la propuesta de Giddens sobre la estructuración social en una dualidad de estructura, según se encuentra en la *Constitución de la sociedad*. Simultáneamente, se profundiza en la conceptualización de Giddens sobre la reflexividad y la relación que guarda con otros términos centrales para su teoría, como el saber mutuo, el sentido común, la consciencia práctica, la consciencia discursiva y la seguridad ontológica.

1. Ilustración

1.1. Pensar calculador, pensar reflexivo.

Martin Heidegger, en 1955, desde su ciudad natal, durante la celebración conmemorativa de Constantin Kreutzer, manifestó su preocupación porque observaba cada vez con mayor frecuencia la *falta de pensamiento*, sin que ello fuera igual a la pérdida en la capacidad de pensar. Ahí mismo subrayó que ésta *ausencia* reside en “un proceso que consume la médula misma del hombre

contemporáneo: la huída ante el pensar” (Heidegger, 1994). Heidegger aclaró que no se refería al pensamiento que ha conquistado indiscutibles éxitos técnicos, sino a un pensar distinto. Explica que el tipo de pensamiento del que surgen planes y estudios variados, el pensamiento con el cual se planifica, organiza e investiga cotidianamente siempre se realiza “con la calculada intención de unas finalidades determinadas”; éste pensamiento dominante que no reflexiona sobre sí mismo, siempre orientado hacia el futuro, aunque no utilice todo el tiempo números o computadoras, “calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas [...] sin detenerse nunca ni pararse a meditar”.

Heidegger describe dos tipos de pensar, “cada uno de los cuales es, a su vez y su manera, justificado y necesario”: el pensar *calculador*, y otro pensar, del que señala la huida, el pensar que “no aporta beneficios a las realizaciones de orden práctico”, pero que puede exigir un “esfuerzo superior” por dirigirse sobre el propio sentido: la *reflexión meditativa*.

Heidegger se aproxima a un pensar reflexivo al preguntarse sobre aquellos que abandonaron su tierra natal, pero también –y sobretodo- dirige su reflexión a todos los exiliados que permanecen en su tierra de origen.

El arraigo del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más, la pérdida del arraigo no viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside sólo en la negligencia y superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer (Heidegger, 1994).

Una manera que sugiere Heidegger para explicar la pérdida de arraigo es preguntándose qué es lo que acontece de particular en esta época, a lo que se responde con la era atómica, pero enmarcada dentro de la ciencia. Heidegger recuperó de un manifiesto reciente la declaración de varios premios Nobel con respecto a que la ciencia natural moderna conduce a una vida humana más feliz, debido, en gran medida, a que “la vida estará puesta en manos de un químico [...] que podrá descomponer o

construir, o bien modificar la sustancia vital a su arbitrio” (Heidegger, 1994). Para Heidegger, en esta declaración se expresa, por una parte, el olvido por reflexionar el *sentido* de la era atómica, pero también se evidencia el hecho de que la técnica científica haya podido alcanzar la suficiente sofisticación como para poder liberar esa energía, por lo que no duda en pronosticar que el desarrollo de la técnica se “efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenido en parte alguna” (Heidegger, 1994). Heidegger identifica que esta situación se originó hace algunos siglos en Europa por una “revolución en todas las representaciones cardinales” que fue “extraña a las anteriores épocas y destinos de los pueblos” (Heidegger, 1994).

Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en la filosofía moderna. De ahí nace una posición totalmente nueva del hombre en el mundo y respecto al mundo. Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única y gigantesca estación de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. Esta relación fundamentalmente técnica del hombre para con el mundo como totalidad se desarrolló primeramente en el siglo XVII, y además en Europa y sólo en ella. Permaneció durante mucho tiempo desconocida para las demás partes de la tierra (Heidegger, 1994).

Como menciona al principio de su conferencia, la preocupación central de Heidegger no es la energía atómica, que bien podría utilizarse con fines pacíficos y solucionar muchos problemas energéticos; y ni siquiera es el peligro de la proliferación de centrales nucleares o “que el mundo se tecnifique enteramente”, ya que no se puede *calcular completamente todo*; a lo que teme es que “el ser humano no esté preparado para esta transformación universal, que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época” (Heidegger, 1994). Heidegger quiere evitar que el hombre permanezca “atrapado unilateralmente en una representación” y se mantenga en una sola dirección, la calculante. Propone buscar el sentido de los procesos técnicos en una época donde “el sentido del mundo técnico se oculta” (Heidegger, 1994). El peligro más grande que vislumbra, más que “una tercera guerra mundial que tuviera como consecuencia la aniquilación completa de la humanidad”, es el de que “la revolución de la técnica que se avecina en la era atómica

podiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera ser el *único* válido y practicado” (Heidegger, 1994).

Tomando en cuenta que Heidegger escribe lo anterior a los pocos años de terminada la Segunda Guerra Mundial, llama la atención, no sólo el parecido de la argumentación con la de Husserl cuando anuncia -en el periodo de entreguerras- la *Crisis de las Ciencias Europeas* (1984) y denuncia el mal que produce la razón científica, sino que angustia el que Heidegger se vea en la necesidad de repetir su temor y advertencia sobre el peligro del pensar calculante, casi como si Husserl no se hubiera lanzado ya en contra “tanto de cierto racionalismo como de cierto irracionalismo” (Derrida, 2005: 157). ¿A qué se refieren Husserl y Heidegger cuando advierten del peligro de que el pensamiento dominante sea el técnico o calculante? ¿Cuál es ese pensar reflexivo que Heidegger propone a manera de contrapeso? En esta época, ¿seguiría vigente su temor?

1.2. La caída de los ídolos.

El origen del desarraigo del hombre y el predominio del pensar calculante descrito por Heidegger - como él mismo lo señala- se encuentra en el siglo XVII, en los primeros escritos de la Ilustración; e incluso, probablemente, se refiera muy en particular al *Novum Organum* de Francis Bacon publicado en 1620, donde se detalla el método científico (ya utilizado por Copérnico). Bacon propone, desde el título de su obra, una ruptura con la filosofía medieval basada en la lógica aristotélica; sugiere en su lugar utilizar el método inductivo que se convertirá en el proceder científico: plantea una nueva manera de conocer el mundo. En este libro tan influyente para los pensadores de la Ilustración, se muestran, de manera incipiente, las dos características descritas por Heidegger. Por un lado, el desarraigo se expresa en el esfuerzo por derrumbar los ídolos que acosan la mente del hombre y

muestra la necesidad de distanciarse de la *tradición*. Por el otro, al deshacerse de todos estos ídolos que engañaban al hombre alejándolo de la verdad -pero que también lo orientaban- Bacon se ofrece como guía hacia la “Nueva Ciencia” que, según promete, proporcionará los medios para un conocimiento verdadero.

Los ídolos y falsas nociones que ahora toman posesión del entendimiento humano y ahí se han enraizado, no sólo acosan la mente del hombre de tal manera que la verdad difícilmente encuentra entrada, sino que incluso habiendo conseguido entrar, ellos nos encontrarán y molestarán de nuevo en la misma instauración de las ciencias, a menos que los hombres, habiendo sido advertidos del peligro, se aseguren a sí mismos todo lo que puedan contra sus asaltos [...] La formación de ideas y axiomas por medio de la verdadera inducción es sin duda el remedio adecuado que aplicar para alejar y ahuyentar a los ídolos² (Bacon, en Kramnick, 1995: 41).

Pero es muy probable que Heidegger no sólo se refiera a Bacon y su método científico, sino también -y más que a nadie- a Descartes, quien en 1637 publica *El Discurso del Método*. Descartes ahí se embarca en una de las empresas más audaces de la filosofía: utilizando la duda radical como método, se propuso “aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida” (Descartes, 2005: 29- 30). La meta de Descartes fue delinear un método racional con el cual estuviera seguro de “usar en todo mi razón, si no perfectamente, al menos lo mejor que me era posible, aparte de que conocía, al practicarlo, que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más clara y distintamente los objetos” (Descartes, 2005: 41). Tanto en Bacon como en Descartes se percibe el interés por deshacerse del pasado que encubría la verdad y optar por un camino, basado en la propia razón, que condujera al conocimiento verdadero. Al igual que otros filósofos de la Ilustración, ambos comparten un gran entusiasmo por las enormes posibilidades vislumbradas a partir de sus métodos. Probablemente, la exaltación desatada por la Ilustración se

² Francis Bacon en *The New Science*: “The idols and false notions which are now in possession of the human understanding, and have taken root therein, not only so beset men’s mind that truth can hardly find entrance, but even after entrance obtained, they will again in the very instauration of the sciences meet and trouble us, unless men being forewarned of the danger fortify themselves as far as may be against their assaults [...] The formation of ideas and axioms by the true induction is no doubt the proper remedy to be applied for the keeping off and clearing away the idols” (la traducción es mía).

capte mejor en la emblemática *Encyclopédie*, precisamente en las primeras líneas de la entrada donde Diderot define el ambicioso proyecto:

Enciclopedia, (Filosofía). Esta palabra significa la *interrelación de todo el conocimiento*; se compone del prefijo griego *en*, dentro, y los sustantivos *kyklos*, círculo, y *paideia*, instrucción, ciencia, conocimiento. En verdad, el objetivo de una *encyclopédie*, es recolectar todo el conocimiento esparcido sobre la faz de la tierra, presentar al hombre con quien vivimos sus contornos generales y estructura y transmitirlo a aquellos que vendrán después de nosotros, para que el trabajo de siglos pasados pueda ser útil a los siglos por venir, que nuestros hijos, al volverse más educados, puedan al mismo tiempo volverse más virtuosos y felices, y que nosotros podamos morir deseando el bien a la raza humana³ (Diderot, en Kramnick, 1995: 17)⁴.

El proyecto de la enciclopedia y de toda la Ilustración necesitó de personas dispuestas a dejar atrás la *tradición* y descubrir “lo verdadero” utilizando el método científico propuesto. Fueron pensadores que consideraron que su misión era, precisamente, iluminar la oscuridad que representaba el pasado medieval -y muy en particular la religión católica- con el fin de liberar al hombre de las cadenas de la *tradición*. Estos pioneros, los inspiradores de la Revolución Francesa, fueron, como Bacon y Descartes, los llamados *philosophes*⁵.

³ “ENCYCLOPÉDIE, f.n. (Philosophy). This word means the *interrelation of all knowledge*; it is made up of the Greek prefix *en*, in, and the nouns *kyklos*, circle, and *paideia*, instruction, science, knowledge. In truth, the aim of an *encyclopédie* is to collect all the knowledge scattered over the face of the earth, to present its general outlines and structure to the man with whom we live, and to transmit this to those who will come after us, so that the work of past centuries may be useful to the following centuries, that our children, by becoming more educated, may at the same time become more virtuous and happier, and that we may not die without having deserved well of the human race...³

⁴ [Y más adelante:] He dicho que sólo podía pertenecer a una época filosófica el intento de una *encyclopédie*; y he dicho esto porque un trabajo semejante demanda un mayor atrevimiento intelectual del que se encuentra comúnmente en épocas de gusto más pusilánime. Todas las cosas deben ser examinadas, debatidas, investigadas sin excepción y sin consideraciones a los sentimientos de nadie... Debemos andar sin contemplación sobre todas las puerilidades antiguas, sobrepasar las barreras que la razón nunca erigió, regresarle a las artes y las ciencias la libertad tan preciada para ellas” (Diderot, en Kramnick, 1995: 18) “I have said that it could only belong to a philosophical age to attempt an *encyclopédie*; and I have said this because such a work constantly demands more intellectual daring than is commonly found in ages of pusillanimous taste. All things must be examined, debated, investigated without exception and without regard to anyone’s feelings... We must ride roughshod over all these ancient puerilities, overturn the barriers that reason never erected, give back to the arts and sciences the liberty that is so precious for them”.

⁵ Se sugiere ver la entrada de Dumarsais en la *Encyclopédie a Philosophe*.

1.3. Reflexión sobre el presente.

En medio de toda esta ebullición intelectual, en 1784, el periódico *Berlinische Monatschrift* publica la propuesta de Kant a la pregunta ¿qué es la ilustración? Sin haber sido el único en probar una respuesta, el texto de Kant se ha convertido en el más representativo, en particular cuando afirma que la Ilustración es la salida del hombre de una autoculpable minoría de edad mediante la audacia de valerse de su propio entendimiento. Para Michel Foucault, el artículo de Kant constituye “una bisagra entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia”, cuya enorme importancia reside en que se trata de un texto que se desdobla sobre sí mismo para reflexionar sobre su propio tiempo y actualidad.

Me parece que es la primera vez que un filósofo vincula así, de manera estrecha y desde el interior, la significación de su obra con respecto al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe. La reflexión sobre <hoy> como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto. Y al enfocarlo así, me parece que se puede reconocer en él un punto de partida: el inicio de lo que podría llamarse la actitud de la modernidad (Foucault, 2003: 80).

Además de lo señalado por Foucault, Kant permite entrever otras características de la Ilustración, como el énfasis en el distanciamiento de la religión cuando reconoce que un príncipe ilustrado es aquél que permite la libertad religiosa en nombre de la tolerancia, “dejando a cada uno en libertad para que se sirva de la propia razón en todo lo que concierne a cuestiones de consciencia moral” (Kant, 1961). Con ello, Kant muestra que la religión *ya no tiene que ser* la que dicte lo correcto con respecto a las cuestiones morales sino la propia razón, como lo plantea su imperativo categórico. A pesar de que Kant piensa en la libertad (pública) del hombre por poder *elegir*, esta posibilidad también conlleva el desarraigo de las certezas morales que provee la misma religión, pero que Kant considera de “mayor peligro”, propias de la minoría de edad. Siguiendo estrictamente la primacía de la razón

ilustrada sobre cualquier otro parámetro de legitimidad, no sorprende la consecuente lógica con la que Bentham postula su principio de utilidad, planteando que, si la humanidad se rige por el dolor y el placer, entonces el mal menor se convierte en el mejor criterio para guiarnos hacia la felicidad (Bentham, en Kramnick, 1995: 306-307).

La Ilustración es una etapa de gran optimismo expresada en un cambio de actitud hacia el mundo, una ruptura con la fe y la tradición a favor de la propia razón; una revolución que, como señala Heidegger, afecta “todas las representaciones cardinales” y de donde “nace una posición totalmente nueva del hombre en el mundo y respecto al mundo” (Heidegger, 1994). Siguiendo a Isaac Kramnick, el ideal de la Ilustración fue que todo (y más que nada la autoridad religiosa y política) estuviera sujeto a una crítica racional. El mundo natural ya no estaría gobernado por un Dios, sino regido por leyes científicas accesibles al hombre mediante un método basado en la observación empírica. Debido a ello, la ciencia y la tecnología se convertirían en el motor del progreso hacia un bienestar alcanzable. La Ilustración, con todo su impulso emancipador de las cadenas comunitarias, le asignaba un valor muy importante al individuo, por lo que reorganizó todas las instituciones acorde al interés individual: “Existe un profundo individualismo radical en el corazón del pensamiento Ilustrado. Su racionalismo llevó a la filosofía Ilustrada a entronizar al individuo como centro y creador de significado, verdad, e incluso de realidad⁶” (Kramnick, 1995: 15).

⁶ “There is a profoundly radical individualism at the heart of Enlightenment thought. Its rationalism led Enlightenment philosophy to enthrone the individual as the center and creator of meaning, truth, and even reality”.

2. En busca de la Modernidad

2.1. Actitud moderna

La modernidad, para Foucault, no es una etapa que se pueda datar de una manera clara y unilateral, sino que se trata de una actitud, un *ethos* particular: “Y por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea” (Foucault, 2003: 81). Foucault – así como muchos otros, entre los que destacan Benjamin, Habermas, Bauman,...- utiliza a Baudelaire⁷ para ejemplificar esta actitud. Señala que la modernidad suele caracterizarse por la consciencia de la discontinuidad del tiempo (en parte por la ruptura con la tradición) o como dice Baudelaire, por *lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente*. El nuevo hombre no intenta retener el presente ni se contenta con sólo verlo pasar, lo persigue, busca la *modernidad*. Esta actitud moderna no se reduce a una relación con el presente, también incluye una nueva relación con uno mismo: “esta modernidad no libera al hombre en su ser propio; le constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo” (Foucault, 2003: 86). Sin embargo, este nuevo individuo racional, con la capacidad de elegir, liberado de la tradición, en su fugaz temporalidad y su condición de permanente *flâneur*, va acompañado, sin duda, de cambios estructurales que moldean en gran medida esta actitud.

⁷ David Harvey, en *La Condición de la Posmodernidad* (2004), utiliza la frase con la que Baudelaire describe las dos facetas del arte –lo efímero, lo veloz, lo contingente, pero también lo eterno e inmutable- para ejemplificar la diferencia entre la modernidad y la posmodernidad como él las entiende; esto es, en la modernidad se le da mayor peso a lo eterno e inmutable, mientras que en la posmodernidad lo tiene lo efímero y lo contingente. Al final sostiene la tesis de que ambas características están y estuvieron presentes desde el inicio. No lo menciona, pero su conclusión recuerda a la célebre frase de Benjamín de que la belleza eterna se muestra a sí misma sólo bajo el disfraz de los tiempos.

2.2. El presente como problema

A diferencia de Foucault, Habermas no considera que Kant fuera el primero en reconocer plenamente lo que estaba sucediendo en el presente del cual formaba parte: “Hegel no es el primer filósofo en pertenecer a la época moderna, pero él es el primero para quien la modernidad se convirtió en un problema. En su teoría la constelación entre modernidad, consciencia del tiempo y racionalidad se volvió visible por primera vez⁸” (1990: 43). Hegel comenzó a utilizar el término de modernidad primero como un concepto histórico que reflejaba los nuevos tiempos que contrastaban con el medioevo. La historia comenzó a verse como un proceso uniforme que generaba problemas y al tiempo se le percibió como un recurso escaso, un presente transitorio que se consume en la consciencia de la aceleración. Al pensar en la Modernidad como un momento histórico, Hegel no sólo tomaba en cuenta el pensamiento ilustrado, también consideraba el descubrimiento de América, el Renacimiento y, más que nada, la Reforma y la Revolución Francesa.

Habermas resalta enfáticamente que con Hegel se inicia un pensamiento reflexivo e histórico donde el presente se entiende a sí mismo, la ruptura con el pasado se vuelve consciente y se vive el presente como un “renovación continua” (Habermas, 1990: 7). Una de las grandes consecuencias de la ruptura con el pasado es que los referentes normativos con los que se regía el hombre van perdiendo su legitimidad, por lo que ahora deben crearse normas auto referenciales: “La Modernidad puede y no volverá a tomar prestados los parámetros por medio de los cuales guíe su orientación de los modelos proporcionados por otra época; *tiene que crear su normatividad de sí misma*” (Habermas, 1990: 22)⁹. La Modernidad (o Ilustración) como problema es en gran medida la consciencia de la

⁸ “Hegel is not the first philosopher to belong to the modern age, but he is the first for whom modernity became a problem. In his theory the constellation among modernity, time- consciousness and rationality becomes visible for the first time”

⁹ “Modernity can and will no longer borrow the criteria by which it takes its orientation from the models supplied by another epoch; *it has to create its normativity out of itself*”.

ausencia de referentes externos¹⁰ validos y aceptados que proveía la tradición y concretamente la religión; ausencia que acarrea una ominosa consecuencia.

La ansiedad causada por el hecho de que una modernidad sin modelos tenía que estabilizarse a sí misma sobre la base de la separación que había creado es vista por Hegel como ‘la fuente de la necesidad de filosofía’. Conforme la modernidad despierta a la consciencia de sí misma, surge una necesidad de autoconfianza, que Hegel entiende como una necesidad de filosofía (Habermas, 1990: 16)¹¹.

2.3. Subjetividad

Ante la ausencia de referentes –como señala Habermas- Hegel observa que la modernidad está marcada por una estructura de subjetividad¹² en la que el sujeto, especularmente, se relaciona consigo mismo. Para Hegel, siguiendo a Descartes y a Kant, el principio de la Modernidad es la libertad de subjetividad refleja que, como demuestra Habermas, lleva al callejón sin salida de la razón centrada en el sujeto. Por otra parte, la subjetividad también determina las formas de la cultura moderna, de la ciencia objetivante que desencanta la naturaleza al mismo tiempo que libera al sujeto de

¹⁰ En un señalamiento similar, Luhmann apunta: “Estos análisis tienen trascendentes consecuencias para lo que la sociedad moderna puede entender por *racionalidad*. Los conceptos de racionalidad tradicionales vivían de indicaciones de sentido *externas*, ya fuera que apostaran por una copia de las leyes naturales, ya por los objetivos o los fundamentos de valoración dados para la selección de objetivos. Con la secularización de la imagen religiosa del mundo y la pérdida de unos únicos puntos de partida correctos de la representación, tales indicaciones pierden su fundamentabilidad. Por eso los juicios sobre la racionalidad han de separarse de indicaciones externas y pasar a *una unidad de autorreferencia y referencia ajena producible siempre y sólo desde el punto de vista interno del sistema*”. (Luhmann, 1997: 39- 40).

¹¹ “The anxiety caused by the fact that a modernity without models had to stabilize itself on the basis of the very diremptions it had wrought is seen by Hegel as ‘the source of the need for philosophy’. As modernity awakens to consciousness of itself, a need for self- reassurance arises, which Hegel understands as a need for philosophy”.

¹² “en este contexto, el término ‘subjetividad’ carga cuatro connotaciones principales: (a) individualismo: en el mundo moderno, la singularidad particularizada sin límite puede hacer buenas sus pretensiones; (b) el derecho a la crítica: el principio del mundo moderno requiere que aquello que cualquiera puede reconocer debe revelársele como algo reconocible; (c) autonomía de la acción: nuestra responsabilidad por lo que hacemos es una característica de los tiempos modernos; (d) finalmente, la filosofía idealista en sí misma: Hegel considera el trabajo de nuestros tiempos el que la filosofía aprehenda la idea de la auto-consciencia (o auto- conocimiento). (Habermas, 1990, p.17). “In this context, the term ‘subjectivity’ carries primarily four connotations: (a) *individualism*: in the modern world, singularity particularized without limit can make good its pretensions; (b) the *right to criticism*: the principle of the modern world requires that what anyone is to recognize shall reveal itself to him as something entitled to recognition; (c) *autonomy of action*: our responsibility for what we do is a characteristic of modern times; (d) finally, *idealistic philosophy itself*: Hegel considers it the work of our times that philosophy grasps the self- conscious (or self- knowing) Idea”.

conocimiento¹³: “En la modernidad, por lo tanto, la vida religiosa, el estado y la sociedad, así como la ciencia, la moral y el arte, se transforman en tan sólo diversas expresiones del principio de subjetividad¹⁴” (Habermas, 1990: 18)¹⁵.

Habermas considera que el problema que se desprende de la subjetividad y la estructura de la autoconsciencia es el de obtener referentes (“criterios”) válidos del mundo moderno que no sean externos al individuo racional y que tampoco imiten formas históricas anteriores, pero que cumplan la función de orientación en el mismo mundo moderno del que deben obtenerse, únicamente de manera refleja. De la misma manera, la modernidad se ve obligada a mirarse a sí misma buscando interpretaciones que le ofrezcan auto-confianza (self-reassurance) por la ausencia de dichos modelos normativos¹⁶. Hegel intentó resolver la antítesis planteada por la modernidad entre conocimiento y fe –así como de muchas otras dicotomías como naturaleza y espíritu, juicio e imaginación o yo y no yo– por medio del concepto del Espíritu Absoluto, que supuestamente tenía el *poder de la unificación*. Sin embargo, en opinión de Habermas, dejó pendiente el problema de la autoconfianza y es precisamente ahí donde –utilizando un concepto más reducido de razón– los Jóvenes Hegelianos intentaron continuar con el proyecto de Hegel (Habermas, 1990: 43). Los alumnos de Hegel establecieron el

¹³ Como lo plantea Innerarity en su *Dialéctica de la Modernidad*, lo que se ha radicalizado en la modernidad es la consciencia frente al mundo, donde “la verdad equivale así a la certeza que el sujeto obtiene de haber asegurado metodológicamente la objetividad [...] Lo que caracteriza a la edad moderna es la conversión del mundo en imagen y del hombre en sujeto” (1990: 17).

¹⁴ “In modernity, therefore, religious life, state, and society as well as science, morality and art are transformed into just so many embodiments of the principle of subjectivity”.

¹⁵ Con Weber, esto conlleva, en palabras de Habermas a que “Para el final del siglo dieciocho, la ciencia, la moralidad y el arte, fueran diferenciadas incluso institucionalmente como ámbitos de actividad en los cuales las cuestiones de verdad, de justicia, y de gusto fueran elaboradas autónomamente, esto es, cada una bajo su propio aspecto de validez. Y estas esferas de conocimiento fueron separadas de las esferas de creencia, por un lado, y de aquellas organizadas legalmente y en la vida cotidiana, por el otro”. (Habermas, 1990: 19) “By the end of the eighteenth century, science, morality, and art were even institutionally differentiated as realms of activity in which questions of truth, of justice, and of taste were autonomously elaborated, that is, each under its own specific aspect of validity. And these *spheres of knowing* were separated off from the spheres of belief, on the one hand, and from those of both legally organized and everyday life, on the other”.

¹⁶ Luhmann plantea algo similar en los siguientes términos: “Así que se podría esperar que por lo menos a través de contratos aún se pudiera crear certidumbre, aunque esas certidumbres nadaran en un mar de ignorancia [...] La Edad Moderna había apostado nuevamente por la figura del contrato social para superar la inseguridad surgida de la quiebra de la confianza en un orden natural de la conducta humana” (Luhmann, 1997: 174).

debate sobre la Modernidad y se disputaron la mejor manera de entenderla y resolverla como problema; con ellos se inaugura la crítica a la modernidad y así la liberan del concepto de Razón Absoluta.

2.4. Iluminar la Ilustración.

En opinión de Habermas, con los Jóvenes Hegelianos inicia el debate sobre el *correcto* (auto) entendimiento de la Modernidad y se marcan las posturas que, a grandes rasgos, siguen vigentes hasta el momento. Los dos puntos en los que existía acuerdo eran, por un lado, sobre los aspectos ilusorios de la Ilustración y, por el otro, el que algunos rasgos autoritarios de la mentalidad estrecha de la Ilustración estaban incrustados en el principio de subjetividad (Habermas, 1990: 43). Pero en el resto se comportaron como “detectives” buscando los puntos ciegos de la modernidad, “donde el inconsciente se anida en el consciente, donde el olvido se resbala en la memoria, donde la regresión se disfraza de progreso y el desaprendizaje como proceso de aprendizaje”; en suma, lo que realmente unificaba a los Jóvenes Hegelianos era su impulso por “iluminar la Ilustración” (Habermas, 1990: 57).

Habermas define tres posiciones con respecto a la modernidad. La primera es la de los Hegelianos de Izquierda, encabezados por Marx, quienes favorecieron la práctica sobre la teoría y estimularon la revolución contra la racionalidad del mundo burgués. La segunda es la de los Hegelianos de Derecha, los teóricos del liberalismo, quienes siguieron a Hegel en su convicción de que el Estado y la Religión compensarían la inquietud de la sociedad burguesa hacia la racionalidad del *statu quo*; para ellos la sociedad burguesa era la realización del principio social mismo, tan sólo hacía falta eliminar la diferencia entre lo político y lo social para que la burguesía fuera dominante. La tercera es la postura de Nietzsche, quien se opuso tanto a la revolución como a la reacción contra ella;

decidió no entrar al juego dialéctico, se resistió a todo esquema de la razón centrada en el sujeto y denunció a la razón como voluntad de poder; esta posición, desde el punto de vista de Habermas, continúa de Heidegger a Derrida y de Bataille a Foucault.

A pesar de que Habermas identifique el origen del debate sobre la Modernidad entre los Jóvenes Hegelianos, durante el siglo XIX se intensificaron otros fenómenos de no menor importancia que la predominancia del subjetivismo descrito por Hegel. Habermas se centra en el discurso filosófico de la modernidad pero también hay quienes analizan la modernidad desde otras perspectivas. En gran medida como una reacción al enorme ímpetu de la revolución industrial y al nacimiento del capitalismo, surgen teóricos que si bien están ligados al discurso filosófico, también constituyen una nueva disciplina, la sociología.

Los aportes de Durkheim fueron centrales para entender los procesos que conformaron la modernidad –como su análisis de la solidaridad orgánica y el creciente individualismo (2002)- pero por el momento resulta más pertinente el aporte de Weber (2005) cuando describe a la modernidad como un proceso de continua racionalización encaminado al desencantamiento o secularización del mundo que, tras haberse agotado en la Edad Media las concepciones religiosas del mundo que permitían entenderlo como un todo, se abre una división social en tres grandes esferas autónomas de conocimiento: la ciencia, la moral y el arte. Weber también estudió los sistemas de autoridad en las instituciones políticas, concluyendo que en Occidente el racional- legal se ha convertido en dominante. Analiza la racionalidad característica de este sistema -las elecciones que realizan los actores entre medios y fines- para señalar que este tipo de autoridad basado en reglas se estructura en una organización burocrática guiada por la racionalidad instrumental que a pesar de ser la más eficaz, también termina por convertirse en una jaula de hierro para los propios actores en la medida en que limita su libertad individual. Como Weber no veía una salida -ni en el socialismo ni en el capitalismo- a la racionalidad instrumental dominante en Occidente, en él se localiza una de las primeras miradas a

la Modernidad que ya no veían la emancipación como una opción viable, como sí lo creía Marx. A juicio de Ritzer, “nos encontramos, una vez más, ante un tema clave en la obra de Weber: su idea de que realmente no hay un mundo mejor” (2005: 287).

2.5. Aporías de la Modernidad.

El diagnóstico weberiano de la Modernidad contrasta enormemente con el optimismo de la Ilustración y empiezan a ser severamente cuestionados algunos de los objetivos pretendidos, sobretodo aquellos relacionados con la emancipación del individuo y el progreso de la humanidad basado en la racionalidad del sujeto. Poco a poco, los pronósticos negativos fueron tomando cuerpo al comenzar el siglo XX, de manera muy aguda, con las grandes guerras, el nazismo y la bomba nuclear.

Los pensadores de la Ilustración con la mentalidad de un Condorcet aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las ciencias naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha demolido este optimismo. La diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte ha llegado a significar la autonomía de los segmentos tratados por el especialista y su separación de la hermenéutica de la comunicación cotidiana. [...] Pero el problema subsiste: ¿habríamos de tratar de asirnos a las intenciones de la Ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar a todo el proyecto de la modernidad como una causa perdida? (Habermas, en Foster, 2002: 28).

Ante la experiencia del nazismo, Adorno y Horkheimer se proponen “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (2006: 51). Ellos parten de dos tesis con las que pretenden comprender el motivo por el cual la Modernidad, en lugar de haber alcanzado la emancipación y el progreso prometidos por la Ilustración, generaba una guerra tan devastadora como la que estaba cerca de terminar; lo cual implicaba una especie de regresión. En el texto de la *Dialéctica de la Ilustración* (2006) -que de

alguna manera termina con el proyecto de Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt- suponen que “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología” (2006: 56). En el *excursus* sobre la Odisea, ellos ya identifican, en la astucia de Odiseo, el predominio de la razón (individual) que desemboca en la enfermedad de la razón, en el afán del hombre por dominar de esta manera la naturaleza. Y en contraparte, el discurso de la Ilustración inevitablemente genera mitos, como el del progreso. Adorno y Horkheimer consideraron -con Nietzsche- que la Ilustración es un proceso de racionalización bajo el signo del dominio y el poder. Al igual que la preocupación de Heidegger con respecto al pensar calculante, ellos declaran que “en el camino de la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido” (2006: 63).

La segunda tesis de Adorno y Horkheimer es que la Ilustración se autodestruye precisamente porque se configura bajo el signo del dominio sobre la naturaleza¹⁷. Así, el origen de la modernidad no se encuentra exclusivamente en el capitalismo, como pensaría Marx, sino en el origen de la razón Occidental, como piensa Nietzsche.

La aporía ante la que nos encontramos en nuestro propio trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda –y esta es nuestra *petitio principii*- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre ese momento regresivo, firma su propia condena (Horkheimer y Adorno, 2006: 53).

Como lo señala Habermas, la crítica a la razón se vuelve tan radical, tan total, que no deja escapatoria para la misma crítica y se vuelve paradójica porque incluso “en el momento de la

¹⁷ “la adaptación al poder del progreso implica el progreso del poder, implica siempre de nuevo aquellas formaciones regresivas que convencen no al progreso fracasado, sino precisamente al progreso logrado de su propio contrario. La maldición del progreso imparables es la imparables regresión. Esta regresión no se limita a la experiencia del mundo sensible, ligada a la proximidad física, sino que afecta también al intelecto dueño de sí, que se separa de la experiencia sensible para sometérsela” (Horkheimer y Adorno, 2006: 88).

descripción [de la autodestrucción de la capacidad crítica] aún tiene que hacer uso de la capacidad crítica que acaba de declarar muerta. Denuncia que la Ilustración se volvió totalitaria con sus propias herramientas¹⁸” (Habermas, 1990: 119). En palabras de Juan José Sánchez, “al radicalizar de este modo la crítica se excluía, pues, la posibilidad de ilustrar a la Ilustración sobre sí misma, es decir, la posibilidad de ejercerse como tal” (en Horkheimer y Adorno, 2006: 27). Hasta ese momento, la crítica a la Ilustración había buscado iluminar lo que se había dejado de lado, pero con Adorno y Horkheimer, la crítica abiertamente cuestiona la razón con la que se hace la crítica misma.

Con este tipo de crítica, la Ilustración se vuelve reflexiva por primera vez; se realiza con respecto a sus propios productos –teorías. Pero el drama de la Ilustración llega por primera vez a su clímax cuando la crítica ideológica misma cae bajo la sospecha de no producir (más) verdades – y la Ilustración se atiene a una reflexividad de segundo orden. Entonces la duda se estira hasta incluir la razón [...] La Dialéctica de la Ilustración da este paso – realiza la crítica independientemente de la relación con sus propios fundamentos (Habermas, 1990: 116)¹⁹.

Después de la crítica de Adorno y Horkheimer, a grandes rasgos, las posturas sobre teoría social del siglo XX se toman con respecto, por una parte, a la pregunta sobre las consecuencias de la Ilustración (como el nazismo y la bomba nuclear de la Segunda Guerra Mundial) en relación a las utopías prometidas (como la paz perpetua y el sujeto emancipado dentro de un progreso hacia el bienestar general y equitativo). Y por otra parte, cada quien asume una posición frente a la aporía de la *Dialéctica de la Ilustración* en cuanto a cómo continuar con una crítica racional sin crear nuevos mitos. Como señala Habermas, quienes siguen el camino de Nietzsche parecerían aceptar la

¹⁸ “[...] because in the moment of description it still has to make use of the critique that has been declared dead. It denounces the Enlightenment’s becoming totalitarian with it’s own tools”

¹⁹ With this kind of critique, enlightenment becomes reflective for the first time; it is performed with respect to it’s own products –theories. Yet the drama of enlightenment first arrives at its climax when ideology critique *itself* comes under suspicion of not producing (any more) truths –and the enlightenment attains second order reflectiveness. Then doubt reaches out to include reason [...] *Dialectic of Enlightenment* takes this step –it renders critique independent even in relation to its own foundations.

imposibilidad de la crítica racional y denunciar todo saber como poder, cuestionando la vigencia de los fundamentos de la Modernidad. Pero no es la única postura. Aun reconociendo las aporías, Adorno y Horkheimer abogaban por la humildad ante la pretensión de dominio para recuperar a la naturaleza olvidada de sí. Incluso Heidegger recalca que la razón técnica, si bien es predominante, no es la única manera de razonar. Como señala Innerarity, “hemos descubierto que el hombre tiene que comprenderse otra vez como parte de la naturaleza y a ésta como estructura finalista” (1990: 34).

3. Posmodernidad

3.1. Crisis de legitimidad

El agudo análisis de Habermas sobre el estado de la Modernidad lo lleva a concluir que para la segunda mitad del siglo XX se vive una crisis de legitimidad. El entusiasmo desatado por la Ilustración, en especial después de la Segunda Guerra Mundial, se fue erosionando cada vez a mayor velocidad: “la proclamación de la ‘posmodernidad’ tuvo al menos un mérito. Dio a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en lo correcto de sus descripciones de sí misma” (Luhmann, 1997: 9). Regresando a la división de los Jóvenes Hegelianos, de manera simplista se podría decir que durante la Guerra Fría, los liberales se inclinaron hacia el capitalismo industrial de Occidente y los seguidores de Marx apostaron por el proyecto soviético. Sin embargo, como señala Anthony Giddens, además de que se conscientizó la “creciente concentración del terror en una época de cientificismo, burocracia y alta tecnología militar” (Giddens, 1997b: 280), el Estado se comenzó a ver como un poder coordinado en el que cabían diversos tipos de totalitarismos: tanto los excesos del nazismo como los del estalinismo. De manera particular en Francia, el impacto que tuvieron las

descripciones del Gulag de Solzhenitsyin en cuanto a la desilusión frente al régimen estalinista fue enorme y se pasó de la radicalización de la propiedad a la radicalización del poder: “Los nuevos filósofos eran los supervivientes desilusionados de los ‘acontecimientos de mayo’ de 1968, que no se encontraron con una humanidad liberada sino con una edad de barbarie. Pasaron de Marx a Nietzsche.” (Giddens, 1997b: 280).

Estos “nuevos filósofos” surgieron con mayor fuerza en Francia y empezaron a ser clasificados como posmodernos debido a sus tenaces críticas a los fundamentos de la Modernidad; para Habermas, ellos serían los que habrían optado por la tercera posición, la planteada por Nietzsche contra la razón²⁰, pero también la iniciada en gran medida por el texto de Adorno y Horkheimer²¹. Estos nuevos filósofos lanzaron al debate intelectual la vigencia de los principios de la Ilustración y en general de la Modernidad. Al ser asociados con la etiqueta de “posmodernos”, más que plantar los cimientos de una nueva etapa, se realizó una crítica demoledora -al más puro estilo moderno- hacia las bases epistemológicas de la Ilustración, sustentadas en un manejo particular de la razón; en palabras de David Lyon, el posmodernismo se refiere “al agotamiento –pero no necesariamente final- de la Modernidad [...] cuestiona todos los principios esenciales de la Ilustración europea [...] y siguiendo a

²⁰ Un ejemplo notable y paradigmático de esta posición de los “nuevos filósofos” franceses -llamados genéricamente “posmodernos” y particularmente “postestructuralistas” a pesar de que pocos aceptaron la clasificación- es el de Foucault, quien rastrea hasta Descartes, en su Historia de la Locura, el inicio del predominio de la razón sobre la sin razón, cuando antes se encontraban unidos sin contradicción: “La No- Razón del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto, cuyas amenazas podían siempre, al menos en derecho, comprometer las relaciones de la subjetividad y de la verdad. El encaminamiento de la duda cartesiana parece testimoniar que en el siglo XVII el peligro se halla conjurado y que la locura está fuera del dominio de pertenencia en que el sujeto conserva sus derechos a la verdad: ese dominio que, para el pensamiento clásico, es la razón misma. En adelante, la locura está exiliada. Si el *hombre* puede siempre estar loco, el *pensamiento*, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato. Se ha trazado una línea divisoria, que pronto hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de una Razón irrazonable, de una razonable Sinrazón. Entre Montaigne y Descartes ha ocurrido un acontecimiento: algo que concierne al advenimiento de una *ratio*. Pero la historia de una *ratio* como la del mundo occidental está lejos de haberse agotado en el progreso de un “racionalismo”; está hecha, en parte igualmente grande aunque más secreta, por ese movimiento por el cual la sinrazón se ha internado en nuestro suelo, para allí desaparecer, sin duda, pero también para enraizarse” (2006: 78-9)

²¹ Esto tomando en cuenta que La Dialéctica de la Ilustración sólo alcanzó una difusión importante hasta el inicio de la década de 1970 (Sánchez, en Horkheimer y Adorno, 2005:9).

Woller] el posmodernismo está a punto de destronar a la trinidad de la Ilustración –razón, naturaleza y progreso-, que presumiblemente triunfó sobre la anterior Trinidad” (Lyon, 1999:26).

Uno de los exponentes más emblemáticos de esta posición es Lyotard, quien, en *La Condición Posmoderna*, define la postmodernidad como “la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (2006: 10). Lyotard señala que el saber se está convirtiendo en la principal fuerza de producción: “El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su valor de uso” (Lyotard, 2006:16); en conclusiones muy cercanas a las de Foucault, afirma que “saber y poder son las dos caras de una misma cuestión: ¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la información es más que nunca la cuestión del gobierno” (Lyotard, 2006:24). La dificultad de la modernidad para “probar la prueba”, es decir, legitimar un discurso (sobretudo el científico), deriva en que lo verdadero se circunscribe a juegos de lenguaje y la acción se considera una “jugada”:

El hecho es que el discurso platónico que inaugura la ciencia no es científico, y eso aunque intente legitimarla. El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato, que para él es el no- saber, a falta del cual está obligado a presuponer por sí mismo y cae así en lo que condena, la petición de principio, el prejuicio. Pero, ¿no cae también al autorizarse como relato? (Lyotard, 2006:59).

El problema planteado por Lyotard se centra en que “el gran relato ha perdido su credibilidad sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación” (Lyotard, 2006:73). La solución que encontraron estos “nuevos filósofos” al paradigma moderno de la subjetividad fue -a grandes rasgos- el intentar un análisis estructuralista (Lévi- Strauss), donde el sujeto se concebía como determinado (sujeto sujetado) por las estructuras

sociales, como el lenguaje. La otra solución, la de Foucault, fue seguir la metodología de Nietzsche e investigar la genealogía “sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer” (2003:25)²².

3.2. Intersubjetividad

La crisis de legitimidad denunciada por Lyotard, si bien no va seguida de soluciones viables y significativas²³, la declarada por Habermas, aunque sobre bases distintas, sí está acompañada de propuestas estructurales. Habermas sugiere que el paradigma de la razón centrada en el sujeto que conoce objetos “tiene que ser reemplazado por el paradigma del entendimiento mutuo entre sujetos con capacidad de habla y acción” (Habermas, 1990: 295-6).

La razón está en su naturaleza misma encarnada en contextos de acción comunicativa y en las estructuras del mundo de la vida. Incluso los planes y acciones de diferentes actores están interconectados en un tiempo histórico y a través del espacio social mediante el uso del habla orientado hacia el entendimiento mutuo, tomando posiciones de sí/no en criticables pretensiones de validez que de manera implícita tienen una función clave en la práctica cotidiana. El acuerdo alcanzado mediante la comunicación, que es medido por el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez, hace posible la red de interacciones sociales y contextos del mundo de la vida (Habermas, 1990: 322).

La respuesta de Habermas para resolver el problema de la ausencia de referentes sobre los cuales obtener la validez suficiente para legitimar un discurso, la encuentra en un cambio de paradigma de la subjetividad: propone dejar de pensar en términos de sujeto/objeto y sustituirlo por la relación sujeto- sujeto, donde la legitimidad se fundamentaría en la comunicación normada y acordada

²² “Lo que buscamos, entonces, no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.” (Foucault, 2003:26).

²³ Con esto me refiero a la conclusión final de Lyotard sobre la disponibilidad de información, como si eso fuera manejable o incluso suficiente: “consiste en que el público tenga acceso libremente a las memorias y a los bancos de datos” (Lyotard, 2006: 119).

por el mundo de la vida. Este paradigma de intersubjetividad se basaría en el reconocimiento y entendimiento mutuos; como ya lo había planteado en la *Teoría de la Acción Comunicativa I*:

El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidos o puestos en cuestión. Con este modelo de acción se presupone que los participantes en la interacción movilizan expresamente el potencial de racionalidad que [...] encierran las tres relaciones del actor con el mundo [objetivo, social y subjetivo], con el propósito, cooperativamente seguido, de llegar a entenderse” (Habermas, 1981: 143-4).

3.3. Diferenciación funcional, observación de segundo orden y contingencia.

Luhmann, en cambio, no parte de la acción (aunque sí de la comunicación) como unidad de análisis debido a la inevitable incertidumbre que esta implica y por ello critica las posturas del entendimiento por no incluir suficientemente esta dimensión²⁴ cuando presupone –sin certeza- que se puede llegar a un acuerdo: “De ahí que una comunicación que persiga el entendimiento tenga que empezar por aumentar la incertidumbre y cuidar el saber común del no saber” (Luhmann, 1997: 182). Luhmann señala que la sociedad moderna, al estar orientada hacia el futuro, no puede evitar hacer un cálculo de riesgo –suponiendo un saber-, pero al mismo tiempo conoce que no puede controlar todas las consecuencias de su acción.

El mensaje es: hay que asumir la responsabilidad de las consecuencias, sean de origen técnico o del origen que sean. En principio, no hay nada que objetar a eso. Pero si aquel que desencadena las consecuencias (aquel que se atreve a actuar) no sabe y no puede saber qué consecuencias desencadena, y *si le está permitido decirlo*, el dilema está claro: o no actuar (pero ¿quién asume entonces la responsabilidad de las consecuencias de la omisión?) o ir a la incertidumbre. Nos encontramos en el mundo de la consciencia del riesgo que hay que

²⁴ Habermas (asumiendo que Luhmann se refiere a la Teoría de la Acción Comunicativa, ya que no lo cita expresamente) toma en cuenta la posibilidad del disenso, en lo que pareciera ser una situación de doble contingencia, pero cree que existen los suficientes contrapesos para minimizar esta probabilidad: “Esta amalgama de asunciones de fondo, solidaridades, y habilidades surgidas a través de la socialización constituye un contrapeso conservador contra el riesgo del disenso inherente al proceso de alcanzar un entendimiento que funcione a través de pretensiones de validez” (Habermas, 1990: 326).

aceptar, y para eso la ética, por lo menos hasta ahora, no ha podido aportar criterio alguno (Luhmann, 1997: 169).

Luhmann propone otra manera de salir del paradigma del subjetivismo sin caer en un objetivismo o incluso un intersubjetivismo; en vez de ello, parte - como estructura de la sociedad moderna- de una racionalidad particular hacia el tiempo y de la diferenciación funcional para “cambiar la forma de observación de la división a la distinción” (Luhmann, 1997: 157); en este caso, en lugar de la división ser/no ser o sujeto/objeto, él plantea –por metodología- observar a la sociedad desde la distinción sistema/entorno (sin que ésta sea la única distinción posible).

En cualquier caso, espacio y tiempo solamente son medios para posibles distinciones, medios para posibles observaciones, pero por su parte son tan inobservables como el mundo en tanto mundo. Desde un punto de vista tradicional, se puede designar tal concepción como un completo relativismo. Pero entonces se trata de un relativismo ni objetivo ni subjetivo, y en todo caso de un relativismo que ha perdido su contraconcepto (Luhmann, 1997: 158).

La sociedad moderna - para Luhmann- debe entenderse mediante los conceptos de contingencia y reflexividad, ya que si el presente se configura de acuerdo a como se ve el futuro desde el presente, entonces el cálculo de riesgo es inevitable, pero también lo es, si se cambia el tipo de observación: darse cuenta de que el cálculo es de incertidumbre y no se pueden observar las consecuencias no deseadas de la acción, es decir, las contingencias.

Cuando Luhmann habla de contingencia –entendida como “todo lo que no es ni necesario ni imposible” (1997: 89)- sugiere no separarla del concepto de observación. Las “observaciones simples”, las que haría un sujeto frente a un objeto, “utilizan distinciones como esquema, pero sólo con eso no producen contingencia alguna para el observador mismo [...] no actúa en una forma que haga reconocible que también podría ser de otra manera” (Luhmann, 1997: 93). En cambio, cuando se

observa a quien observa, en una observación de segundo orden²⁵, se puede ver la contingencia: “todo se vuelve contingente cuando aquello que es observado depende de quién es observado” (Luhmann, 1997: 94).

Luhmann, con todo y que propone una nueva visión de la modernidad, no piensa que estemos en una época posmoderna, sino que remite las características sociales contemporáneas a la estructura de la sociedad moderna, misma que se encuentra “remitida a sí misma casi sin escapatoria” (Luhmann, 1997: 41). Pero de cualquier manera, considera que:

Si se entiende por posmodernidad la falta de una descripción unitaria del mundo, una razón vinculante para todos o aunque sólo sea una posición correcta y común ante el mundo y la sociedad, éste es precisamente el resultado de las condiciones estructurales a las que se expone la sociedad moderna. No soporta ningún pensamiento concluyente, no soporta por tanto autoridad alguna. No conoce posiciones a partir de las cuales la sociedad pueda ser descrita en la sociedad de forma vinculante para otros. Por eso, no se trata de emancipación hacia la razón sino de emancipación de la razón, y esta emancipación no se puede perseguir, sino que ya ha ocurrido (Luhmann, 1997: 41).

3.4. Otra racionalidad.

¿Cuál es esa razón que habría que emancipar o que tal vez ya se haya emancipado? Para Luhmann es aquella que es capaz de contar con un “unmarked space²⁶” e incluso intentar ver el de otro observador mediante una observación de segundo orden, todo esto mediante una serie de distinciones que ayuden a reducir complejidad. O puesto en otros términos, se refiere a una razón que, mediante distinciones que no partan de la división entre sujeto y objeto, pueda dotar de sentido a una sociedad compleja: una razón que reduzca complejidad mientras aporta sentido.

²⁵ Si se desea aclarar los conceptos de Observación y Riesgo, se recomienda revisar el Glosario de Corsi, Esposito y Baraldi sobre la Teoría Social de Luhmann (2006: 159 y 193).

²⁶ Una discusión muy útil entre observación y contingencia puede encontrarse en Luhmann, 2007: 171.

En una dirección parecida habría que entender la proposición de Habermas sobre la modernidad como proyecto inacabado, donde la razón está lejos de haberse fulminado y que, justamente, al emanciparla de un mismo tipo de razonamiento es como se podría sustituir o complementar el paradigma que nos ha llevado a una época percibida como de barbarie, desilusión y descontento. Y de igual manera, Derrida busca la manera de “guardar la razón”, de protegerla frente a esa razón técnica que le preocupaba a Husserl y aboga, en lugar de ese pensar único, por una “razón razonable” que pueda contar con la contingencia cuando mire al futuro por venir: “Lo razonable, tal y como lo entiendo aquí, sería una racionalidad que tiene en cuenta lo incalculable, para rendir cuentas de él, allí mismo donde parece imposible; para tomarlo en cuenta o contar *con* él, es decir, con el acontecimiento de *lo que* o de *quien* llega” (Derrida, 2005: 188).

Al pensar en la denominada posmodernidad no habría que pasar la página de la Modernidad²⁷ y pensar en una época nueva, en contraposición a la moderna, sino pensarla, con Luhmann, como una versión de sí misma, una mirada *desde otra posición* que permite verlo todo de nuevo desde otra perspectiva: “Quizá el concepto de posmodernidad había querido prometer tan sólo otra descripción, más rica en variantes, de la modernidad, que sólo puede imaginarse negativamente su propia unidad como imposibilidad de un metarrelato” (Luhmann, 1997: 9). Por esta razón habría que hacerle caso a Foucault cuando nos invita enérgicamente a *criticar*²⁸ la Ilustración y al mismo tiempo rechazar el chantaje por la Ilustración:

²⁷ El mismo Lyotard aclara en otro texto: “¿Qué es pues lo posmoderno? ¿Qué lugar ocupa o no en el trabajo vertiginoso de las cuestiones planteadas a las reglas de la imagen y el relato? Con seguridad, forma parte de lo moderno. Todo lo que es legado, aunque sea inmediatamente anterior, debe ser objeto de sospecha [...] Una obra no puede ser posmoderna si en principio no es moderna. El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante [...] Posmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo)” (Lyotard, en Casullo, 2004: 71-73).

²⁸ Foucault propone como definición de crítica “el arte de no ser de tal modo gobernado” (2003: 8) y por tanto, al replicar críticamente la pregunta kantiana sobre ¿qué es la ilustración? “se reactiva así la serie de problemas que habían marcado el análisis de Max Weber: ¿qué ocurre con esta racionalización que estamos de acuerdo en que caracteriza no sólo el pensamiento y la ciencia occidentales desde el siglo XVI, sino también las relaciones sociales, las organizaciones estatales, las prácticas económicas y quizás hasta el comportamiento de los individuos? ¿Qué pasa con esta racionalización en sus

Esto no quiere decir que haya que estar por o contra la *Aufklärung*. Esto quiere decir, más bien, que precisamente hay que rechazar todo lo que se presente bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o aceptáis la *Aufklärung* y permanecéis en la tradición de su racionalismo (lo cual es considerado por algunos como positivo y por otros, al contrario, como un reproche); o criticáis la *Aufklärung* y entonces intentáis escapar a esos principios de racionalidad (lo cual puede ser visto, una vez más, como algo bueno o como algo malo). Y no se sale de este chantaje introduciendo en él matices ‘dialécticos’, tratando de determinar lo que ha podido haber de bueno y de malo en la *Aufklärung*. Hay que intentar hacer el análisis de nosotros mismos en tanto que seres históricamente determinados, en cierta medida, por la *Aufklärung* (Foucault, 2003: 87).

4. Modernización reflexiva

4.1. Autodestrucción creativa.

El término <postmodernidad> tuvo como mérito detonar el debate sobre la modernidad con el afán de comprender diversas dinámicas que se presentaban eran distintas a las que se enfrentaron los clásicos de la filosofía o la sociología cuando acuñaron el término. Como se mencionó anteriormente, algunos creyeron que las diferencias de la segunda mitad del siglo XX con respecto al periodo anterior a las grandes guerras implicaban una etapa diferente; lo cual, de cierta manera, era correcto, mas no preciso, porque se centraba en una visión evolucionista que además dejaba de lado otros procesos que, en lugar de desaparecer, aceleraban. Por citar sólo un ejemplo, la industrialización del siglo XIX continuó desarrollándose y transfiguró de tal manera el armamento bélico que el siglo XX ha sido testigo de un tipo de guerra tecnológica nunca antes visto en una muestra de cómo se mantiene el ideal moderno de progreso sin menoscabo de los resultados (Joas, 2005).

efectos de coacción y quizás de obnubilación, de implantación masiva y creciente, y nunca contestada radicalmente, de un vasto sistema científico y técnico?” (2003: 20).

Ante fenómenos como este, algunos teóricos propusieron, de manera inversa a la posmodernidad, la hipótesis de una modernización reflexiva: “la posibilidad de una (auto) destrucción creativa de toda una época: la de la sociedad industrial. El <suje> de esta destrucción creativa no es la revolución, ni la crisis, sino la victoria de la modernización occidental” (Beck, 1997: 14). Con este programa, los fenómenos contemporáneos se explicaron como una radicalización de los principios básicos de la modernidad a tal punto que terminaron por cuestionar esos mismos principios y a partir de ello modificaron las múltiples instituciones modernas. La posmodernidad, como crítica de la modernidad, se convertía en la actitud moderna por excelencia; dicha crítica es la expresión de la reflexividad de la misma modernidad: la modernidad mirándose a sí misma; “posmodernismo, si existe de manera convincente, puede expresar la consciencia de tal transición, pero no demuestra su existencia” (Giddens, 1990: 52); “tiene sentido verla [a la posmodernidad] como un intento de la modernidad empezando a comprenderse a sí misma, y no como un intento de superar la modernidad como tal” (Giddens, 1990: 54).

La modernidad nació como una pulsión destructiva de la tradición y la naturaleza por lo que, consecuentemente, su agudización -desde esta perspectiva- la lleva a destruirse a sí misma, precisamente porque ha triunfado. La propuesta de estos autores es que la modernidad tardía está exhausta y no para de cuestionar reflexivamente sus propios fundamentos; lo cual, en sí, ofrece un nuevo panorama, mas no entraña la muerte de la modernidad.

La teoría de la modernización reflexiva puede descomponerse en tres teoremas: el de la sociedad del riesgo, el de la individualización forzada y el de la modernización pluridimensional. Los tres teoremas configuran una misma argumentación y se interpretan y refuerzan recíprocamente: sociedad del riesgo, individualización y cosmopolitización se piensan como formas radicalizadas de la dinámica modernizadora, que al entrar al siglo XXI se vuelve sobre sí misma y diluye la fórmula de la simple modernidad. Ésta seguía una lógica de ordenación y actuación que trazaba fronteras tajantes entre las categorías de ser humano, cosa y actividad y establecía claras diferencias entre esferas de acción y formas de vida que a su vez posibilitan la precisa atribución institucional de competencias, potestades y responsabilidades. Esta *lógica de la univocidad* –puede hablarse metafóricamente de una

teoría social y política *newtoniana* de la primera modernidad- es sustituida por una *lógica de la ambigüedad*: podría hablarse *heisenbergianamente* de una relación difusa de lo social y lo político (Beck, 2008: 33).

4.2. Instituciones de la Modernidad.

Anthony Giddens, como uno de los principales exponentes de esta corriente, también pretende resolver el paradigma de la subjetividad, pero de una forma distinta a la de Habermas o Luhmann. Por su parte, plantea un proceso de estructuración en el cual “las reglas y los recursos que se aplican a la producción y reproducción de una acción social son, al mismo tiempo, los medios para la reproducción sistémica (la dualidad de estructura²⁹)” (Giddens, 2006: 55). Este aspecto es fundamental para el planteamiento de la modernidad reflexiva, ya que evita la reificación de la estructura y el sujeto como si fueran algo distinto o separado entre sí; en este caso el agente se considera el productor y reproductor de dichas estructuras en un proceso de estructuración. El resultado es que las aproximaciones sociales se piensan sobre la base de que lo que suceda a un nivel “macro” sucede simultáneamente al nivel “micro” en una relación bidireccional o reflexiva: los procesos de mundialización impactan directamente en el Yo del agente de la misma manera en que la conformación de la identidad cambia la dirección de la modernidad.

La modernidad altera de manera radical la naturaleza de la vida social cotidiana y afecta a los aspectos más personales de nuestra experiencia. La modernidad ha de entenderse en un plano institucional; pero los cambios provocados por las instituciones modernas se entretajan directamente con la vida individual y, por tanto, con el yo. Uno de los rasgos distintivos de la modernidad es, de hecho, una creciente interconexión entre los dos extremos de la extensionalidad y la intencionalidad: las influencias universalizadoras, por un lado, y las disposiciones personales, por otro (Giddens, 1995: 9).

²⁹ Una explicación más detallada de este aspecto se puede encontrar en el excursus de este capítulo.

Giddens observa en la modernidad un andar errático que, como muchos otros, aparenta ser muy distinto al deseado durante la Ilustración y provoca un efecto generalizado de desorientación en la gente. Él se pregunta si se podrá deber a un defecto en el *diseño* de la modernidad o, tal vez, en los *operadores* del plan ilustrado, pero en realidad concluye –casi como Luhmann– que “las dos influencias más importantes [son] las *consecuencias no previstas* y la *reflexividad o circularidad del conocimiento social*. Los defectos de diseño y los fallos de operación encajan claramente en la categoría de consecuencias imprevistas, pero la categoría incluye mucho más” (Giddens, 1990: 143). De manera más específica, Giddens identifica que la modernidad sufre una radicalización notable al extenderse más allá de Occidente en un proceso de acelerada mundialización, acompañada de la intensificación de su dinámica, es decir, de tres de sus elementos distintivos: la separación de tiempo y espacio, el desanclaje y la reflexividad (1990).

4.3. Modernidad como Juggernaut.

Giddens critica el *orden* binario ambicionado por la modernidad y en su lugar, con Bauman (2005a), describe que la modernidad está preñada de *ambivalencia* desde su origen; al andar errático de la modernidad, Giddens lo ejemplifica mediante la metáfora del Juggernaut -un mito hindú “en el cual la imagen del dios brahamánico Krichna solía ser sacada en procesión colocada sobre un carro cuyas ruedas aplastaban a los fieles que de esta manera se sacrificaban a la divinidad” (Giddens, 1990: 58)- con la que ejemplifica la continuada adoración por la divinidad de la racionalidad científica, pero contempla las consecuencias imprevistas y destructivas que entraña.

Si se toma esta metáfora como representativa de la modernidad al terminar el siglo XX, se podría decir que el temor de Heidegger a que hubiera un pensamiento único dominante, el calculador, sigue

en gran medida vigente. Sin embargo, es una preocupación compartida y que de alguna forma tiene su contraparte; así como él planteaba el pensar meditativo para rescatar el sentido de las obras humanas, también se propone, por una parte, cambiar de paradigma hacia una intersubjetividad que persiga el entendimiento mutuo; por otra, una observación de segundo orden que surja a partir de nuevas formas de hacer distinciones en el mundo social; y también hay quien reivindica la crítica para alcanzar un pensar razonable. Partiendo de los principios modernos y la manera en que se han configurado a partir de todos los sucesos del siglo XX, la manera predominante de seguir comprendiendo la modernidad parece ser un nuevo tipo de observación hacia su manera de proceder, una observación que se acompañe de un nuevo paradigma, distinto del subjetivo o el objetivo; una observación que aproveche el enorme potencial de la *reflexividad*; una observación reflexiva que apueste a convertirse en pensar meditativo.

Excursus

Dualidad de estructura: estructuración

Hasta el momento la aportación más sistemática de Anthony Giddens a la Teoría Social se encuentra en su libro *La constitución de la sociedad* (CS), donde sienta las bases para lo que denomina la teoría de la estructuración (1984). De manera significativa y respondiendo a las posturas teóricas predominantes en la época, Giddens comienza su introducción diferenciándose del “consenso ortodoxo” que representaba la obra de Parsons. En su opinión, algunas posturas teóricas como la etnometodología, influidas por la hermenéutica y la fenomenología, fueron oponiéndose al objetivismo parsoniano, que a pesar de la terminología “del marco de referencia de la acción, no hay duda de que en su proyecto teórico el objeto (la sociedad) predomina sobre el sujeto (agente humano inteligente)” (Giddens, 2006: 21-2). Como reacción, sus opositores “consiguieron desnudar serios defectos de aquellos puntos de vista. Pero ellos mismos se inclinaron netamente hacia el subjetivismo. La división conceptual entre sujeto y objeto social se abrió tan ancha como siempre³⁰” (Giddens, 2006: 22).

³⁰ “Concepciones sobre una <explicación estructural> específica en sociología han tenido desde hace largo tiempo en el Individualismo metodológico un enemigo natural. El debate entre las dos posiciones es, bajo algún aspecto, la contrapartida metodológica del dualismo de sujeto y objeto social que ha caracterizado a la ontología de las ciencias sociales” (Giddens, 2006: 241). A pesar de que este paradigma de la subjetividad se importa de la filosofía, no es aplicable de la misma manera en las ciencias sociales que en las naturales: “Las ciencias sociales, a diferencia de la ciencia natural, inevitablemente se enraízan en una relación sujeto-sujeto con aquello sobre lo cual versan. Las teorías y los descubrimientos de las ciencias naturales se desgajan del universo de objetos y sucesos a que se refieren. Eso garantiza que la relación entre el saber científico y el mundo de los objetos siempre sea <tecnológica> porque un saber acumulado <se aplique> a un conjunto de fenómenos cuya constitución es independiente. Pero no es esta la situación de las ciencias sociales. Como lo explica Charles Taylor: <Aunque es cierto que la teoría en ciencia natural transforma la práctica, no transforma la práctica a la que la teoría se refiere (...) La pensamos como una ‘aplicación’ de la teoría>. En las ciencias sociales, <la práctica es el objeto de la teoría. La teoría en este dominio transforma su propio objeto>” (Giddens, 2006: 370).

El proyecto de Giddens pretende salvar esa división proponiendo una alternativa a la observación del mundo social sin caer en un objetivismo³¹ o en un subjetivismo. Con todo y que reconoce la importancia de los debates epistemológicos y la enorme importancia del lenguaje para la teoría social, Giddens considera que la manera de sobrepasar esa brecha es reconceptualizando dicha división y en su lugar pensar en una dualidad de estructura que se acompañe de “una visión distinta de la intersección entre decir (o significar) y hacer, a fin de ofrecer una concepción novedosa de la *praxis*” (Giddens, 2006: 23). Giddens denomina esa intersección, ese entrelazamiento, como reflexividad. Y las nuevas maneras de ver el decir y el hacer del actor los categoriza como conciencia discursiva y conciencia práctica, mismas que se extienden como rutinas a lo largo de un espacio-tiempo: “la naturaleza recursiva de la vida social³²” (Giddens, 2006: 24).

Los agentes humanos o actores –empleo estos términos indistintamente- tienen, como un aspecto intrínseco de lo que hacen, la aptitud de comprender lo que hacen en tanto lo hacen. Las aptitudes reflexivas del actor humano se incluyen en general de una manera continua en el flujo de la conducta cotidiana en los contextos de una actividad social. Pero la reflexividad opera sólo en parte en un nivel discursivo. Lo que los agentes saben sobre lo que hacen y sobre las razones de su hacer –su entendimiento *como* agentes- es vehiculizado en buena parte por una conciencia práctica. Una conciencia práctica consiste en todas las cosas que los actores saben tácitamente sobre el modo de ‘ser con’ en contextos de vida social sin ser capaces de darles una expresión discursiva directa (Giddens, 2006: 24).

³¹ Giddens (1998) también categoriza al post- estructuralismo francés dentro del objetivismo. Sus críticas –en especial a Foucault- se repitieron en diversos ensayos, casi siempre bajo el mismo argumento de restarle importancia al sujeto “admito el llamado a un descentramiento del sujeto, y lo considero básico para la teoría de la estructuración. Pero no acepto que ello traiga consigo la evaporación de la subjetividad en un vacío de signos” (Giddens, 2006: 23). En mi opinión su crítica es muy general y por tanto equivocada ya que precisamente bajo ese descentramiento, tanto Foucault como Lacan -ambos clasificados por él como post- estructuralistas-contribuyeron de manera importante a entender las potencialidades del sujeto de otra forma: primero analizando sus determinaciones históricas e inconscientes.

³² Luhmann diría al respecto que: “La realidad de la estructura entonces se puede definir como la representación del entramado recursivo de la operación. La operación aferra el pasado y lo proyecta al futuro, sirviéndose de una memoria que es selectiva. De esta manera, la recursividad es un momento constitutivo de la identidad de la propia operación” (Luhmann, 2007: 338).

Reflexividad, saber mutuo y sentido común.

En las *Nuevas reglas del método sociológico* (2001) Giddens ya intentaba conceptualizar la reflexividad, primero criticando que en las escuelas tradicionales de pensamiento social “la reflexividad es tratada meramente como un estorbo cuyas consecuencias pueden ser ignoradas o deben ser reducidas en lo posible a un nivel mínimo” (Giddens, 2001: 140), ya que la entendían como una introspección que metodológicamente podía deformar las observaciones y conclusiones alcanzadas. Sin embargo, la reflexividad podía ser pensada desde otras perspectivas, como la manera en que los actores dan cuenta de su acción: “Ningún actor es capaz de controlar el flujo de su acción exhaustivamente, y cuando se le pide que explique por qué hizo lo que hizo en un momento y sitio particulares, puede optar por responder que ‘por ninguna razón’, sin comprometer en modo alguno la aceptación de los otros de su persona como ‘competente’” (Giddens, 2001: 141). En este punto el actor estaría esgrimiendo una razón sin hacerse responsable de su acción; pero la reflexividad sería la pregunta (consciente y no- consciente) que se realiza el actor sobre su acción en los siguientes dos sentidos: “El primero plantea hasta dónde las razones aducidas por un agente expresan en verdad la regulación que esa persona ejerció sobre lo que hizo; el otro lleva a preguntar hasta dónde su explicación es acorde a lo que es generalmente reconocido, en su ambiente social, como conducta ‘razonable’” (Giddens, 2001: 141). El primer sentido expresa que la reflexividad, al tener que echar mano del “acopio de conocimiento” para ofrecer una respuesta, *regula* lo que esa persona realizó. El segundo sentido conduce en otra dirección: la explicación que el agente ofrece tiene que ser reconocido por los otros, en lo que Giddens llama (siguiendo a Schutz) *saber mutuo*: los “esquemas interpretativos mediante los cuales los actores constituyen y comprenden la vida social en tanto

provista de sentido³³” (Giddens, 2001: 142). Giddens diferencia el *saber mutuo* del *sentido común* en cuanto a que el sentido común es parte del saber mutuo; si los saberes mutuos permiten la comunicación por constituir esquemas de interpretación, se trata de un saber “en buena parte tácito – se lo alcanza en el nivel de consciencia práctica [...]” (Giddens, 2006: 359). Por el contrario, el sentido común es un saber discursivo que por tanto es susceptible de ser confrontado y modificado: “Este distingo es en buena parte analítico; o sea: un sentido común es un saber mutuo que no es considerado un saber sino una creencia falible” (Giddens, 2006: 360). La reflexividad, potencialmente, podría incidir en ambos planos, aunque usualmente altere el sentido común³⁴.

Reflexividad, consciencia práctica y consciencia discursiva.

La reflexividad puede entenderse como un flujo constante, rutinario y continuo, entre la consciencia práctica y la discursiva que va dándole sentido a la praxis del agente y orienta su manera de obrar, volviéndolo competente. La reflexividad, de ser necesario, puede volverse discursiva y ofrecer razones (y responsabilidades) de la acción; de igual manera, el agente puede integrar, reflexivamente, información que modifique su obrar y así ir cambiando el ser-con los otros. Planteado

³³ Las preocupaciones epistemológicas de Giddens durante toda su obra se vuelven patentes cuando, al argumentar que la necesaria “doble hermenéutica” no excluye del saber mutuo a los sociólogos, como si en su calidad de expertos pudieran quedar exentos: “El observador sociológico no puede volver asequible la vida social como ‘fenómeno’ para la observación si no toma su saber sobre ella como un recurso por el cual la constituye como un ‘tema de investigación’. En este sentido, la posición del observador no es diferente de la de cualquier otro miembro de la sociedad; el ‘saber mutuo’ no es una serie de ítems corregibles, sino que representa los esquemas interpretativos que tanto sociólogos como los actores legos utiliza, y deben utilizar, para ‘explicar’ la actividad social, o sea, para generar caracterizaciones ‘reconocibles’ de esta” (Giddens, 2001: 193- 4). Y continúa en la CS: “Existe un vaivén de comprensión mutua entre la ciencia social y aquellos cuyas actividades constituyen su objeto: una hermenéutica doble. Las teorías y los descubrimientos de las ciencias sociales no se pueden mantener enteramente aislados del universo de sentido y de acción sobre el que versan. Ahora bien, por su parte, los actores legos son teóricos sociales cuyas teorías concurren a formar las actividades e instituciones que constituyen el objeto de estudio de observadores sociales especializados o científicos sociales. No existe una línea divisoria clara entre una reflexión sociológica realizada por actores legos y similares empeños de especialistas” (Giddens, 2006: 33).

³⁴ Para una revisión más exhaustiva de esta diferenciación y algunas consecuencias, revisar Araujo, 2003: 74-5.

de otra manera, ese ser-con que regula el obrar del agente y le da sentido a su acción, también se va transformando por la reflexividad de los agentes que lo conforman.

Para Giddens un aspecto sumamente relevante es que la racionalización de la acción se realiza por la vía del sentido común (o el ser-con), el cual ofrece para el actor un marco de *seguridad ontológica*³⁵ que debe mantener constantemente. La contraparte de esta seguridad ofrecida por el sentido común se encuentra en que la acción de los actores es “opaca” para ellos mismos por dos razones: la motivación y las propiedades estructurales de los conjuntos sociales.

He sostenido que intención, razón y motivo son términos potencialmente engañosos, en el sentido de que ya presuponen un ‘corte’ conceptual en la continuidad de la acción, y que es correcto tratarlos como expresión de una regulación reflexiva corriente de la conducta que se espera que unos actores competentes mantengan como parte rutinaria de su vida cotidiana. La regulación reflexiva de una conducta sólo pasa a la declaración de intenciones, o a la alegación de razones, cuando los actores llevan a cabo indagaciones retrospectivas en su propia conducta o, más habitualmente, cuando otros indagan su proceder (Giddens, 2001: 188).

Al plantearla en estos términos, uno podría preguntarse si la reflexividad ocurre antes de la acción, durante o cuando se le exige al agente una explicación. La respuesta que se extrae de la CS es que la reflexividad se realiza continuamente en el acontecer de la vida cotidiana, es decir, la reflexividad permite regular la acción de tal manera que sea reconocible por los otros, la configura para que sea razonable ante los demás y así el agente pueda funcionar de manera competente; posteriormente, la reflexividad, de ser necesario, le permite racionalizar *a posteriori*, explicar el por qué de su acción y hacerse responsable de sus consecuencias –hasta cierto punto. La reflexividad, en este doble sentido, funciona de enlace entre la consciencia práctica y la consciencia discursiva en las rutinas del agente.

³⁵ Giddens la define en el Glosario de la CS como “certeza o confianza en que los mundos natural y social son tales como parecen ser, incluidos los parámetros existenciales básicos del propio- ser y de la identidad social” (Giddens, 2006: 399). Más adelante se explicará a mayor detalle.

Es la forma específicamente reflexiva del entendimiento de agentes humanos la que interviene a mayor profundidad en el ordenamiento recursivo de las prácticas sociales. Una continuidad de prácticas presupone reflexividad, pero la reflexividad misma sólo es posible en virtud de la continuidad de prácticas, que las define claramente como ‘las mismas’ por un espacio y un tiempo. ‘Reflexividad’, entonces, no se debe entender como mera ‘auto-consciencia’ sino como el carácter registrado del fluir corriente de una vida social [...] Conviene, en consecuencia, pensar la reflexividad fundada en el registro continuo de una acción, tal como los seres humanos lo muestran y esperan que otros lo muestren. El registro reflexivo de una acción supone una racionalización entendida aquí más como un proceso que como un estado, y como parte intrínseca de la competencia de unos agentes. Una ontología de un espacio- tiempo constitutivo de prácticas sociales es esencial para la idea de estructuración, que parte de una temporalidad y, por lo tanto, en cierto sentido, de una ‘historia’” (Giddens, 2006: 40-1).

Reflexividad y dualidad de estructura.

Giddens avanza su tesis cuando afirma que “la reflexión sobre procesos sociales (teorías y observaciones acerca de ellos) de continuo ingresa en el universo de sucesos explicados, se despega de él, y reingresa” (Giddens, 2006: 33); se trata de un vaivén en el cual los actores configuran las instituciones sociales, pero a la vez son regulados por ellas en un proceso de constante y simultánea producción y reproducción social.

Decir que estructura es un ‘orden virtual’ de relaciones transformativas significa que sistemas sociales, en tanto prácticas sociales reproducidas, no tienen ‘estructuras’ sino que más bien presentan ‘propiedades estructurales’, y que una estructura existe, como presencia espacio- temporal, sólo en sus actualizaciones en esas prácticas y como huellas mnémicas que orientan la conducta de agentes humanos entendidos. Esto no nos impide imaginar que las propiedades estructurales presenten una organización jerárquica en los términos de la extensión espacio- temporal de las prácticas que ellas organizan recursivamente. A las propiedades estructurales de raíz más profunda, envueltas en la reproducción de totalidades societarias, denomino *principios estructurales*. Y las prácticas que poseen la mayor extensión espacio- temporal en el interior de esas totalidades se pueden denominar *instituciones* [...] Una de las tesis principales de la teoría de la estructuración es que las reglas y los recursos que se aplican a la producción y reproducción de una acción social son, *al mismo tiempo*, los medios para la reproducción sistémica (la dualidad de estructura)” (Giddens, 2006: 54-5).

La propuesta de Giddens consiste en abandonar los paradigmas ortodoxos de las ciencias sociales donde predomina la estructura o el sujeto. En lugar de ello, propone observar la interacción que afecta ambos extremos al alterarlos. La manera de mirar las prácticas de los agentes sería, entonces, por medio de principios estructurales – como reglas y recursos y ya no estructuras reificadas- que constriñen al agente en cuanto que lo preceden como huellas mnémicas, pero que el agente, mediante la reflexividad, puede interpretar cotidianamente y al mismo tiempo ir las modificando.

En la reproducción de propiedades estructurales [...] los agentes también reproducen las condiciones que hacen posible esa acción. Estructura no existe con independencia del saber que los agentes poseen sobre lo que hacen en su actividad cotidiana (Giddens, 2006: 62). [...] y por lo tanto] Actores humanos no sólo son capaces de registrar sus actividades y las de otros en la regularidad de la conducta cotidiana; pueden ‘registrar ese registro’ en una conciencia discursiva. Esquemas de comprensión son los modos de prefiguración integrados en los reservorios de saber de los actores, que se aplican reflexivamente para el mantenimiento de una comunicación. Los reservorios de saber que los actores aprovechan en la producción y reproducción de una interacción son los mismos que les permiten producir relatos, ofrecer razones, etc. (Giddens, 2006: 65).

Probablemente el término estructuración sea un nombre desafortunado para describir esa interacción entre la estructura y el agente que reflexivamente permite mantener rutinas y preservar una seguridad ontológica, pero invita a dejar de mirar objetos desde –exagerando- una posición solipsista de sujeto y comenzar a interpretar procesos y relaciones susceptibles de movimiento en las que el mismo observador se encuentra inmerso³⁶. A partir de este planteamiento, la bidireccionalidad de

³⁶ Un intento similar por modificar la manera de entender el mundo social y superar el objetivismo y el subjetivismo dominante en las ciencias sociales -partiendo de las prácticas mismas, aunque alcanzando conclusiones distintas- puede encontrarse en la obra de Bourdieu; quien originalmente parte del método estructural para pensar en relaciones, más que en objetos: “el *método estructural* o, más simplemente, el modo de pensamiento *relacional* que, en ruptura con el modo de pensamiento sustancialista, lleva a caracterizar todo elemento por las relaciones que lo unen a los otros en un sistema del que obtiene su sentido y su función” (Bourdieu, 1991: 17). El concepto con el cual categoriza las relaciones es el del *habitus*: “relación objetiva entre dos objetividades, el *habitus* permite establecer una relación inteligible y necesaria entre unas prácticas y una situación de las que el propio *habitus* produce el sentido con arreglo a categorías de percepción y apreciación producidas a su vez por una condición objetivamente perceptible” (Bourdieu, 2003:99). En palabras de Wacquant, el férreo antidualismo de Bourdieu lo lleva a pensar la acción de otra manera: “Para efectuar esta síntesis de objetivismo y subjetivismo, física social y fenomenología social, Bourdieu forja un arsenal conceptual original anclado en las nociones de *habitus*, *capital* y *campo*. *Habitus* designa el sistema de disposiciones durables y transportables mediante

influencia entre las instituciones y los agentes reflexivos obliga a prestar la misma atención a ambas partes de manera simultánea, dejándolas de ver como *dos partes*, con el objetivo de entender las consecuencias de su interacción para las prácticas sociales.

las cuales percibimos, juzgamos y actuamos en el mundo. Estos esquemas inconscientes se adquieren mediante la exposición prolongada a condiciones y condicionantes sociales específicas, mediante la internalización de limitantes y posibilidades externas.[...] A medida que la mediación entre influencias pasadas y estímulos presentes ocurre, el *habitus* a la vez es *estructurado* por los patrones de las fuerzas sociales que lo produjeron y *estructurante*, pues da forma y coherencia a las varias actividades de un individuo a lo largo de las diferentes esferas de la vida (Wacquant en Jiménez, 2005:62-3).

II. Diagnósticos de la modernidad y su vínculo con la identidad

Lo que va a venir, quizá, no es sólo esto o aquello, es finalmente el pensamiento del quizá, el quizá mismo. Lo que llega llegará quizá, pues no se debe estar seguro jamás, ya que se trata de un llegar, pero lo que llega sería también el quizá mismo, la experiencia inaudita, completamente nueva, del quizá.

Derrida, Políticas de la amistad : 46.

Objetivos

El presente capítulo ahonda en la visión sobre la modernidad de Giddens, Bauman y Beck. Se muestra la complementariedad y las coincidencias de los tres al considerar una modernidad postradicional y radicalizada que desancla a los agentes de sus lugares de origen (Giddens); una modernidad que, al abandonar la presunción de encontrar un orden claro, se ve obligada a reconocer la ambivalencia de sus fundamentos, ahora líquidos, donde predomina la *privatización de la extrañeidad* (Bauman); una modernidad que torna en sociedad del riesgo, individualizada, cuyos agentes buscan modelar en solitario su propia vida (Beck).

Asimismo, se resaltan las divergencias entre ellos, sobretodo en tres puntos fundamentales para la constitución de la identidad: las consecuencias de la reflexividad radicalizada, la posibilidad de un reanclaje, y si se han destruido las rutinas.

La discusión que se presenta a continuación conduce a concluir que, si bien mantienen posiciones afines en cuanto al diagnóstico de la modernidad, también hay que señalar que, sobretodo en cuanto a los agentes, sus divergencias implican diferencias de peso en cuanto a la construcción de la identidad y, por tanto, no se puede definir una posición unificada de modernidad reflexiva. Finalmente, al contrastar a estos tres autores, se explican las razones por las cuales se considera a Giddens como el autor que mejor entiende la construcción de una identidad refleja.

Reacciones ante el anuncio de la Posmodernidad

Durante la ebullición de la discusión sobre la vigencia de la Modernidad motivada por los diversos cuestionamientos a sus fundamentos, Habermas publica *El Discurso Filosófico de la Modernidad* (1990); donde a lo largo de sus doce lecturas, realiza una detallada crítica de los autores determinantes para el debate³⁷ y repite su propuesta para superar el paradigma de la razón centrada en el sujeto: la acción comunicativa dentro de un paradigma de intersubjetividad. Simultáneamente, la teoría de sistemas encabezada por Luhmann adquiría mayor relevancia como metodología con la cual encarar la complejidad que representaba un mundo social que parecía ya no encuadrar en los moldes de los clásicos de la modernidad. Existía cierto acuerdo en que la modernidad se había modificado después de la Segunda Guerra Mundial, pero (presumiblemente) no aparecía una puesta en común sobre los aspectos estructurales que modelan esta nueva faceta. El término de postmodernidad, a pesar del éxito mediático que tiene (asociado fuertemente al pensamiento francés y en especial a Lyotard), no ha resultado ser fructífero, en gran medida porque implica, entre otras, una mirada evolucionista y un *corte* con la modernidad. Algunas posturas sociológicas se esforzaban por contrarrestar la interpretación distorsionada de una *nueva* etapa haciendo notar que aquello que describían, ya sucedía desde mucho antes y constituía el núcleo de la misma modernidad a la que aparentemente se oponía. Los esfuerzos sociológicos se orientaron a diagnosticar los cambios que se observaban día con día, pero que no parecían estar consiguiendo definir estructuralmente.

³⁷ Se recomienda revisar el libro “El debate modernidad- posmodernidad” (2004), donde Nicolás Casullo recopila algunos textos importantes de los implicados en dicha discusión.

Un año después de la aparición del libro de Habermas, Giddens ofrece unas conferencias pronunciadas en Stanford donde se distancia (en parte) de esa interpretación³⁸ y en su lugar intenta poner en juego algunos conceptos propuestos en la CS. El plano del análisis de Giddens en las *Consecuencias de la Modernidad* (1990), en vez de ser el de los discursos filosóficos, es el de sus instituciones y los efectos que han tenido hasta la actualidad; plano que, bajo el paradigma de la dualidad de estructura, conecta con el Yo del agente. Giddens, con este libro, busca, por una parte, probar con el tema arquetípico de la sociología -la modernidad- su teoría de la estructuración, pero por otra, pretende hacer un diagnóstico de la modernidad que integre los múltiples discursos unidireccionales en una interpretación que ayude a salir del debate sobre lo *post*.

Un año después, Zygmunt Bauman (2005a) propone otra mirada de la modernidad, donde destaca su carácter *ambivalente* frente a los impulsos por mantener un imposible *orden*: “Esa liberación de la ambivalencia es el significado más profundo de la idea de ‘orden’, y toda modernización tiene que ver con ‘colocar las cosas en su lugar’. Sin embargo, el problema se despliega en los mismos términos: cuanto más lógico y sofisticado sea el diseño del orden, menos adecuado a la compleja y variada realidad humana” (Bauman, 2005a: 12). Bauman, con los años, continúa delineando su visión de la modernidad y termina por explicar cómo una modernidad “sólida” se va socavando a sí misma hasta constituirse como “líquida”, en una sociedad cuyos miembros sólo se guían por vidas de consumo.

Sin embargo, antes de ellos, Ulrich Beck (1998) muestra una lectura distinta de los cambios que ocurrían en la modernidad; propone que el cambio, mediante procesos de modernización, pasa de una primera modernidad industrial –esa que Bauman llama sólida- a una segunda, definida como sociedad del riesgo, donde también desaparecen el estatus y la clase para dar paso a una estructura

³⁸ “La respuesta estándar al tipo de ideas presentadas por Lyotard, es la de procurar demostrar que es posible una epistemología coherente, y que se puede lograr un conocimiento generalizable de la vida social y los modelos de desarrollo social. Yo, sin embargo, me propongo tomar un camino diferente” (Giddens, 1990: 16).

basada en la individualización: “mientras que en la sociedad industrial la ‘lógica’ de la producción de riqueza domina a la ‘lógica’ de la producción de riesgos, en la sociedad del riesgo se invierte esta relación [...] Con su universalización, crítica pública e investigación (anti) científica, se quitan el velo de la latencia y ganan un significado nuevo y central en las discusiones sociales y política” (Beck, 1998: 19). De acuerdo a Beck, a este proceso de modernización se le puede añadir el apellido de “reflexiva”, en la medida en que va *des-tradicionalizando* la modernidad (industrial).

Si bien todos estos autores identifican cambios importantes en la modernidad en sentidos muy parecidos, sus respectivos diagnósticos también se separan en aspectos importantes. En particular se analizará la manera en que entienden los tres últimos la reflexividad para mostrar que las diferencias tienen consecuencias muy distintas para la modernidad, se nombre como se nombre.

1. Sociedad Postradicional

Giddens plantea la modernidad, en gran medida, como contraste con lo que denomina genéricamente *Tradicición*. La *tradicición* -como la entiende Giddens- es un “medio de organización de la memoria colectiva” (Giddens, 1997: 84); implica un ritual para preservarla mientras reconstruye el pasado sobre la base del presente; y (a diferencia de la costumbre) posee “un carácter vinculante que combina un contenido moral y emocional” (Giddens, 1997: 84). La *Modernidad*, en oposición, reconstruye la *tradicición* en la medida en que la disuelve para legitimar el poder de sus instituciones. Giddens, como reemplazo a la *tradicición*, habla, en un primer momento, de *sociedad postradicional*; sociedad en la que la naturaleza ha llegado a su fin por estar completamente transfigurada por la intervención

humana (entorno creado)³⁹. En este caso, la modernidad sí implicaría un corte (aunque discontinuo) con el mundo anterior debido a que cambia radicalmente al hombre; es un corte donde se crean nuevas instituciones y se dejan atrás los considerados viejos ídolos.

1.1.Modernidad discontinua y multidimensional.

Ante el fin de la *Tradicición* y el advenimiento de la *Modernidad*, Giddens, al analizar las consecuencias y la vigencia de las instituciones modernas en sus momentos tardíos, repite una nueva versión de la pregunta formulada por Adorno y Horkheimer: “¿Por qué [...] vivimos actualmente en un mundo desbocado, tan diferente del vaticinado por los pensadores de la Ilustración? ¿Por qué la generalización de la ‘dulce razón’ no ha producido un mundo sujeto a nuestra predicción y control?” (Giddens, 1990: 142). El punto de partida de su análisis, su premisa, es que en la actualidad prevalece una “desorientación generalizada”; sensación que

[...] se expresa a sí misma en la opinión de que no es posible obtener un conocimiento sistemático de la organización social, [ésta] resulta en primer lugar de la sensación que muchos de nosotros tenemos de haber sido atrapados en un universo de acontecimientos que no logramos entender del todo y que en gran medida parecen escapar a nuestro control [...] En vez de estar entrando en un periodo de postmodernidad, nos estamos trasladando a uno en que las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca (Giddens, 1990: 16-7).

Para abordar la pregunta anterior, Giddens sugiere una interpretación de la modernidad que responda a dos características que prevengan de cometer los errores que condujeron a un atolladero los análisis anteriores. En primer lugar, aboga porque sea *discontinuísta*, es decir, que no responda al evolucionismo social y por tanto reconozca, simultáneamente, que algunos aspectos de la modernidad

³⁹ Cuando Giddens contrasta la “tradicición” con la modernidad se refiere a algo similar a lo que Bauman concluye: “Al final, en lugar de reconstruir ese ‘otro mundo’, no construiremos más que ‘lo otro’ de nuestro propio mundo” (Bauman, 2005a:25).

no se desarrollaron de la misma manera en distintas regiones y que si bien algunas características modernas parecen estar desapareciendo o mutando, no sucede lo mismo con el resto, que pueden estar sufriendo un proceso distinto. Desde una visión de procesos institucionales heterogéneos, la categoría de postmodernidad resulta claramente imprecisa, vaga y confusa, ya que presupone la modernidad como un paquete homogéneo que se acaba, cuando en realidad aquello (crítico) definido como postmodernidad está contenido dentro de la modernidad y es su consecuencia.⁴⁰

Además argumenta que el análisis debe ser *multidimensional*: mientras rechaza las dinámicas únicas y predominantes, las integra de tal manera que se favorezcan las que contemplan la diversidad de las instituciones. Desde esta perspectiva, la modernidad *no sólo es* capitalista, como lo señaló Marx, sino *también* industrial, como apuntó Weber, y esto *además* llevó a un poder militar inusitado e inimaginable sin la industrialización de la guerra (Clausewitz), lo cual *no excluye que también* aumente la normalización y vigilancia de la sociedad, como denuncia Foucault (Giddens, 1990: 64). Giddens ambiciona con este método unificar posturas que no necesariamente convergen en el plano de sus análisis, pero que -en su opinión- no deben permanecer divorciadas sino complementar la radiografía de la modernidad.

⁴⁰ En su análisis institucional, Giddens se opone a definir estas consecuencias de la modernidad como postmodernismo debido a que ello significaría que “la trayectoria del desarrollo social nos esta alejando de las instituciones de la modernidad y conduciéndonos hacia un nuevo y distinto tipo de organización social. [Y añade] Postmodernismo, si existe de una manera convincente, puede expresar la *conciencia* de tal transición, pero no demuestra su existencia” (Giddens, 1990: 53). La postmodernidad, en lugar de ser una ruptura con la modernidad, podría ser entendida como *la reflexividad sobre la radicalización de la misma modernidad*; se trata –como propusieron Adorno y Horkheimer- de la pérdida de la ingenuidad sobre aquellos aspectos que se encontraban en germen dentro del mismo proyecto de modernidad, pero que ahora se manifiestan de una forma distinta. Bauman, por su parte, considera que el estar en germen, se refiere a que la autocomprensión de la misma modernidad se debe a que “El autoengaño de la modernidad estaba preñado con su propio desmascaramiento” (Bauman,2005a: 309). Y más adelante: “La postmodernidad ya no es más (y tampoco es menos) que la mente moderna que se mira a sí misma de manera dilatada, atenta y sobria, así como a su condición y sus trabajos pasados, sin gustarle del todo lo que ve y sintiendo el impulso de cambiar. La postmodernidad es la modernidad que llegó a su mayoría de edad [...] La postmodernidad es modernidad que acepta su propia imposibilidad, una modernidad que se vigila ella misma, que descarta conscientemente lo que alguna vez hizo de manera inconsciente” (Bauman, 2005a: 358).

1.2.Radicalización y mundialización de la Modernidad.

Una vez planteadas sus previsiones metodológicas, Giddens continúa argumentando la tesis con la que se propone esclarecer un poco el estado actual de la modernidad; esto es, que algunas características de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca: experimentamos su intensificación y generalización, más no su aparición. Giddens resalta, en primer lugar, que la creciente dinámica de las consecuencias de la modernidad implican un ritmo de cambio acelerado. Pero, simultáneamente, esta velocidad del cambio está acompañada de una progresiva expansión, donde el ámbito del cambio de las consecuencias de la modernidad se amplía: rasgos que antes pertenecían exclusivamente a un lugar específico (Europa), ahora se comparten en múltiples ámbitos (Mundo), aunque sea en condiciones desiguales. Tanto para el mayor dinamismo como para la mundialización⁴¹ de las instituciones, Giddens identifica tres “conjuntos de elementos”⁴² que, a pesar de diferenciarlos analíticamente, se encuentran entrelazados y determinan la manera en que se ha desarrollado la Modernidad: la separación de tiempo y espacio, el desanclaje y la reflexividad; los tres atravesados por el concepto de fiabilidad; y en un contexto cada vez más global que se rige cada vez menos por las fronteras territoriales.

Esquemáticamente y a grandes rasgos, se podría considerar que la separación del tiempo y el espacio es el mecanismo con el que se inaugura la modernidad y se sientan las bases de sus posteriores consecuencias; su momento fundante sería la popularización de la escritura y el reloj para

⁴¹ Este texto se enfoca más que nada en la intensificación de las consecuencias de la modernidad y deja de lado el análisis de la extensión, a pesar de siempre estar presupuesto.

⁴² Resulta interesante que Giddens se incline por el ambiguo término de “elementos”, cuando en la CS propone una variedad conceptual en el plano estructural para el cual se antojaría que recurriera, debido a la importancia que tienen para entender la modernidad, al de principios estructurales. Sin embargo, a pesar de que describe los cambios estructurales que diferencian a la *Tradicón* de la *Modernidad* (específicamente menciona que surgen) y cuyas consecuencias se van radicalizando, Giddens prefiere explicarlo así: “¿de dónde surge la naturaleza dinámica de la modernidad? Varios conjuntos de elementos pueden distinguirse al formular una respuesta y cada uno de ellos es relevante tanto a la dinámica en sí misma, como al carácter universalizador de las instituciones modernas” (Giddens, 1990: 28).

dar lugar a una serie de separaciones: pasado- presente- futuro, tiempo vacío y espacio vacío, y entre espacio y lugar⁴³; representa una clara ruptura con la tradición hacia la modernidad simple o sociedad postradicional⁴⁴. El segundo mecanismo que marca una clara diferencia frente al mundo anterior a la Ilustración (y en gran medida es consecuencia del primero) es el del desanclaje: si antes el hombre premoderno vivía en entornos naturales de enorme fiabilidad al estar arraigado a una comunidad local (lugar), interconectarse por medio de relaciones de parentesco, creer en cosmologías religiosas que le aportaban certezas y funcionar bajo un tiempo reversible, el de la tradición, en cambio, ahora, el hombre moderno se enfrenta a un entorno creado, orientado hacia el futuro, donde las relaciones sociales se han ‘despegado’ de sus contextos sociales de interacción para reestructurarse en intervalos espacio- temporales indefinidos donde predominan las relaciones personales y la fiabilidad se sostiene de los sistemas abstractos. La reflexividad, como tercer mecanismo, consiste en examinar y preguntarse constantemente sobre las prácticas sociales mismas; es el intento interminable –al introducir incesantemente la duda como método- por esclarecer esas prácticas novedosas y en constante cambio; sólo que la reflexividad implica un cuestionarse que, al hacerlo

⁴³ Para un análisis específico de este aspecto, se recomienda la mirada antropológica en *Los no- lugares* de Marc Augé (2005) y, en una interpretación un poco distinta, la arquitectónica en *Espacio Basura*, de Rem Koolhaas (2009).

⁴⁴ Para poder acotar el desarrollo de la tesis hacia la reflexividad, se menciona brevemente la separación de tiempo y espacio, a pesar de que, por ejemplo, en el capítulo tres, se explica mediante el riesgo la importancia que tiene para la modernidad. Aun así, para evitar la impresión equivocada de que se menosprecia este elemento, se ofrecen dos citas como prueba de lo contrario: Para Bauman, “La modernidad significa muchas cosas, y su advenimiento y su avance pueden evaluarse empleando diferentes parámetros. Sin embargo, un rasgo de la vida moderna y de sus puestas en escena sobresale particularmente, como ‘diferencia que hace toda la diferencia’, como atributo crucial del que derivan todas las demás características. Ese atributo es el cambio en la relación entre espacio y tiempo. La modernidad empieza cuando el espacio y el tiempo se separan de la práctica vital y entre sí, y pueden ser teorizados como categorías de estrategia y acción mutuamente independientes, cuando dejan de ser –como solían serlo en los siglos premodernos- aspectos entrelazados y apenas discernibles de la experiencia viva, unidos por una relación de correspondencia estable y aparentemente invulnerable. En la modernidad, el tiempo tiene historia, gracias a su ‘capacidad de contención’ que se amplía permanentemente” (Bauman, 2000: 14). Y por otra parte Luhmann opina que: “La propuesta quizá más interesante se encuentra en la última (en el momento de este congreso de sociólogos, 1990) publicación de Anthony Giddens. Giddens ve la característica de la modernidad en una <time-space distanciation>: las interrelaciones de espacio y tiempo disminuyen, se vuelven contingentes, se apoyan en convenciones; y a través de la <reflexive monitoring of action> -es decir, a través del entrecruzamiento recursivo de las disposiciones de actuación con otras actuaciones o posibilidades de actuación, sus condiciones y consecuencias- este cambio actúa de manera <globalizante> sobre todo el ámbito de la acción (Luhmann, 1997: 19).

[...] de esa manera altera su carácter constituyente [...] es introducida en la base misma del sistema de reproducción de tal manera que pensamiento y acción son constantemente refractados el uno sobre el otro. La rutina de la vida cotidiana no tiene ninguna conexión intrínseca con el pasado y queda a salvo siempre que lo 'que se ha hecho siempre' coincida con aquello que pueda ser defendido –a la luz de nuevos conocimientos-, como cuestión de principios (Giddens, 1990: 46).

La reflexividad, para Giddens, es el procedimiento mediante el cual el conocimiento reencuentra a su sujeto constantemente -no siempre discursivamente- y de esta manera lo altera. Una vez más se observa a la reflexividad en la intersección entre consciencia discursiva (pensamiento o registro del registro reflexivo) y consciencia práctica para entender a la rutina, sólo que ahora se analiza como un rasgo propiamente moderno, uno de los mecanismos estructurales que modulan la Modernidad; y que, por tanto, también se va radicalizando. Al mismo tiempo, Giddens muestra que la rutina permanece en la modernidad, pero ahora es mucho más frágil que la rutina tradicional sostenida en un *tiempo reversible* o cíclico (Lévi- Strauss). La reflexividad es el mecanismo que mantiene la rutina moderna al enlazar el pasado con el futuro, pero también al incorporar constantemente nuevos elementos, impide su idéntica recursividad y permite la incursión de cambios (estratégicos) de cara a un futuro irrepetible y desconocido.

1.3.Desanclaje e integridad del yo.

El segundo elemento señalado por Giddens, el desanclaje, lo entiende como la desvinculación de la tradición para un posterior reanclaje moderno. El origen del desanclaje podría rastrearse, al menos, hasta la Ilustración, cuya *illusio*, -por tomar prestado un concepto de Bourdieu- se resume en la creencia de que “la creciente información sobre los mundos social y natural incrementaría el control

sobre ellos⁴⁵” (Giddens, 2001: 77); en palabras de Bauman, “lo que hizo la mente moderna fue convertir en irrelevante a Dios para los asuntos humanos terrenales” (Bauman, 2005b: 154). Uno de los problemas clave de este cambio durante la Ilustración, pero que no se advierte con suficiente claridad hasta la modernidad tardía, es que “el principio ‘nada es sagrado’ es en sí mismo universalizador, y de él no puede quedar exenta la pretendida autoridad de la ciencia” (Giddens, 1997: 113).

En el terreno de la reflexividad del agente, conforme se va disolviendo la tradición y por lo tanto la forma de organizar la memoria colectiva, “la ‘huella del recuerdo’ queda expuesta más al desnudo y es más problemática con respecto a la construcción de 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” (Giddens, 1997: 89). Las dificultades a las que se refiere Giddens son las relativas a la recapitulación y reinterpretación de la propia historia dentro de un contexto específico, lo que atañe directamente a la seguridad experimentada por el yo.

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 [...] Las amenazas a la integridad de las tradiciones son muy frecuentemente, si no universalmente, experimentadas como amenazas a la integridad del yo (Giddens, 1997: 104).

⁴⁵ Gran parte de la teoría de Giddens, desde el saber mutuo y el sentido común, hasta la misma reflexividad moderna o el problema de la confianza (al que se aludirá en el siguiente capítulo), podrían partir de las siguientes dos tesis de Karl Popper: “*Primera tesis*: Sabemos gran cantidad de cosas –y no sólo detalles de dudoso interés intelectual-, cabe subrayar, además de su importancia práctica, el profundo conocimiento teórico y la asombrosa comprensión del mundo que nos procuran. *Segunda tesis*: Nuestra ignorancia es ilimitada y decepcionante. Es precisamente el gigantesco progreso de las ciencias (al que alude mi primera tesis) el que nos pone una y otra vez frente a nuestra ignorancia, a nuestra ignorancia en el propio campo de las ciencias naturales. La idea socrática de la ignorancia adquiere un carácter diferente. A cada paso que avanzamos y a cada problema no resuelto no solamente se nos descubren nuevos problemas pendientes de solución, sino que se nos impone la evidencia de que incluso allí donde creíamos estar sobre suelo firme y seguro todo es, en realidad, inseguro y vacilante” (Popper, 2008: 11).

La manera que propone Giddens de mantener esta integridad es justamente por medio de dispositivos de confianza en sí mismo y de fiabilidad hacia los sistemas abstractos; dispositivos que son a la vez potencialmente volátiles por la misma reflexividad. Otra manera de sostener la seguridad ontológica, en estrecha relación con los mecanismos anteriores, es a través de los hábitos que estructuran la continuidad de la vida dentro de los sistemas abstractos.

Giddens expresa su preocupación por el efecto que tiene la disolución de los modos de vida tradicionales en la integridad del yo mediante el desanclaje (disembedding), también definido como “el *despegar* las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio- temporales” (Giddens, 1990: 32)⁴⁶. El desanclaje hace alusión al paso de un mundo premoderno a uno moderno en donde se abandona la tradición; representa el desarraigo de la constancia del mundo premoderno. Se trata de una desvinculación que forma parte de un proceso paulatino de separación del tiempo y el espacio que parte de una deslocalización de la tradición y termina en la relocalización de los individuos dentro de un nuevo contexto: el moderno⁴⁷.

⁴⁶ Otra definición, también en relación con la separación de tiempo y espacio, se encuentra en el resumen del capítulo: “Al remover la actividad social de sus contextos localizados permite la reorganización de las relaciones sociales a través de enormes distancias entre tiempo y espacio” (Giddens, 1990: 58).

⁴⁷ Charles Taylor describe magníficamente este paulatino proceso de desanclaje. Sin llamarlo de esta manera, Taylor analiza el impacto de la modernidad en la identidad y la moral de los hombres. Constantemente recuerda que este cambio es observable en la gente común y corriente y que los cambios en la identidad deberán entenderse como cambios en lo que le importa a la gente, a lo que le prestan mayor importancia. En una réplica de muchas de las conclusiones de Giddens, Taylor señala en Francia, a finales del siglo XVII, primero en las clases adineradas: “La nueva comprensión del matrimonio naturalmente corre paralela a una nueva individualización e interiorización. El matrimonio de compañerismo, al igual que el puritano que lo precediera, pone más alto el listón del compromiso personal y emocional hasta entonces demandado. Y así llega a percibirse como algo que se abraza voluntariamente. Desde este periodo, y en adelante, se produce la constante decadencia del poder que hasta entonces habían ejercido los padres y otros grupos más extensos de parentesco en la elección del cónyuge, y la elección pasa a ser progresivamente asunto de la pareja. Como siempre, el acento en la individuación y el compromiso personal coloca en un lugar de mayor importancia el acuerdo contractual. Y en algunas sociedades esto conduce incluso a una mayor tolerancia con respecto al divorcio” (Taylor, 2006 :399).

1.4. Sistemas abstractos.

Al desarrollar el concepto de desanclaje Giddens describe sus dos mecanismos principales: señales simbólicas y sistemas expertos, denominados genéricamente como sistemas abstractos. Ambos mecanismos son los que (con la confianza) *permiten y aseguran* la separación de tiempo y espacio y por lo tanto del desanclaje. Por esa razón ayudan a reducir la complejidad de un *entorno creado*⁴⁸ extraño que por momentos parece salirse de control. Sin ellos sería difícil entender lo que a Giddens le parecen algunos de los rasgos más representativos de la modernidad reflexiva y que determinan la manera en como se intentará el reanclaje.

Al definir los sistemas abstractos, Giddens también separa a los *profesionales o expertos* de los *profanos*; distinción que sólo es útil en una circunstancia de interacción específica (Goffmann), ya que en realidad todos somos profanos en relación a los sistemas de que nos fiamos dentro del *entorno creado*: un experto no puede serlo fuera de su esfera de competencia. Los expertos serían las salvaguardas de la fiabilidad necesaria para mantener el sistema abstracto: “mi fe no es tanto en ellos [los expertos], aunque tengo que confiar en su competencia, sino en la autenticidad del conocimiento experto que han aplicado, algo que normalmente no puedo verificar exhaustivamente por mí mismo”

⁴⁸ Giddens, al hablar de entorno creado suele referirse a un entorno que ha sido completamente transfigurado por el hombre, y de ahí su expresión de *fin de la naturaleza*; opinión cercana a Beck cuando afirma: “en resumidas cuentas, las reflexiones precedentes significan: *el final de la contraposición entre naturaleza y sociedad*. Es decir: la naturaleza ya no puede ser pensada *sin* la sociedad y la sociedad ya no puede ser pensada *sin* la naturaleza. Las teorías sociales del siglo XIX pensaron la naturaleza esencialmente como algo dado, asignado, a someter; por tanto, como algo contrapuesto, extraño, como *no* sociedad. Estas suposiciones las ha suprimido el propio proceso de industrialización, han sido *falseadas históricamente*. A finales del siglo XX, la naturaleza no está *ni* dada, *ni* asignada, sino que se ha convertido en un producto histórico, en el equipamiento *interior* del mundo civilizatorio destruido o amenazado en las condiciones naturales de su reproducción” (Beck, 1998: 89). Posteriormente Giddens especifica más a detalle ambos términos: “mirando más de cerca, lo que observamos es la aparición de un sistema referencial de conocimiento y poder. En estos términos es como hemos de entender la expresión <fin de la naturaleza> [...] significa que el mundo natural se ha convertido en buena parte en un entorno creado, consistente en sistemas estructurados a la medida humana y cuyos motivos de poder y dinamismo derivan de las pretensiones de conocimiento socialmente organizadas más que de las influencias externas a la actividad humana” (Giddens, 1995: 185).

(Giddens, 1990: 37). La liga indisoluble entre la separación de tiempo y espacio, desanclaje y fiabilidad, se expresa claramente en la descripción de la *elasticidad* de los sistemas sociales.

Los *sistemas expertos* tienen en común con las *señales simbólicas* que remueven las relaciones sociales de la inmediatez de sus contextos. Los dos tipos de *desanclaje* suponen, y también fomentan, la separación entre tiempo y espacio paralelamente a las condiciones para la distanciamiento tiempo- espacio que promueven. Un *sistema experto* desvincula de la misma manera que las *señales simbólicas* al ofrecer ‘garantías’ a las expectativas a través del distanciado tiempo-espacio (Giddens, 1990: 38).

1.5. Cálculo de riesgo, contingencia y fiabilidad.

El desanclaje es la desvinculación o desincrustación de los individuos de las relaciones sociales de la inmediatez localizada de sus contextos y, simultáneamente, los sistemas abstractos permiten que ocurra esa separación al garantizar la interacción, aún en ausencia y de manera atemporal. Sin embargo, estas “garantías” que aportan seguridad al usuario no siempre se aceptan sin más, necesitan alguna clase de sustento. Si la modernidad está *orientada hacia el futuro*, ello significa que el usuario hará un cálculo de los riesgos y los beneficios que implica la interacción y la utilización del sistema abstracto; de manera inversa, las “garantías” que ofrecen los sistemas son un cálculo del riesgo que se prevé hará el usuario, por lo que se busca neutralizar una posible “duda” que disminuya la fiabilidad del individuo. Tanto la duda del profano como la previsión del experto en la presentación del sistema abstracto implican la reflexividad del sujeto. La reflexividad permite cuestionar los sistemas en los que se fía el agente y al mismo tiempo *justificar* (aunque sea sin fundamentos suficientes) esa misma creencia y alcanzar el nivel necesario de seguridad ontológica sin que la ansiedad de la duda se vuelva paralizante.

El inconveniente de este modelo es que un cálculo de riesgo implicaría que se conocen las consecuencias de la acción (observación de primer orden), pero -como corrobora la misma

reflexividad- se pueden presentar contingencias que dan pie a las consecuencias no deseadas de la acción (observación de segundo orden). En los casos más extremos (como los experimentos de confianza de Garfinkel), si las “garantías” se prueban como falsas o no suficientes, la fiabilidad podría disminuir radicalizando la duda a otros sistemas abstractos y la seguridad ontológica adelgazaría considerablemente; sin embargo, lo más frecuente es que si se instala el escepticismo sobre un sistema abstracto, la fiabilidad termina por desplazarse a otro sistema o saber distinto, sin disolver la seguridad ontológica. Beck también desarrolla la fragilidad de la seguridad en los sistemas expertos al señalar las diferencias entre los cálculos de riesgo y de incertidumbre; en el primero se conocen las probabilidades y se pueden construir los escenarios, mientras que en el segundo no; el grave problema se presenta cuando se cree hacer un cálculo de riesgo en una situación de incertidumbre o peligro, ya que se piensa que se controla el entorno, pero no sucede así y el *cálculo* es de incertidumbre.

1.6. Reanclaje.

Giddens completa el concepto de desanclaje afirmando que no se trata únicamente de una desvinculación de la tradición, sino de una nueva y distinta manera de vincularse a los sistemas propios de la modernidad: “Ante todo deseo completar la noción de desanclaje con la de reanclaje. Con esto quiero decir la reapropiación o disposición de las relaciones sociales desvinculadas, para relacionarlas con (aunque sólo sea parcial y transitoriamente) las condiciones locales de tiempo y lugar” (Giddens, 1990: 81). El reanclaje delinea con mayor precisión su postura:

En términos generales, la tesis que deseo elaborar aquí, es que todos los mecanismos de desanclaje interactúan en contextos en que la acción ha sido reanclada, lo que a su vez puede servir, bien para sustentarlos, o, en caso contrario, para minarlos; y que los *compromisos*

anónimos están similar y ambiguamente entrelazados con esos otros que requieren de la presencia (Giddens, 1990: 81).

El desanclaje no se podría observar por sí mismo, sino que se infiere a partir del reanclaje; e inversamente, el reanclaje está en todas partes donde falta la tradición; es el reajuste ante la ausencia de los referentes aportados por el mundo premoderno; es la manera –diversa- en que vive el hombre moderno. El mundo premoderno estaba *dado* por los progenitores o la comunidad, en cambio, en el mundo reanclado, sobresale la pluralidad de opciones y de posibles estilos de vida.

En el mundo premoderno la identidad no constituía un problema en la medida en que ya estaba *asignada*, digamos, por herencia: las elecciones eran reducidas y las funciones sociales estaban bien delimitadas y situadas en un *lugar fijo* (embedded); en cambio, en la modernidad, la identidad implica una forma de ser, entre otras, y la biografía se revela como un modo de proceder, pero que pudo haber sucedido de otra forma. De manera simplificada, si antes las funciones propias eran las de los progenitores, en la modernidad reflexiva las opciones se multiplican y el *estilo de vida* que busca *colonizar el futuro* (o un *como si* lo controlara) se vuelve relevante y cambiante. “La planificación de la vida, organizada de forma refleja y que presupone normalmente una ponderación de los riesgos filtrada por el contacto con el conocimiento de los expertos, se convierte en un rasgo central de la estructuración de la identidad del yo” (Giddens, 1995: 14).

1.7. Identidad reflexiva.

De igual manera, la nueva intimidad -desanclada y reanclada como identidad refleja del yo - al no tener una tradición sobre la cual sustentarse, “tiene su propia reflexividad y sus formas peculiares de orden referencial interno” (Giddens, 1995: 15); es a partir de este orden que el individuo tiende a

entablar lo que Giddens denomina la *relacion pura*, definida como “aquella en la que han desaparecido los criterios externos: la relación existe tan sólo por las recompensas que puede proporcionar por ella misma [...] la confianza sólo puede activarse por un proceso de mutua apertura” (Giddens, 1995: 15).

Giddens parte de la fenomenología y de Wittgenstein para definir la premisa de que ser una persona es “conocer, prácticamente siempre, mediante algún tipo de descripción o de alguna otra manera, tanto lo que uno hace como el por qué lo hace” (Giddens, 1995: 51); y acota mostrando cómo se relaciona con el proceso de estructuración: “la consciencia refleja es en este sentido característica de cualquier acción humana y constituye la condición específica de la reflexividad institucional masivamente desarrollada” (Giddens, 1995: 51). Esta forma de concebir a una persona tiene implícito el desanclaje, propio de la modernidad reflexiva: el individuo, su identidad, es una historia entre otras que pudo haber elegido reflexivamente.

Aparentemente, el problema con el “conocer” que vertebraría la identidad o el ser de la persona implica contar la historia propia dentro de un *entorno creado* extraño y amenazante, aspecto que dificulta explicar el por qué de lo que el individuo hace. Los sistemas abstractos reducen la complejidad del entorno creado, pero no eliminan el riesgo percibido mediante la incorporación reflexiva de información del medio social y que el individuo puede volver discursiva. A pesar del enorme número de elementos a considerar al momento de elaborar una identidad, el individuo puede hacer – en opinión de Giddens- una biografía coherente y segura; a pesar de la aparente contradicción de que simultáneamente tenga consciencia de la contingencia personal.

2. La ambivalencia de la modernidad

Desde otro punto de vista, Zygmunt Bauman señala que el arquetipo de los objetivos de la *Modernidad* es el del *orden*, en especial el de la separación entre orden y caos, con miras a eliminar el segundo; siendo equivalentes la consciencia moderna a la consciencia del orden.

Podemos pensar la modernidad como una era en la que el orden –del mundo, del hábitat humano, del sí mismo y de la conexión entre estos tres- es *autorreferencial*; cuando se convierte en un asunto de consideración, de interés y de una práctica consciente de sí misma, consciente de ser una práctica consciente y cauta del vacío que dejaría si se detuviera o simplemente se diluyera (Bauman, 2005a: 23-4).

Para Bauman, el gran error o ingenuidad de la modernidad fue pensar que se podía conseguir el orden y eliminar el caos, lo indeterminado o ambivalente. Con Descartes, la modernidad ambicionó que existieran ideas claras y distintas, pero negó la posibilidad de que hubiera fenómenos no categorizables con palabras, es decir, un *otro orden* ambivalente dentro del cual una palabra contuviera sus opuestos. A pesar de que la modernidad trató de eliminar como superstición o tradición todo lo incierto o inclasificable por la ciencia, la ambivalencia siguió presente y, más aún, constituía el opuesto necesario para la existencia del orden. A fin de cuentas, los ídolos de Bacon nunca desaparecieron y la modernidad, más que seguir el hilo de Ariadna hacia un progreso emancipador, poco a poco tuvo que reconocerse dentro de una viscosa telaraña. El momento en que la modernidad comienza a tomar consciencia de sí misma, es decir, la reflexividad se centra en los procesos propios de la modernidad, se acepta la presencia inextinguible de la ambivalencia. Bauman busca, con ello, probar que:

La Ilustración, después de todo, ha fallado espectacularmente en su empeño por *extinguir cualquier rastro de su propia autoconciencia* (la obra de Adorno y Horkheimer es, con seguridad, una de las pruebas más vívidas de ese fracaso), y de que el pensamiento

destructor de mitos (que la Ilustración no pudo sino reforzar en vez de marginalizar) probó ser no tanto *autodestructivo* como destructivo de la ciega arrogancia del proyecto moderno, de su despotismo y de los sueños legisladores (Bauman, 2005a: 39).

2.1. El extraño.

Bauman encuentra la mayor expresión de esta pulsión ordenadora en el *estado jardinero*, que, bajo criterios científicos de una racionalidad (instrumental) impecable, discrimina entre “plantas y maleza”, como sucedió en la Alemania Nazi con el genocidio judío. Parte de este orden es la división entre amigos y enemigos, que con los estados- nación, deviene nativo y extranjero; bajo esta clasificación, la modernidad consigue organizarse, pero –como señala Bauman- en la modernidad también se incluye la figura del extraño, espectador que encarna la ambivalencia y cuestiona el orden moderno.

Ser un extraño significa, ante todo, la *no- naturalidad*; nada se consigue por derecho, nada se obtiene gratuitamente. La unión primordial del nativo entre su *self* [sí mismo para Bauman] y el mundo ha sido arrebatada. Cada lado de esa unión está bajo observación –como un *problema* y una *tarea*. El sí mismo y el mundo se distinguen con claridad, y ambos exigen un examen constante y demandan con urgencia que se les ‘gestione’, ‘maneje’ y *administre*. En todos los aspectos la postura del extraño difiere drásticamente de la forma de vida nativa, con consecuencias de largo alcance (Bauman, 2005a: 111).

De una manera similar a Giddens cuando describe el desanclaje, Bauman, en otros términos (un poco más radicales), contrasta la manera de conformar la identidad entre un nativo y un extraño; mientras el primero encuentra sus pilares en su *naturalidad*, interioridad y su auto focalización (anclaje), el segundo tiene una predisposición objetivista, desarraigada, ajena y cosmopolita (desanclaje): “en la visión nativa del mundo, el desamparo es la esencia del extraño [...] un *vagabundo eterno*, siempre y en todas partes carente de hogar, sin esperanza de llegar alguna vez” (Bauman, 2005a: 116). De acuerdo a Bauman, si los nativos observan la libertad del extraño con una

mezcla de horror y envidia, para el extraño se presenta como una aguda incertidumbre por no contar con un *puerto seguro*; “la libertad en estado puro se vive como soledad, y es virtualmente insoportable como condición crónica” (Bauman, 2005a: 116). Por ello, la mayor necesidad del extraño es el sentido de pertenencia (deseo de asimilación para Bauman); sensación que el extraño debe *adquirir*, mientras los nativos la *poseen* por derecho⁴⁹.

2.2. Privatización de la extrañidad.

Bauman encuentra un cambio fundamental en la calidad de la modernidad al momento en que el carácter de extraño pasa de ser una cualidad de ciertos grupos minoritarios como el judío, primero hacia los intelectuales -en donde se veía incluso como algo revolucionario- y después al total de la población, en un proceso que denomina la *privatización de la extrañidad*: “un corolario paradójico de la privatización es la universalización de la extrañidad: el modo de ser extraño se experimenta, en grados variantes, por todos y cada uno de los miembros de la sociedad contemporánea, con su división extrema del trabajo y la separación de esferas apartadas funcionalmente”(Bauman, 2005a: 135-6). La generalización de la ambivalencia pierde su fuerza subversiva contra el orden impuesto por la modernidad y se convierte en un modo de existencia cotidiano, con las consecuencias que eso supone. Bauman, en el seguimiento de su categoría de extraño, no sólo conceptualiza en la misma dirección que Giddens el desanclaje, sino que describe primero la intensificación con que el extraño siente la ausencia de pertenencia o de referentes válidos de sentido y también la progresiva extensión de los extraños hacia todos los estratos demográficos. Si en un primer momento sólo los poetas se consideraban un “marinero en tierra” (Alberti, 1999), posteriormente la mayoría de la población se

⁴⁹ Ser un extraño, para Bauman, “Es renunciar a la autonomía y, con ello, a la autoridad de darle significado a la vida propia. Ser un extraño quiere decir ser capaz de vivir la ambivalencia perpetua, una vida vicaria de *simulación*” (Bauman, 2005: 130)

sentía “like a rolling stone” (Bob Dylan, 1965). Al igual que en Heidegger, el desarraigo -la ausencia de raíces- alcanza incluso a quienes habitando en su misma tierra, en alguna medida se sienten como exiliados.

Bauman, siguiendo a Luhmann⁵⁰, explica la manera en que la construcción del mundo recae en el Yo y en la heterogeneidad del sí en diversos entornos; siendo un problema central la incapacidad de integrarse a alguno de ellos a la manera de un nativo, lo cual implica la imposibilidad de reconstruir un mundo fragmentado (desde el punto de vista del individuo) y la consecuente dificultad para sostener la producción de la identidad de sí, en gran medida por constituir una obligación estrictamente individual⁵¹.

La generalización o privatización de la *extrañidad* no desaparece su esencia ambivalente, sino la posibilidad de emancipación o la ilusión de ser un nativo; ello también elimina la distinción moderna entre orden y caos, obligándolos a convivir entremezclados, bajo la fórmula de “si todos son extraños, ya nadie es extraño” (Bauman, 2005a:139). Para Bauman, la desaparición del orden puro, el desvanecimiento del autoengaño, conforma una posmodernidad, pero que no supone la desaparición de la modernidad, sino su autoconciencia (refleja); implica la consciencia de la contingencia⁵².

⁵⁰ “Como Niklas Luhmann expusiera y argumentara convincentemente, ‘con la adopción de la diferenciación funcional, las personas individuales ya no pueden localizarse con firmeza en un solo subsistema social, sino que deben ser consideradas *a priori* como desplazados socialmente’ [...] En relación con cada uno de los subsistemas, el individuo es una unidad con varios significados, un compuesto ambivalente –siempre un extraño parcial.[...] En términos de su biografía, el individuo contemporáneo atraviesa un largo rosario de mundos sociales ampliamente divergentes (en el mejor caso, sin coordinación entre sí; en el peor, contradictorios). En cada momento de su vida, el individuo habita al mismo tiempo varios de estos mundos divergentes. El resultado es su ‘desarraigo’ en cada uno de ellos, y ‘no estar en casa’ en ninguno. Puede decirse que es el extraño universal. [...] como lo expresaría Luhmann, para el individuo contemporáneo el ego se convierte en el asiento y punto focal de toda la experiencia interna, mientras que el entorno, fraccionado en pedazos con escasa conexión lateral, pierde casi todo su contorno, y mucho de su autoridad definidora- de- significados” (Bauman, 2005a:136-7).

⁵¹ “No hubo poder terrenal que erradicara la ambivalencia. Su desplazamiento desde la esfera pública hacia la privada para tratarse, en general, como una cuestión privada. De modo similar a otros tantos problemas societales (de alcance global), el asunto de la ambivalencia debe pelearse individualmente, y de ser posible, con medios privados. Conseguir claridad de propósitos y de significado es una labor del individuo y una responsabilidad personal. El esfuerzo es de la persona. Y también lo es el fracaso en los esfuerzos. Y la culpa de fracasar. Y el sentimiento de culpabilidad que el reprochárselo deja tras de sí.” (Bauman, 200a5: 262).

⁵² La ciencias sociales “informaron de la contingencia, mientras narraban la *necesidad*, de la *localidad* particular mientras creían que narraban la *universalidad*, de una interpretación encadenada a la tradición mientras creían narrar la verdad extraterritorial y extratemporal, de la indecibilidad mientras creían narrar la transparencia, de lo provisional de la

La posmodernidad significa la emancipación resuelta del impulso característicamente moderno por sobreponerse a la ambivalencia y por promover la claridad monosémica de la mismidad. En realidad, la posmodernidad invierte los significados de los valores centrales de la modernidad, tales como uniformidad y universalismo [...] La posmodernidad es modernidad que ha admitido la nula factibilidad de su proyecto originario. La posmodernidad es modernidad reconciliada con su propia imposibilidad –y determinada, bien o mal, a vivir con ella. La práctica moderna continúa –ahora, sin embargo, vaciada del objetivo que desencadenó alguna vez (Bauman, 2005a: 140).

2.3. Vivir con la consciencia de la contingencia y con los otros.

Reconocer que el conocimiento es asintótico y vivir la contingencia como destino individual conlleva, para Bauman, aceptar los mundos y las vidas diversas; implica dar preferencia a la vida de uno, pero reconociendo que se existe entre la vida de otros: “la emancipación significa esa aceptación de la contingencia personal en tanto se basa en reconocerla como la razón suficiente para vivir y que se nos deje vivir” (Bauman, 2005a: 311). Bauman apela por la solidaridad y la responsabilidad frente a los otros como única forma de convivencia en un mundo contingente conformado por extraños; si la modernidad sostenía como valores la libertad, la igualdad y la fraternidad, para la postmodernidad lo son la libertad, la diversidad y la tolerancia.

El caso del extraño me concierne no sólo porque yo mismo soy un extraño, sino porque eleva por sí mismo los problemas que confrontamos de principio y en las aplicaciones cotidianas de libertad, poder, deber y fraternidad: en primer lugar, el problema de la igualdad entre los hombres; en segundo, el de nuestra responsabilidad hacia ellos y hacia nosotros mismos. Mi nexo con el extraño se revela como responsabilidad; más que la neutralidad indiferente o incluso la aceptación cognitiva de la similaridad de condición [...] Se revela como *comunalidad de destino*, y no simple semejanza de sino. A un sino compartido le es suficiente con la tolerancia mutua; un destino conjunto requiere solidaridad (Bauman, 2005a: 312).

condición humana mientras creían narrar la certidumbre del mundo, de la *ambivalencia* del diseño artificial mientras creían narrar el orden de la naturaleza” (Bauman, 2005a: 307).

2.4. Modernidad líquida: identidad líquida.

Bauman, años después, describe la intensificación de la condición de extraño en estrecha relación con la generalización de ciertos rasgos de la modernidad tardía, misma que comienza a conceptualizar como *líquida*⁵³. Bauman escribe ampliamente sobre el tema, pero la definición más pertinente para el presente texto es “aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y rutinas determinadas⁵⁴” (2006: 10). Bauman anuncia que la liquidez de la modernidad implica la creciente angustia provocada por la ausencia de confianza; afirma que el sentimiento predominante en nuestra sociedad es una mezcla de incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad, es decir, “la inestabilidad asociada a la desaparición de puntos fijos en los que situar la confianza [...donde] desaparece la confianza en uno mismo, en los otros y en la comunidad” (2001: 4). Para Bauman, la ambivalencia (en la identidad) del individuo radica en el deseo –al parecer contradictorio- de libertad y seguridad; pero el esfuerzo por crear una identidad se complica al momento en que la libertad se reduce al consumo y no se consigue establecer seguridad alguna: “la compulsión a comprar convertida en adicción es una encarnizada lucha contra la aguda y angustiosa incertidumbre y contra el embrutecedor sentimiento de inseguridad⁵⁵” (Bauman, 2000: 87).

Según Bauman, la identidad “se ha trocado en experimentación imparables” (Bauman, 2005b: 179), cuya única “respuesta a un mundo desprovisto de valores que pretende ser duradero” (Bauman,

⁵³ “Los sólidos que han sido sometidos a la disolución, y que se están derritiendo en este momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivas –las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas-” (Bauman, 2000: 11-2).

⁵⁴ “El advenimiento de la instantaneidad lleva a la cultura y a la ética humanas a un territorio inexplorado, donde la mayoría de los hábitos aprendidos para enfrentar la vida han perdido toda utilidad y sentido” (Bauman, 2000: 137).

⁵⁵ Para Bauman, la compulsión por comprar es una reacción para “escapar de la angustia causada por la inseguridad. Desean, por una vez, estar libres del temor a equivocarse, a ser desatentos o desprolijos. Por una vez quieren estar seguros, confiados, confirmados, y la virtud que encuentran en los objetos cuando salen de compras es que ellos [...] hallan una promesa de certeza” (Bauman, 2000: 87).

2005b: 115) es seguir la estrategia del *carpe diem*. Al parecer, con Bauman, la identidad no sólo pasa por la del extraño generalizado, sino que, al licuarse:

Las identidades únicamente parecen estables y sólidas cuando se ven, en un destello, desde afuera. Cuando se les contempla desde el interior de la propia experiencia biográfica, toda solidez parece frágil, vulnerable y constantemente desgarrada por fuerzas cortantes que dejan al desnudo su fluidez y por corrientes cruzadas que amenazan con despedazarla y con llevarse consigo cualquier forma que pudiera haber cobrado (Bauman, 2000: 89).

Bauman va incluso más lejos: “el futuro siempre ha sido incierto pero nunca se ha tenido la sensación de que su naturaleza volátil y caprichosa era tan indisciplinada como en el moderno mundo líquido del trabajo ‘flexible’, de los frágiles vínculos humanos, de los estados de ánimo fluidos, de las amenazas flotantes y de una imparable cabalgata de peligros camaleónicos” (Bauman, 2005b: 144); en su opinión, con mayor frecuencia, el pensamiento a largo plazo⁵⁶ parece sin sentido. Bauman, consecuentemente, habla de la exclusión identitaria producto de las enormes desigualdades, de la precariedad como la contraparte del consumismo: “El significado de ‘identidad de clase inferior’ es *ausencia de identidad*; la desfiguración hasta la anulación de la individualidad, de la ‘cara’, ese objeto de deber ético y cuidado moral. A usted se le arroja fuera del espacio social donde se buscan, eligen, construyen, evalúan, confirman, o refutan las identidades” (Bauman, 2005b: 89).

Bauman relaciona la inutilidad del pensamiento a largo plazo con la crítica a Giddens de la importancia otorgada a la rutina; en su opinión, la rutina y la confianza eran corrientes durante la modernidad simple o sólida, en cambio, ahora:

[...] las futuras herramientas de certeza, incluidas las nuevas rutinas inventadas (que difícilmente duren lo suficiente como para llegar a transformarse en hábitos y que, de mostrar signos de adicción, probablemente generarán resistencias), no son más que muletas,

⁵⁶ Para Bauman, con respecto al futuro, “el tema de los objetivos vuelve a estar sobre el tapete, destinado a convertirse en causa de grandes agonías y vacilaciones, a debilitar la confianza y a generar un sentimiento de irremediable incertidumbre y, por lo tanto, de perpetua angustia” (Bauman, 2000: 67).

artificios de la ingenuidad humana que sólo se parecen al original si nos abstenemos del ‘pecado original’ del desmantelamiento de ese mundo real, colmado de rutinas y carente de reflexión, no puede ser sino una certeza fabricada, una certeza burda y descaradamente ‘inventada’, cargada con toda la vulnerabilidad innata de las decisiones humanas (Bauman, 2000: 26- 7).

El análisis de Bauman, aunque frecuentemente resulta exagerado y repetitivo, va de la mano con la propuesta de Giddens en cuanto a la radicalización del desanclaje y su extensión o generalización. Aunque su diagnóstico, como se analiza a mayor detalle en el siguiente capítulo, se opone frontalmente a la postura de Giddens ante la experiencia personal del futuro en el presente y la vivencia de la contingencia; así como también del fortalecimiento de la confianza, la fiabilidad y su relación con la seguridad ontológica; todos ellos son elementos esenciales para ambas teorías en la conformación de la identidad.

3. Sociedad del Riesgo

Ulrich Beck parte de un lugar distinto del de Giddens y Bauman para entender el cambio en la calidad de la modernidad. En opinión de Beck, la simbiosis entre capitalismo y democracia característicos de Occidente se pueden generalizar globalmente sin por ello agotar sus fundamentos; se trata del éxito del modelo lo que caracteriza este periodo: “Modernización reflexiva significa la posibilidad de una (auto) destrucción creativa de toda una época: la de la sociedad industrial. El ‘sujeto’ de esta destrucción creativa no es la revolución, sino la victoria de la modernización occidental” (Beck, 1997: 14). Beck es más claro que Giddens o Bauman al definir las etapas de la modernidad, aunque Giddens es más sutil al describir los procesos discontinuos. Beck primero menciona un desanclaje de la tradición parecido al que se refiere Giddens, con un posterior reanclaje en la sociedad industrial; a este primer periodo de la modernidad lo llama modernidad simple y está formado por “clases, estratos,

ocupaciones, roles de género, familia nuclear, fábricas, sectores empresariales [...La segunda etapa], en la que el progreso puede convertirse en autodestrucción, [es] en la que un tipo de modernización socava y transforma otro, es lo que yo denomino fase de modernización reflexiva” (Beck, 1997: 15). Este segundo periodo, que tampoco representa una ruptura como lo sugiere el término posmodernidad, se asemeja a lo que piensa Giddens cuando habla de *radicalización* de la modernidad.

Beck clarifica aún más cómo es posible la auto-destrucción creativa de la modernidad mediante su propia victoria con la distinción entre principios e instituciones de la modernidad. Para Beck, los principios básicos de la modernidad representan aquellas ideas ilustradas que empujaron la creación de las diversas instituciones que distinguieron a la modernidad simple. Sin embargo, la radicalización de esos mismos principios condujo al cuestionamiento y destrucción de sus propias instituciones.

Las dialécticas de la *más modernidad* nacen de la continuidad (radicalizada) de los *principios* básicos de la modernidad (racionalización), que suprimen los fundamentos de las *instituciones* básicas (sociedad del pleno empleo). Las dialécticas de la *antimodernidad*, en cambio, surgen de la discontinuidad de estos mismos principios básicos: lo más sagrado de la modernidad, los principios básicos, se hacen decidibles (con unas consecuencias morales imprevisibles) (Beck, 2008: 288).

La conclusión de Beck, que redondea el planteamiento de Giddens, la sintetiza así: “la dialéctica de la <más modernidad> es, pues, crisis y no-crisis a la vez. En pocas palabras: la *continuidad* de los principios básicos (su deslimitación) lleva a la *discontinuidad* de las instituciones básicas” (Beck, 2008: 309).

Beck plantea que conforme la sociedad industrial se vuelve obsoleta, ésta deviene sociedad del riesgo; sociedad en la que los riesgos se escapan de los controles institucionales y de protección. Las dos fases de la sociedad del riesgo se pueden condensar de la siguiente manera: 1) los efectos y amenazas no se convierten en debate público o conflictos políticos por tratarse de riesgos residuales en un momento donde la sociedad industrial aún sigue siendo predominante y se legitima con las

mismas amenazas; predomina el análisis del riesgo como un intento de hacer calculable lo incalculable; 2) los peligros de la sociedad industrial dominan los conflictos públicos y privados: la sociedad industrial, aunque se legitime con las amenazas, ya no las puede controlar. Para Beck, al igual que para Bauman y Luhmann, “vivimos en la época de los efectos colaterales” (Beck, 1997: 210) y no en la de la racionalidad instrumental; época en la que aumenta la incertidumbre y la obligación de justificación.

3.1. La Individualización.

Beck entiende que las dos caras de la modernización reflexiva son la globalización y la individualización; ambas con claras repercusiones en la construcción de identidad:

La individualización no está basada en la libre decisión de los individuos [...] la gente está condenada a la individualización. La individualización es una compulsión, pero una compulsión a fabricar, autodiseñar y autoescenificar no sólo la propia biografía, sino también sus compromisos y redes de relaciones a medida que cambian las preferencias y fases de 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 (Beck, 1997: 29-30).

Scott Lash, en el prólogo introductorio a la compilación de artículos de *La Individualización* de Ulrich Beck y Elisabeth Beck- Gerensheim, menciona que la teoría de la modernización reflexiva se compone de dos tesis, la medioambiental (o de riesgo) y la de la individualización; siendo la segunda la menos atendida en la sociología anglosajona. A pesar de ello, la segunda tesis se encuentra estrechamente ligada con los postulados de Giddens con respecto al desanclaje, con quien mantiene un

diálogo (en tensión), como cuando presentan una definición provisional de lo que entienden por individualización: “disembedding without reembedding⁵⁷” (Beck, 2003: 30).

Cuando los Beck hablan de individualización, no se refieren a la idea neoliberal del individuo del libre mercado que presupone un yo autárquico que lo domina todo, sino a un individualismo institucionalizado dentro de una sociedad altamente diferenciada e integrada en un sistema donde las instituciones se dirigen hacia el individuo y no al colectivo. Lo que pretenden demostrar es que “la individualización está convirtiéndose en la estructura social de la segunda sociedad moderna” (Beck, 2003: 30).

U. Beck, en *¿Más allá del estatus y la clase?* (2003), parte de la contradicción que presagia a quien desee estudiar las clases sociales. Desde su punto de vista quien lo intente se enfrentará a una gran estabilidad social a pesar de la desigualdad imperante; pero más allá de la estabilidad, enfatiza que la desigualdad social ya no se vive como una cuestión de clase. La tesis básica la ubica en los países europeos industrializados y la resume así: “el desarrollo en la posguerra del Estado del bienestar trajo consigo una orientación social hacia la individualización de una escala y un dinamismo sin precedentes bajo el disfraz de unas relaciones de desigualdad básicamente constantes” (Beck, 2003: 82).

Beck matiza que el individualismo se asocia desde hace tiempo con la nueva burguesía y se considera un rasgo distintivo del asalariado libre; se trata de la exigencia por controlar el propio dinero, tiempo, cuerpo y espacio vital. En términos muy parecidos a los de Giddens al hablar del desanclaje, afirma:

⁵⁷ A pesar de plantear que no se realiza un reanclaje (aunque lo alude), en otra parte menciona: “Individualización significa, en primer lugar, el proceso de desvinculación (disembedding) y, en segundo lugar, el proceso de revinculación de 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” (Beck, 1997: 28).

El acceso al mercado laboral ha liberado repetidas veces a la gente de las ataduras de la familia, del vecindario, y de la ocupación, así como de su vinculación a una cultura y un paisaje de carácter regional [...] la individualización conduce realmente a una *disolución* de los entornos vitales asociados a las subculturas de la clase y el estatus (Beck, 2003: 82).

3.2. Modernidad simple y Modernidad reflexiva.

Como argumenta Beck, ya desde Marx la emancipación de las relaciones feudales era una condición necesaria para las relaciones de producción capitalista; desde aquél momento la gente sufre un desarraigo al desprenderse de la tradición de la familia, vecinos, trabajo y cultura, pero se cohesionaba como clase. Por otra parte, Weber ya habló de las cosmovisiones y de los estilos de vida modernos, pero afirmaba que la individualización se bloqueaba por la “continuidad y autoridad de tradiciones y subculturas basadas en el status” (Beck, 2003:88). Lo que describe Beck, en realidad, son dos momentos del desanclaje, en primer lugar el desanclaje de las tradiciones para reanclarse en un sistema social basado en las clases sociales y el estatus: modernidad simple. Y el segundo ocurre posteriormente cuando –forzando el término- ocurre un segundo desanclaje, ahora cambiando de las clases sociales y el estatus a un sistema basado en la individualización: modernidad reflexiva. Las diferencias están en que si anteriormente el llevar una vida propia era una característica de unos cuantos, en la modernidad tardía es una tarea exigida a casi todos; se trata de un sistema que propicia e impone el individualismo. Al igual que Giddens en relación al desanclaje y Bauman en cuanto a la privatización de la extrañidad, Beck describe una creciente generalización de algunos rasgos que anteriormente sólo estaban reservados a unos cuantos. Si en la primera modernidad la cohesión social se sostenía en la consciencia de clase y en las diferencias de estatus, actualmente: “Las relaciones sociales y las redes sociales recién formadas tienen que ser elegidas individualmente. Asimismo, los

vínculos sociales se están volviendo *reflexivos*, de manera que tienen que ser establecidos, mantenidos, y renovados constantemente por los individuos” (Beck, 2003: 89).

A diferencia de Bauman, para Beck los rasgos de la modernidad reflexiva no estaban contenidos en la modernidad simple. Sin embargo, en un sentido parecido al de Beck, Bauman señala que se ha perdido casi por completo el sentido de misión colectiva. Coincidiría en que el individualismo que evapora la consciencia de clase en un mundo con diversidad de opciones repercute directamente en la manera de formar relaciones sociales: “Las dos cosas van juntas: la escasa consistencia del conjunto de creencias, símbolos y reglas que vinculan a todos los miembros de una organización política, y la riqueza, densidad y diversidad de señas de identidad alternativas (éticas, históricas, religiosas, sexuales, lingüísticas, etcétera)” (Bauman, 2005b: 170).

3.3. La propia vida.

Los procesos de individualización se transforman en la búsqueda de nuevas identidades y lazos sociales en el desarrollo de nuevos modos de vida; primero mediante la emancipación de limitaciones tradicionales, y después, conforme “el lugar de trabajo pierde importancia en el marco del conflicto y la formación de identidad” (Beck, 2003: 91) surge la esfera de las relaciones sociales privadas y de modos de vida y trabajo personales. Con ello, la identidad pierde su relación con el trabajo y los símbolos de éxito convencionales -como el ingreso, la profesión o el estatus- ya no son suficientes para conseguir una *vida plena*. Si anteriormente la fuerza política de los trabajadores se basaba en la posibilidad de huelga, ahora reside “en el elevado grado de automodelamiento de la propia vida” (Beck, 2003: 94); aunque su contraparte se podría resumir de la siguiente manera:

Así pues, la gente se siente cada vez más sumida en un mar de dudas e incertidumbres. El retorno (infinito) que implican estos interrogantes de índole personal -¿soy realmente feliz?, ¿me siento realmente realizado?, ¿quién es exactamente el yo que dice y hace estas preguntas?- genera respuestas constantemente nuevas, que a menudo suministran un nicho de mercado para los expertos, las industrias y los movimientos religiosos (Beck, 2003: 94).

Beck describe una estructura social ambivalente basada en la *cultura de la propia vida o autocultura* que, por una parte se centra en el reconocimiento del yo y por el otro en la vinculación de los individuos orientados hacia el yo con y contra los otros; cuyas consecuencias son el placer (compulsivo) de vivir una vida propia insegura y en coordinación con las vidas distintas de otras personas. El individuo dentro de esta estructura cuenta con una conciencia interiorizada de libertad para crear estilos de vida estéticos –a la manera de Foucault, se buscaría hacer de la propia vida una obra de arte-; se pretende una autoorganización orientada a la acción pero que requiere de apoyos y recursos institucionales.

De esta manera, se desarrolla una esfera autoautorizadora y autorreferencial distinta a las esferas de la política y la economía, una especie de tercer sector de la autocultura mediante la dinámica centrífuga de la *propia vida*. Su lógica autónoma de autoorganización la distancia tanto de la economía del dinero como de la democracia de las urnas (Beck, 2003: 101).

Beck ya había definido este problema desde *La Sociedad del Riesgo*, cuando anunciaba que el éxito de la sociedad industrial era la causa fundamental de las proliferaciones de riesgos, las contradicciones sistémicas se mantenían, pero ahora combinadas con la individualización.

Individualización de las condiciones de vida significa, pues, que las biografías se hacen autorreflejas; lo que está dado socialmente se transforma en la biografía producida por uno mismo y que continuará produciéndola [...] Lo que se reclama es una *modelo de acción cotidiana* que tenga por centro el yo, que indique y abra posibilidades de actuación y permita así elaborar significativamente las ocasiones de decisión y configuración que se presentan en relación con la propia vida. Eso significa que ha de desarrollarse una *imagen del mundo centrada en el yo* más allá de la superficie de las representaciones mentales en relación con los fines de la propia supervivencia, imagen que, por así decirlo, instale en la mente la relación entre yo y la sociedad a fin de concebirla como viable para los fines de la conformación individual de la vida (Beck, 1998: 171-2).

A Beck le parece inevitable que la imagen del mundo se centre en el yo y -de continuar como hasta ahora- esto conduciría a que las personas pierdan la perspectiva colectiva que le permite entender las contradicciones sistémicas que describe; cuyo mayor riesgo es el intento fútil por ofrecer soluciones individuales, centradas en el yo, a conflictos sociales.

Si antes lo que le ocurría [al hombre] era un ‘golpe del destino’ enviado por Dios o por la naturaleza, por ejemplo la guerra, las catástrofes naturales, la muerte de su cónyuge etc., circunstancias acerca de la cual él no tenía responsabilidad alguna, hoy las circunstancias se interpretan como ‘fracasos personales’, desde el suspenso en un examen hasta el paro o el divorcio [...] Las biografías individualizadas por una parte, quedan vinculadas en sus estructuras a la autoconfiguración, y por otra, se encuentran abiertas a lo casi ilimitado. Todo cuanto aparece aparte desde la perspectiva de la teoría de sistemas forma parte integral de la biografía individual [...] Orientar la vida en estas condiciones se convierte *en la solución biográfica a contradicciones del sistema* (por ejemplo, entre formación y ocupación, entre la biografía que se supone normal y la real). La biografía es –formulada según N. Luhmann- *la suma de las racionalidades parciales del sistema* y no, en absoluto, de sus circunstancias” (Beck, 1998: 172-3).

La individualización no implica un agente libre, desapegado de las instituciones, sino más bien lo contrario; en lo que denomina la paradoja del individualismo institucional, señala que “la vida propia depende, así, por completo de las instituciones” (Beck, 2003: 71), ya que en el Estado de Bienestar, en lugar de los grupos, los individuos son quienes reciben todos los beneficios. Esto trae como resultado “una vida estandarizada que combina a la vez el éxito y la justicia y en el que el interés del individuo y de la sociedad racionalizada están íntimamente relacionados” (Beck, 2003: 71). El problema es que resultan vidas estandarizadas en las que el individuo no puede identificarse como semejante, sino siempre como único y, por tanto, como único responsable de su vida⁵⁸.

⁵⁸ Beck especifica que “se puede hablar de *individualización* allí y en la medida en que los hombres, en virtud de las condiciones sistémicas de derechos fundamentales protegidos, están por principio en condiciones de dominar las contradicciones de la modernidad en la organización y la orientación de su propia vida, así como de sus redes sociales y políticas. Por el contrario, el concepto de *atomización* apunta el caso exactamente contrario, en el cual esto no puede, o apenas puede, ser logrado a partir de contradicciones sistemáticas. Parte del temor a la libertad que hoy puede percibirse incluso en las sociedades de la modernidad tardía, se explica por el hecho de que aun en posiciones aparentemente aseguradas de la tan invocada clase media se manifiestan, en este sentido, de manera subterránea, *experiencias de atomización*” (Beck, 1999: 373). Debido a estas posibilidades de la individualización, Beck argumenta contra Habermas

4. ¿Cuál modernidad reflexiva?

En el año de 1994, Giddens, Beck y Lash, debido a las “convergencias sorprendentes entre lo que, en un principio habían sido obras independientes” (1997: 9), deciden escribir tres ensayos separados sobre “aspectos de la modernización reflexiva” (1997: 11) para después cada uno responder críticamente a los otros dos. En el prólogo de esa publicación -ese sí firmado por los tres- definen cuatro direcciones de dichas convergencias: la reflexividad que los “libera” del debate sobre la posmodernidad; la destradicionalización que si bien no implica que desaparezca la tradición, sí que cambia de estatus; la preocupación por el medio ambiente en el sentido de que lo natural está definitivamente unido a lo social; y el hecho de que el concepto de riesgo es esencial si gran parte de nuestro pensamiento se basa en el “como si”. Desde una postura muy cercana a la teoría de la estructuración y a la tesis de la creciente intensificación y expansión, ellos afirman:

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 (1997: 11).

Para los fines de este texto, la convergencia más importante es la de la reflexividad, y sobretodo la sutil aclaración entre guiones: “La reflexividad –aunque entendida de maneras diferentes por cada uno de los tres autores- es uno de los más significativos” (1997: 9). La tesis que se propone es que si bien es cierto que para (en este caso) Giddens y Beck, la reflexividad es un rasgo central de la

que: “la modernidad cuenta, en sí misma con una fuente de sentido autónoma, activa, muy antigua y, a la vez, de una gran actualidad: la libertad política” (Beck, 1999: 9).

modernidad que se está intensificando, también lo es que esas maneras diferentes de entenderla desembocan en diagnósticos y consecuencias distintas.

4.1. La Modernidad reflexiva según Bauman.

A pesar de que Bauman no está incluido en esa publicación, vale la pena comenzar distinguiendo la manera en que para él la modernidad es reflexiva. Bauman entiende que la modernidad, desde la Ilustración, se guió por la pretensión de que era posible y deseable implantar un orden sobre lo que se consideraba caos; creyó en la posibilidad de separar lo uno de lo múltiple. Sin embargo, estas pretensiones modernas sufrieron terribles y costosísimas decepciones que obligaron, a la manera de Adorno y Horkheimer, a reflexionar sobre todo lo que había dejado de lado, todo lo incalculable que los podía haber conducido hasta ese estado. Bauman, quien desarrolla a menor profundidad el concepto de reflexividad, considera que la modernidad es reflexiva en la medida en que, mirándose a sí misma, evidencia sus presupuestos, descubre su inviabilidad, y poco a poco acepta la inevitabilidad de la contingencia, tanto social como personal. En suma, para Bauman, la reflexividad de la modernidad se asemeja al impulso por iluminar la Ilustración, sólo que ahora bajo la consciencia de que se observará la oscuridad.

Bauman piensa la reflexión de la modernidad, que incluso él mismo llama posmodernidad, como un aspecto positivo, ya que sería la oportunidad de que la modernidad puede reconciliarse consigo misma. Pero Bauman parece preocuparse por los agentes. Considera que la radicalización de las consecuencias de la modernidad lleva a que la identidad se convierta en un requisito crucial que tiene que buscarse y ganarse, lo cual conduce a los sujetos a un mar de angustia y confusión. La tragedia del

individuo radica en que “habiendo sido entrenados para vivir en lo necesario, nos hallamos viviendo en lo contingente” (Bauman, 2005a: 309).

Bajo este esquema, la modernidad, al verse a sí misma, podría reconciliarse con su pasado y en base a eso plantear una nueva forma ética y responsable de convivir con los otros; pero en el plano individual, los agentes parecerían sentir angustia cuando al mirarse a sí mismos sólo comprobaran que no existen referentes de sentido válidos a los cuales aferrarse. Para Bauman parecería que la auto-reflexividad del agente tan sólo lo lleva a probar que cada modelo identificatorio es en realidad un simulacro (Baudrillard, 1996: 92). De su conceptualización se desprende que una radicalización de la reflexividad implica una búsqueda compulsiva e inútil por construir una identidad a partir de las opciones de consumo disponibles y cambiantes en alta velocidad. La misma metáfora de la liquidez parecería implicar que la mirada sobre uno mismo se vuelve un ejercicio condenado al fracaso cuyos resultados sólo muestran la imposibilidad de mantener una continuidad narrativa. La liquidez anuncia un futuro angustiante; más que la conciencia de un grado de incertidumbre, pronostica un porvenir de *pura* contingencia: la disolución de la seguridad ontológica.

4.2. La Modernidad reflexiva según Beck.

Beck, en cambio, desarrolla a mayor detalle el término de reflexividad. En primer lugar, marca una distinción importante: la *reflexión* conduce al incremento de conocimiento y científicidad de una sociedad industrial basada en certezas, mientras la *reflexividad* implica más que nada *autoconfrontación*. Con ello, Beck afirma que el *medio* de la modernidad reflexiva: “es el no-conocimiento, el dinamismo inherente, lo no visto y lo no deseado” (1997: 210). La

autoconfrontación de Beck busca mostrar esas consecuencias no buscadas de la modernidad⁵⁹. La reflexividad pretende la “automodificación de los fundamentos de la modernización industrial” (Lash, 1997: 213); a mayor conocimiento, como consciencia de riesgo, serían mayores las posibilidades de acción en un mundo desbocado. Beck, en un primer vistazo, parecería entender la reflexividad como una mirada de la modernidad a sí misma, al igual que Bauman; sin embargo, su pretensión no sólo es conciliatoria, sino que ve en la modernización reflexiva un motor de cambio. Para Beck la reflexividad sigue orientada a todas esas zonas oscuras y no previstas del cálculo incierto de la ciencia, pero cree que bajo su *conscientización* es posible cambiar. Y aquí, por conscientización, me refiero a un movimiento dirigido continuamente hacia lo no visto, la contingencia que no podrá observar, pero que igual tratará de señalar como imposibilidad. Beck no sólo busca que la modernidad se mire a sí misma, sino que cambie al confrontarse consigo misma, que entienda que no puede conocer lo que no ve; tampoco es ingenuo al pensar que este motor de cambio necesariamente tenga que suceder y por eso no considera que sea una postura positiva, pero tampoco piensa que sea negativa, como lo fue la *Dialéctica de la Ilustración* o la posición de Bauman hacia la identidad. Él cree que “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” (Beck, 1997: 213).

Beck es precavido ante las posibilidades de cambio inherentes en la reflexividad, pero acepta la posibilidad. Sin embargo, al igual que Bauman, duda sobre los límites de la reflexividad de los agentes. Por un lado, acepta la tesis de que “cuantas más sociedades se modernizan, tantos más agentes (sujetos) adquieren la capacidad de reflexionar sobre sus condiciones sociales de existencia y de cambiarlas” (Beck, 1997: 209), pero por el otro, le preocupa que los agentes tengan que encontrar

⁵⁹ “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 autojustificación o autocrítica de la modernidad 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 atomizada” (Beck, 1997: 211-2).

soluciones biográficas a contradicciones sistémicas. Su preocupación es la manera de recuperar reflexivamente un sentido colectivo sin tener que recurrir a la consciencia de clase para evitar que todas estas contradicciones sistémicas recaigan en el yo. Parece aceptar la reflexividad del agente, pero también duda de la posibilidad de conjuntarlas en intereses congruentes y no individualizados. Al pensar en la reflexividad como auto- confrontación, parecería fomentar la sobrecarga en el yo, ya que de ahí surgirían las preguntas y el mismo yo estaría desprovisto de las herramientas para ofrecer una respuesta. Si la autoconforntación puede funcionarle a la modernidad como motor de cambio, en el agente parecería sólo generarle una sensación de fracaso por adjudicarse en solitario la responsabilidad, creyendo que está únicamente en sus manos la solución a problemas sociales, como el desempleo⁶⁰. Beck buscaría orientar la reflexividad para romper con las consecuencias de la individualización y recuperar un sentido colectivo, pero sólo socavando la misma manera en que se vive. El cambio, para Beck, pasaría por la autodestrucción (¿creativa?) de los modos de vida individualizados, en particular las rutinas.

4.3. La Modernidad reflexiva según Giddens.

La destrucción de la rutina que profesan Bauman y Beck⁶¹ implica una distancia considerable de las propuestas de Giddens en cuanto a la reflexividad y la confianza. Existen dos diferencias cruciales en la manera en que entienden la reflexividad. En primer lugar, la destrucción de la rutina supone la imposibilidad del reanclaje, como explícitamente lo anuncia Beck. Sin precisar cómo es que

⁶⁰ Una muestra de esto se encuentra en el libro de Sennett, *La corrosión del carácter*, (2006) en especial en el ejemplo de los despidos masivos de IBM.

⁶¹ “La vida pierde su cualidad de obviedad; el sustituto instintivo social que la sustenta y da guía queda atrapado en las ruedas dentadas de lo que se ha de pensar y decidir. Si es correcto afirmar que las rutinas y las instituciones tienen una función desahogadota, que posibilita la individualidad y la decisión, se puede suponer qué tipo de engorros, esfuerzos supremos y presiones trae consigo la destrucción de la rutina” (Beck, 2003: 46).

viven, entonces, los agentes, Beck sólo describe la angustia y confusión por la pérdida de referentes colectivos sin explicar cómo pueden ser competentes los agentes; en este sentido, la individualización constituye una estrategia de reanclaje, aunque ellos no lo reconozcan de esta manera. En segundo lugar, la reflexividad en Bauman y Beck es entendida como un proceso necesariamente consciente y discursivo, por lo que llega a ser una confrontación. En cambio, como lo formula Giddens desde la CS, la reflexividad es un flujo constante entre el decir y el hacer, entre la consciencia práctica y la discursiva. Giddens aceptaría que la reflexividad puede alterar las rutinas por la incorporación de información discursiva e inclusive un vaciamiento de fiabilidad de cierto saber, pero, por más que la consciencia discursiva socave las rutinas y genere ansiedad por la puesta en duda *en algunas* de las certezas del agente, éste cuenta con otros dispositivos con los cuales obtener la fiabilidad necesaria tanto del mundo, como de los otros y de sí mismo. Como se verá más adelante, dispositivos como la *coraza protectora* en un contexto donde la interacción con los otros se efectúa a través de una *experiencia mediada* (sistemas abstractos) conllevan a que el agente efectivamente consiga mantener una sensación de mismidad y continuidad en su vida, es decir, pueda sostener rutinas a pesar de los cambios: sólo si el agente puede confiar en el mundo y en sí mismo podrá mantener la seguridad ontológica y una identidad relativamente estable. Giddens, a diferencia de Bauman y Beck, observa dos caras de la identidad del yo: su robustez y simultánea fragilidad:

Frágiles, porque la biografía que el individuo conserva reflejamente en la mente es sólo una 'historia' entre otras historias posibles que podrían ser narradas acerca de su evolución en cuanto yo; robusta, porque a menudo se mantiene con suficiente seguridad un sentimiento de identidad del yo como para capear tensiones o cambios importantes del medio social en el que se mueve la persona (Giddens, 1995: 74).

Esta doble faceta de la identidad, al igual que la reflexividad, oscila entre una consciencia discursiva y otra práctica, por lo que necesariamente encuentra su correlato en el cuerpo. Para Giddens, el yo está corporeizado y necesita de un control disciplinado para desenvolverse como un

agente competente –en una praxis consistente-, requisito fundamental para mantener la coraza protectora en la vida cotidiana. El cuerpo presenta un doble significado, por una parte mantiene una biografía de la identidad del yo en la cual el yo *se siente a salvo en el cuerpo* y, simultáneamente se encuentra constantemente expuesto a los demás debido a su corporeización (Goffman); en cierto sentido se encuentra siempre vulnerable a la valoración externa.

El problema de la teoría de Beck y Bauman es que describen el reanclaje como esencialmente frágil y fallan al identificar los mecanismos con los que cuenta el agente para seguir siendo competente y mantener la continuidad de su vida cotidiana. En este sentido, el reanclaje de Giddens constituye un marco conceptual mucho más completo, que también incluye esa dificultad e incomodidad por reanclarse en la modernidad tardía. La extrañidad líquida y la individualización constituyen un aporte relevante para avanzar en el entendimiento del reanclaje del agente, pero resultan insuficientes en comparación al de Giddens.

Por estos motivos se considera más adecuado entender al desanclaje/reanclaje como el paso del “*despegar* las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio- temporales” al cambio de un orden referencial externo, por un orden organizado reflexivamente a partir de referentes definidos internamente (o biográficamente) a través de la experiencia mediada y sostenido primordialmente en la fiabilidad de los sistemas abstractos y la confianza básica en los otros; todo esto en la continuidad de rutinas y hábitos específicos. El desanclaje, entendido como el abandono de los referentes externos por unos internos, implica que el reanclaje se construirá dentro de ese marco; puesto de otra manera, el reanclaje aunado a la reflexividad tiene como consecuencia la identidad moderna: el proyecto reflejo del yo. Aunque Giddens no lo escriba expresamente lo que hace es delinear la forma en la que el individuo se adapta reflejamente al reanclaje.

III. Riesgo, confianza e identidad

Aunque se sabe que una planta nuclear sólo explota cada doce millones de años, esto podría acontecer mañana y mañana y, de nuevo, mañana.

Aunque se sabe que un coche sobre la autopista sólo puede tener un accidente mortal cada doce kilómetros, éste, sin embargo, puede ocurrir en la siguiente curva.

Luhmann, La sociedad del riesgo: 95.

Objetivos.

A continuación se presenta una discusión entre Beck, Luhmann y Giddens con respecto al riesgo y la confianza para ligarlas con la identidad. Primero se reconoce el riesgo como la forma de una racionalidad moderna orientada al futuro y se problematiza la realidad de los riesgos delineados. Después se presenta la discusión sobre las distinciones más adecuadas para entender la modernidad, ya sean riesgo/peligro (Luhmann) o riesgo/catástrofe (Beck).

Se cuestiona la conclusión, tanto de Luhmann como de Beck, en cuanto a la desaparición de la confianza en la modernidad tardía para argumentar, con Giddens, en el sentido opuesto: la confianza como un estado permanente y esencial para la modernidad. Para ello, se distingue conceptualmente entre confianza y fiabilidad, se le compara con Luhmann y se propone una manera alternativa de aclarar y resolver el problema teórico que implican sus afirmaciones.

Posteriormente se plantea, con Giddens, la necesidad de un pacto moderno entre seguridad ontológica y angustia existencial como condición de posibilidad para que el agente pueda construir una identidad. Al mostrar algunos puntos en los cuales la reflexividad apoya y simultáneamente mina la fiabilidad, se explica la manera en que Giddens propone que el agente consigue ir desplazando la fiabilidad a múltiples saberes y así mantener un sentimiento de seguridad ontológica; y por tanto, mantener su identidad.

1. Riesgo

1.1. Racionalidad orientada al futuro.

La tesis de que la separación progresiva entre tiempo y espacio constituye uno de los rasgos estructurales de la modernidad conlleva consecuencias de largo alcance que la sociología continúa discutiendo; mismas que, por ejemplo, analiza Giddens con el desanclaje o el desplazamiento de la confianza. Sin embargo, la conceptualización del *riesgo* probablemente sea -al menos para un grupo de sociólogos- la consecuencia más controvertida y definitoria de la modernidad contemporánea.

Como se mencionó anteriormente, uno de los ideales de la modernidad fue controlar el mundo mediante el conocimiento: dominar la naturaleza con las manos del hombre, rechazando la seguridad aportada por la religión. Como analizó Habermas (1990), la orfandad del hombre moderno por la ausencia de referentes normativos, a pesar de que le concedió un enorme control sobre la naturaleza, también estuvo acompañado por la ansiedad de que todo conocimiento es refutable, lo que implicó renunciar a las certezas aportadas por la religión. La búsqueda por aumentar el control sobre el mundo condujo al hombre a una racionalidad que le permitiera pre-ver un futuro que dependía de (todas) sus propias decisiones: la modernidad sustituye a la *fortuna* con el *riesgo*⁶²; por lo que -con Luhmann- valdría afirmar que “la sociedad moderna representa el futuro como riesgo” (2006: 84), asumiendo que “los daños deben ser evitados” (Luhmann, 2006: 58) y por lo que “renunciar a riesgos significaría –en particular bajo las condiciones actuales- renunciar a la racionalidad. Y no obstante, hay algo que no acaba de ser satisfactorio. A la tradición racionalista se le ha reprochado, en general, no ver lo que no ve” (Luhmann, 2006: 59).

⁶² “La noción [de riesgo] se origina con la comprensión de que resultados imprevistos pueden ser consecuencia de nuestras propias actividades o decisiones, en lugar de ser expresión de ocultos significados o de la naturaleza de las inefables intenciones de la divinidad. El término riesgo reemplaza ampliamente lo que con anterioridad se pensó como fortuna (fatalidad), y queda separado de las cosmologías (Giddens, 1990: 40).

El conocimiento moderno está orientado al futuro en un cálculo de probabilidades que pretende colonizar el futuro con la finalidad de planificar acciones de tal manera que se obtengan los resultados deseados (observación de primer orden). El cálculo de probabilidades en el que se ve continuamente enfrascado el hombre moderno es precisamente un cálculo del riesgo de que sucedan (o no) las estimaciones esperadas; de acuerdo a Beck, “el cálculo del riesgo simboliza la ética matemática de la era técnica” (Beck, 2008: 50). En el cálculo de riesgos se observa la forma en que el tiempo se separa en un pasado que ya no siempre ayuda para anticipar el futuro⁶³, pero al mismo tiempo se evidencia cómo se coagula el futuro en el presente: el cálculo de lo que se cree que sucederá determina la acción presente⁶⁴.

1.2. La realidad del riesgo.

Ulrich Beck planteó un debate importante al señalar que la sociedad industrial tornaba en sociedad del riesgo⁶⁵. El riesgo, como él mismo reconoce, es en gran medida inaprensible porque en

⁶³ “El centro de la consciencia de riesgo no reside en el presente, sino en el futuro. En la sociedad del riesgo, el pasado pierde la fuerza de determinación para el presente. En su lugar aparece como <causa> de la vivencia y de la actuación presentes el futuro, es decir, algo no existente, construido, ficticio.” (Beck, 1998: 40)

⁶⁴ “La sociedad actual ha aumentado la dependencia del decidir sobre el futuro de la sociedad, de tal forma que las ideas sobre el futuro predominan sobre las formas esenciales que restringirían por sí mismas como naturaleza lo que podría suceder. La técnica y la subsecuente consciencia de poder han ocupado el terreno de la naturaleza. Y tanto la sospecha como la experiencia indican que esto puede darse más fácilmente de manera destructiva que constructiva. Por ello el temor de que algo salga mal ha ido rápidamente en aumento, y con ello el riesgo que se les atribuye a las decisiones” (Luhmann, 2006: 42).

⁶⁵ “La semántica del riesgo, sin embargo, vinculada desde los inicios de la Edad Moderna a la creciente importancia que han ido adquiriendo la decisión, la inseguridad y la probabilidad en el proceso de modernización, es algo diferente [a la Edad Media]. La semántica del riesgo se relaciona con riesgos futuros que se tematizan en el presente y resultan a menudo de los éxitos de la civilización [...] El mundo no es como es, sino que su ser y su futuro presuponen decisiones, decisiones que ponderan ventajas e inconvenientes, trenzan progreso y ruina y, como todo lo humano, albergan el error, el no-saber, la hybris, las promesas de control y al final, incluso el germen de una posible autodestrucción” (Beck, 2008: 20-1). Y acorde con su postura de la modernización reflexiva: “La sociedad del riesgo se refiere precisamente a una constelación en la que el hilo conductor de la modernidad, la *idea* de la controlabilidad de las consecuencias y los peligros derivados de las decisiones, se pone en duda; en la que cualquier nuevo saber, que debería hacer calculables los riesgos imprevisibles, genera a su vez nuevas imprevisibilidades (Beck, 2008: 35).

un sentido es un pronóstico de algo que no ha sucedido, que se define sin existir y que tiene consecuencias concretas en el presente:

El debate sobre el futuro se basa en una <variable proyectada>, en una <causa proyectada> de la actuación presente (personal y política) cuya relevancia y significado crecen de manera directamente proporcional a su incalculabilidad y a su contenido de amenaza; una causa que proyectamos (que tenemos que proyectar) para determinar y organizar nuestra actuación presente (Beck, 1998: 40).

Uno de los problemas que subraya Beck es precisamente el de la *realidad* de los riesgos, ya que estos se encuentran proyectados al futuro y, si el cálculo es correcto, se evitarán y jamás se habrán materializado como *reales*; esto lo ejemplifica con las epidemias: si saltan las señales de alarma por una infección masiva (como el SARS), el mundo se moviliza para evitarlas y, de conseguirlo, la primera comunicación del riesgo aparenta haber sido alarmista (¿pero efectiva?). Beck resuelve el problema de la realidad de los riesgos mostrando que se “basan en interpretaciones causales, por lo que se establecen en el *saber* (científico o anti-científico) de ellos, y en el saber pueden ser transformados, ampliados o reducidos, dramatizados o minimizados, por lo que están abiertos en una medida especial a los *procesos sociales de definición*” (Beck, 1998: 28). Beck centra su análisis en dos aspectos, primero en la manera en que son *definidos* los riesgos, en la información con la que se evalúa la posibilidad de que ocurra cierto fenómeno, así como en la comunicación de los mismos⁶⁶; y segundo en la manera en que los agentes los consideran reales –a la manera de un saber verdadero- y, al asimilarlos reflexivamente, determinan su accionar: “los riesgos *son reales* cuando los seres

⁶⁶Luhmann se centra más que nada en este último aspecto: “Sólo es una forma de expresión abreviada (práctica pero indispensable) decir que la técnica moderna es riesgosa. Sólo es riesgosa la comunicación sobre la técnica, y sobre todo, la comunicación de las decisiones sobre la aplicación o no- aplicación de la técnica” (2006: 43).

humanos los viven como reales. Pero si son reales en este sentido, trastornan por completo el tejido de competencias sociales, políticas y económicas⁶⁷” (Beck, 1998: 86).

1.3. Inseguridad fabricada.

La definición de los riesgos por lo general proviene del saber científico generado por los expertos (en el sentido de Giddens) –y en particular del poder del conocimiento científico⁶⁸- pero dicha definición presupone una construcción de escenarios, es decir, se asume que se conocen las consecuencias de la acción y que se cuenta con todos los elementos para decidir en una u otra dirección. Beck argumenta que debido a la reflexividad de la modernidad, la ciencia se ve confrontada con que no conoce (y mucho menos que controla) todas las variables que implica el cálculo de riesgo y por lo tanto no puede aportar la seguridad exigida⁶⁹; la reflexividad de Beck, por tal motivo, se centra en los efectos secundarios de las decisiones basadas en un cálculo de riesgo. Beck denuncia que la modernidad simple cree realizar un cálculo de riesgo en una situación de incertidumbre y por lo tanto, no sólo le será imposible conocer (ver) las consecuencias no deseadas de la acción, sino que se enfrenta a un contexto de *inseguridad fabricada* por la modernidad misma: “La incertidumbre del riesgo *no* puede domeñarse con los medios del riesgo incierto. Antes al contrario: todo esfuerzo por

⁶⁷ Un excelente ejemplo de cómo se articulan la definición del riesgo, la percepción del mismo y sus enormes consecuencias sociales puede encontrarse en la conversión de no- fumadores en fumadores pasivos en Beck, 2008: 200.

⁶⁸ “Puesto que se trata de riesgos y acontecimientos posibles, que podrían –pero no necesariamente tienen que- suceder, se caracterizan por un alto grado de irrealidad: *los riesgos son constructos y definiciones sociales sobre el trasfondo de las correspondientes relaciones de definición*. Adoptan la forma de saber (científico o alternativo), razón por la cual la <realidad> puede dramatizarse o minimizarse, transformarse o simplemente negarse en virtud de qué normas decidan qué es saber y qué no. Son producto de luchas y conflictos de definición en el marco de determinadas relaciones poder-definición” (Beck, 2008: 55).

⁶⁹ Como puntualmente lo señala Luhmann: “Ahora bien, si no hay decisiones con la garantía de estar libres de riesgos, debe abandonarse la esperanza (que un observador de primer orden todavía podría tener) de que con más investigación y más conocimiento podríamos pasar del riesgo a la seguridad. La experiencia práctica nos enseña que ocurre más bien lo contrario: cuanto más se sabe, más se constituye una consciencia del riesgo. Cuanto más racionalmente se calcule y mientras más complejo sea el cálculo, de más aspectos nos percataremos, y con ellos vendrá mayor incertidumbre en cuanto al riesgo y, consecuentemente, más riesgo” (2006: 74).

ejercer un control racional provoca a su vez consecuencias irracionales, impronosticables, imprevisibles” (Beck, 2008: 40). El observador de primer orden, basándose en lo que cree que controla, toma cierta decisión, produciendo consecuencias ilimitadas que no puede prever.

Ya no es posible por más tiempo ignorar las consecuencias. No vienen del cielo las consecuencias; son producidas. Y precisamente por, y pese a, su carácter incalculable, se producen en la propia ciencia. Esto queda claro cuando se diferencia sistemáticamente entre calculabilidad de las consecuencias externas reales y su apreciación inmanente (Beck, 1998: 225).

Beck muestra que en la sociedad del riesgo ya no se puede ocultar la creciente incalculabilidad de los riesgos y, simultáneamente, aumenta la apreciación de las consecuencias no deseadas de la acción en un mundo social cada vez más complejo⁷⁰. Si en la modernidad simple los riesgos eran asegurables, en la reflexiva no, ya que en los riesgos de baja probabilidad pero de graves consecuencias (como los accidentes nucleares) una falla basta para provocar una catástrofe *inasegurable*. La preocupación central de Beck reside en que la ciencia, mientras pierde la posibilidad de calcular todos los escenarios, también cuenta con la capacidad para destruir el mundo por completo: la auto- aniquilación de la humanidad.

1.4. Riesgo/ Peligro.

Luhmann, por su parte, se interesa, más que por la continuidad y recursividad de las estructuras latentes de la sociedad, por la forma en la que “la sociedad misma explica y trata las divergencias de lo normal, los accidentes, las sorpresas etc.” (2006: 37) que escapan a sus previsiones.

⁷⁰ “Cuanto más elevado es el grado de especialización mayor es el alcance, la cantidad e incalculabilidad de las consecuencias secundarias de la acción científico- técnica. Con la especialización, no sólo surge lo <imprevisible> y el <carácter secundario> de las <consecuencias secundarias imprevisibles>. También aumenta la probabilidad de que se imaginen y transformen soluciones puntuales cuyos efectos principales intencionados exijan permanentemente los efectos secundarios imprevistos” (Beck, 1998: 232).

Para conseguirlo, Luhmann propone recurrir a una observación de segundo orden con la cual se pueda analizar cómo observan quienes deciden en un cálculo de riesgo y, con ello, alcanzar a ver lo que ellos no pueden ver. El requisito de este tipo de observación es una distinción adecuada, por lo que rechaza las utilizadas por Beck; a saber, la distinción riesgo/seguridad y riesgo/incertidumbre. En su lugar, Luhmann propone lo siguiente:

Con el objeto de poder hacer justicia a ambos niveles de la observación, daremos otra forma al concepto de riesgo. Nos serviremos, más concretamente, de la distinción entre riesgo y peligro. Esta distinción supone (y así se diferencia precisamente de otras distinciones) que hay una incertidumbre con relación a daños futuros. Se presentan entonces dos posibilidades. Puede considerarse que el posible daño es una consecuencia de la decisión, y entonces hablamos de riesgo y, más precisamente, del riesgo de la decisión. O bien se juzga que el posible daño es provocado externamente, es decir, se le atribuye al entorno; y en este caso, hablamos de peligro (Luhmann, 2006: 67).

A partir de esta distinción, el problema del riesgo anula la posibilidad de que haya cualquier tipo de seguridad ya que siempre presupone la incertidumbre⁷¹. Además, el riesgo se le atribuye exclusivamente a la decisión del agente, lo que implica que los riesgos son construidos por el hombre, mientras que los peligros serían ocasionados por el entorno y el agente no tendría mucho que hacer ante ellos, salvo sufrir sus efectos. A lo que se refiere Luhmann es que siempre y cuando las consecuencias de una decisión se encuentren en poder del hombre, se estará hablando de riesgo; por tal motivo, también incluye su opuesto, el no decidir: “todo esto tiene lugar con la condición de que la negación de un riesgo, cualquiera sea su índole, constituya también, a su vez, un riesgo” (Luhmann, 2006: 63); un excelente ejemplo sería: “El peligro de mojarse en caso de lluvia (un evento incontrolable en el medio ambiente) se ha transformado en riesgo con el invento del paraguas, ya que

⁷¹ Y amplía su explicación aclarando que “Al igual que la distinción riesgo/seguridad, la distinción riesgo/peligro ha sido conformada de manera asimétrica. En ambos casos, el concepto de riesgo caracteriza un estado de cosas complejo al que normalmente nos enfrentamos, por lo menos en la sociedad moderna. La contraparte funge solamente como un concepto de reflexión cuya función consiste en aclarar la contingencia de los hechos o estados de cosas que caen bajo el concepto de riesgo. En relación al binario riesgo-incertidumbre, esto se pone de manifiesto en los problemas de medida. Y en cuanto a riesgo- peligro, en la circunstancia de que, en el caso del riesgo, la toma de decisiones (y, por lo tanto, la contingencia) juega un papel significativo. Es claro que uno se expone a peligros (Luhmann, 2006: 68-9).

el peligro de empaparse ahora es consecuencia de la decisión de echar (o no) mano de él” (Corsi, Esposito y Baraldi, 2006: 193). Por otra parte, si el riesgo se anida en toda decisión que se tome, implica que cualquier decisión tomada para disminuir los riesgos es, a su vez, riesgosa; si no se pueden conocer todas las consecuencias de ninguna acción, eso incluye las definidas como preventivas, que pudieran terminar siendo riesgosas en otro sentido.

En otras palabras: se buscan activamente confirmaciones de la suposición de que el curso del proceso sigue siendo controlable. Podemos también describir tal conducta como una estrategia de distribución de riesgo. El primer riesgo de decisión –el que importa en primer lugar- es recogido completamente por un segundo riesgo, pero éste también actúa como atenuante de aquél, porque el segundo riesgo es también un riesgo (y, de hecho, bajo ciertas circunstancias, un riesgo mayor) [...] Alguien que haga ejercicio día a día en el bosque con el objeto de conservar la salud, puede perecer en un accidente aéreo. O bien la prevención puede resultar una útil ficción para darnos ánimo (Luhmann, 2006: 76).

La conclusión de Luhmann también es importante en otro sentido, mientras toda decisión es de riesgo bajo un trasfondo de incertidumbre en el que la seguridad no es posible, simultáneamente - como señala Beck- la semántica del riesgo se convierte en la exigencia de una seguridad imposible de obtener, la seguridad perdida e irrecuperable.

El miedo condiciona la vida. La seguridad desplaza a la libertad y la igualdad del lugar preeminente que ocupaban en la escala de valores. Las leyes se endurecen y se convierten en un <totalitarismo antirriesgo> aparentemente racional. La <economía del miedo> se enriquece con la crisis de nervios general. El ciudadano, desconfiado y receloso, agradece que se le escanee, radiografía registre e interroge en pro de <su seguridad>. La seguridad es, como el agua y la electricidad, un bien de consumo, administrado tanto pública como privadamente para obtener beneficios (Beck, 2008: 26).

Así, para Luhmann, parecería que el problema del riesgo es una cuestión de atribución, ya sea al hombre en el caso del riesgo y del entorno en caso de un peligro. Sin embargo, esto no es suficientemente preciso: el riesgo se refiere a quien toma la decisión⁷², mientras que peligro se refiere

⁷² “Es precisamente esta especie de difusa condición de resultar afectado en un caso extremadamente improbable, pero no imposible, lo que pone de manifiesto la estructura asimétrica del problema: la intervención social solamente puede tener

a quien sufre sus consecuencias⁷³: “*Todas las decisiones resultan riesgosas cuando se presenta una sensibilidad en la atribución correspondientemente desarrollada. Sin embargo, el riesgo de unos es el peligro de otros*” (Luhmann, 2006: 159).

A partir de lo anterior, Luhmann plantea una asimetría fundamental entre riesgo y peligro de graves consecuencias; entre quienes deciden y quienes sufren las consecuencias, por lejanos o improbables que se encuentren del lugar de la decisión. En términos de Beck, se describe “un mundo en el que las riquezas, igual que los riesgos, se distribuyen de manera radicalmente desigual” (Beck, 2008: 17), sin que esto signifique que alguien pueda quedar exento: “Somos miembros de una <comunidad de peligro mundial>. Los peligros ya no son una cuestión interna de cada país ni un país puede combatirlos solo. Surgen nuevas dinámicas para tratar los conflictos provocados por las desigualdades sociales” (Beck, 2008: 26). Para Beck, en la sociedad del riesgo mundial, presenciamos el “fin de los otros⁷⁴” (2008: 63). La asimetría vuelve a poner sobre la mesa el planteamiento de Beck: cómo (y quién) se definen los riesgos a los que se les prestará atención; sabiendo que cualquier decisión que busque reducir un daño, entraña otro tipo de riesgos y así sucesivamente en el intento por colonizar el futuro.

lugar en el punto de la decisión, no con relación a la condición misma de ser afectado. Por lo demás, esto ocurre de manera completamente independiente del tipo de intervención. Los afectados constituyen una masa amorfa no susceptible de ubicación en una forma” (Luhmann, 2006: 161).

⁷³ Como se aclara en el GLU: “el concepto de riesgo se refiere a la posibilidad de daños futuros debido a decisiones particulares. Las decisiones que se toman en el presente condicionan lo que acontecerá en el futuro, aunque no se sabe de qué modo: deben ser tomadas sin tener una consciencia suficiente de lo que sucederá. [...] el riesgo está caracterizado por el hecho de que, no obstante la posibilidad de consecuencias negativas, conviene, de cualquier modo, decidir mejor de una manera que de otra. Por lo tanto, el riesgo depende de la atribución de los daños (posibles o efectivamente decididos) debido a una resolución que se toma en el sistema; esto presupone una observación de segundo orden [...] Esta forma de observación distingue el riesgo en sentido estricto, de otras situaciones de incertidumbre o de peligro: mientras que con la designación de peligro se entiende, de manera general, una posibilidad de daño digna de atención, se habla de riesgo sólo en el caso en el que el daño se hace posible como consecuencia de una decisión tomada en el sistema y que no puede acontecer sin que hubiera mediado tal decisión” (Corsi, Esposito y Baraldi, 2006:193).

⁷⁴ A pesar de que afirma que la sociedad del riesgo es por este motivo democrática, también matiza que: “Puede que en la marea del peligro <todos –en expresión tan bonita- vayamos en el mismo barco>, pero también aquí hay capitanes, pasajeros, pilotos, maquinistas y ahogados. Con otras palabras: mientras que determinados países, actividades y empresas obtienen beneficios de la generación de riesgos, otros ven deteriorada su salud y amenazada al mismo tiempo su subsistencia económica” (Beck, 2008: 63).

1.5. Escenificación de la realidad del riesgo.

Como respuesta a las distinciones de Luhmann, Beck plantea distinguir entre riesgo y catástrofe. De esta manera consigue diferenciar el riesgo como una anticipación posible y amenazante, mientras que la catástrofe sería el momento en que ya no se pudieron evitar los daños y efectivamente ocurren: “mientras que una catástrofe está definida espacial, temporal y socialmente, la catástrofe anticipada no conoce concreción espaciotemporal ni social” (Beck, 2008: 27). Consecuente con su planteamiento anterior, el riesgo es un cálculo de algo irreal, pero con consecuencias reales y decisivas. Al plantearse cómo es que se fabrica el presente de catástrofes futuras, cómo es que se vuelve real un riesgo definido, se responde:

El riesgo mundial es la *escenificación de la realidad* del riesgo mundial [...] Escenificación en este caso no significa sin embargo, como en el hablar común, falsear conscientemente la realidad exagerando riesgos <irreales>. Por eso, la diferencia entre riesgo como catástrofe efectiva misma *fuera* a ocuparse del papel de la escenificación. Pues sólo haciendo presente el riesgo mundial, escenificándolo, el futuro de la catástrofe resulta actual (a menudo con el objetivo de evitarla, al influir la escenificación sobre decisiones del presente). Entonces, el diagnóstico sería que el riesgo es <una profecía que se autorefuta>, como lo ilustra la discusión del cambio climático, cuyo propósito es impedirlo (Beck, 2008: 27-8).

Beck convierte el peligro de Luhmann también en riesgo: todo el mundo corre el riesgo de sufrir una catástrofe, todos nos exponemos a los efectos del peligro en caso de que efectivamente suceda; quien decide, también se ve amenazado por el peligro de su decisión. Beck, por otra parte, evidencia la manera en que la sociedad del riesgo mundial se ve obligada a operar *como si* las catástrofes más improbables fueran efectivamente a ocurrir. La escenificación de estos peligros es real en el mismo sentido en que lo es la catástrofe y, sin embargo, la misma escenificación estimula que reflexivamente se muestre la imposibilidad de la prevención. La escenificación constituye la explicación de Beck a todos los dispositivos de seguridad que pretenden responder a una demanda imposible, que

reflexivamente se prueba siempre insuficiente, pero que el observador de primer orden no puede dejar de solicitar. Y más aún, aunque el observador fuera consciente de la escenificación, del funcionamiento *como si* (quien sabe que no sabe; quien sabe que no lo puede ver *todo*), seguiría, inevitablemente, en la obligación de tomar decisiones basado en un cálculo de riesgo.

1.6. Desaparición de la confianza.

Dentro del contexto de la *escenificación*, los resultados de las decisiones -con el correlato de los efectos colaterales no buscados pero claramente percibidos- tienen como consecuencia no deseada - para Luhmann y para Beck- una sensible disminución de la confianza, tanto en los sistemas expertos de Giddens como en los expertos que los manejan y, por supuesto, en ese conocimiento técnico que los fundamenta⁷⁵.

Esta confianza en los expertos, en las tecnologías, en las promesas y en el cuidado de los otros desaparece cada vez más. Resulta disuelta por lo encontrado de la diferencia entre perspectivas de riesgo y perspectivas de peligro. Esto ocurre, además, en la medida en que el peligro no proviene de fenómenos naturales (como la caída de meteoritos), sino de las decisiones de los otros. Correspondientemente, entre la población se presentan evaluaciones de los riesgos y de las posibilidades de evitarlos distintas a las que se observan en la política, como también son distintas entre los legos y los expertos. En determinadas condiciones,

⁷⁵ En cuanto a este punto, Beck y Luhmann coinciden: “Pero, paradójicamente, a medida que la ciencia y la tecnología han ido impregnando y configurando más y más globalmente la vida, menos obvia resulta la autoridad de los expertos” (Beck, 2008: 23); y por otra parte, “La consecuencia es que la comunicación requiere en forma creciente de una autoridad, de una autoridad en el sentido de la suposición de una capacidad para aclarar ulteriormente. Es evidente, sin embargo, que las fuentes de esa autoridad varían de acuerdo con las estructuras sociales. Así, por ejemplo, en las sociedades menos complejas puede tratarse de la edad; en las altas culturas, del rango social; en la sociedad contemporánea, de un saber o posición (un saber de cargo, puesto o función), o bien de un saber de expertos. Es precisamente en este punto sensible donde incide la pérdida de la confianza. ¿Cómo nos comportaríamos frente a un médico de quien (en vista del conocimiento o desconocimiento actual de las secuelas) ya no creemos que realmente tenga (o pueda tener) control de un tratamiento con fármacos que nos quiere administrar? Le haríamos preguntas para intentar ponerlo a prueba. Sin embargo, esto supone un cierto conocimiento especializado y requiere, sobretodo, tiempo (mientras que afuera otros pacientes esperan su turno). En resumen, no podemos reemplazar a una autoridad que sirve a la descarga de comunicación por comunicación. Pero, ¿de qué otra manera podríamos reaccionar ante la pérdida de autoridad? ¿Con incredulidad? ¿Con fuertes protestas? ¿Con resignación? ¿Con la última novedad esotérica? Esto es, ¿con cosas que nos dicen todas ellas qué es lo que verdaderamente y en última instancia importa?” (Luhmann, 2006: 168-9).

particularmente: bajo la condición de tecnologías riesgosas la confianza en la confianza de los demás en sí misma desaparece (Luhmann, 2006: 165).

Beck, en este aspecto medular, arriba a conclusiones muy parecidas en relación a la desaparición de la confianza; probablemente en alusión a Giddens, denuncia “el ocaso de la seguridad ontológica⁷⁶” (2008: 74). Beck señala que “los tres pilares de la seguridad están desgastados –el Estado, la ciencia y la economía fracasan en la provisión de seguridad- y nombran al <ciudadano consciente de sí> como su heredero legal” (2008: 74-5). Para Beck, la modernización reflexiva ha alcanzado una etapa no sólo de intensa individualización y de “inseguridad ontológica⁷⁷”, sino también incluye una reflexividad que debe integrar el hecho de que hay aspectos fundamentales para la seguridad que no pueden conocerse y mucho menos controlarse.

Por lo que respecta a la seguridad, lo que diferencia a la antigua agenda estatal de la primera modernidad de la nueva agenda postestatal de la segunda modernidad es, pues, el *reinado del no-saber* o, peor aún, no sólo de lo no- sabido sino sobretodo del no saber- no sabido, el <desconocido desconocido>, o sea, el derrumbamiento de la seguridad ontológica, que se pierde cuando al menos una de las magnitudes de la calculación clásicas de la seguridad – actor, intención, potencial- es una equis (Beck, 2008: 67).

Luhmann no se ocupa, como tal, del ciudadano individualizado y consciente -hasta cierto punto- de sí mismo, sin embargo, Beck afirma que se presentan tres posibles reacciones ante la situación de que el riesgo se perciba como omnipresente y lo obvio no se considere ya obvio: *negación, apatía o transformación*; “La primera caracteriza a la cultura moderna, la segunda se manifiesta en el nihilismo

⁷⁶ En el presente capítulo no se cita a Bauman, aún cuando, como se revisó en el anterior, estaría en consonancia con esta conclusión de Beck. Bauman no utiliza el mismo término, pero se puede inferir que se encuentra cerca cuando afirma: “El fenómeno que todos estos conceptos intentan aprehender y articular es la experiencia combinada de *inseguridad* (de nuestra posición, de nuestros derechos y medios de subsistencia), de *incertidumbre* (de nuestra continuidad y futura estabilidad) y de *desprotección* (del propio cuerpo, del propio ser y de sus extensiones: posesiones, vecindario, comunidad)”. (Bauman, 2000: 171). Por este motivo, la crítica del final contra el planteamiento de Beck, aplica de igual manera a los planteamientos de Bauman.

⁷⁷ “Sin embargo, el *factum* brutal de la inseguridad ontológica siempre tiene un destino último: el receptor del riesgo residual de la sociedad del riesgo mundial es el *individuo*. Todo lo que el riesgo comporta y hace incalculable, todo lo que la crisis institucional provoca tanto a nivel de la política gobernante como de los mercados, se deja a la responsabilidad definitiva de la decisión de los individuos, que se quedan solos con su saber parcial y partidario ante la indecibilidad y las inseguridades más diversas (Beck, 2008: 264).

posmoderno, la tercera constituye el <momento cosmopolita> de la sociedad del riesgo mundial” (Beck, 2008: 79). Más allá de que sean precisas las reacciones descritas por Beck, es notable que en ninguna considere la manera en que se pueda recobrar, si no la seguridad medieval añorada, sí al menos la confianza en los dispositivos modernos. Beck se contenta con considerar, vagamente, que el impacto mismo de la reflexividad será un motor suficiente.

El shock causado por el peligro exige un nuevo comienzo. Ahora bien, donde se da un nuevo comienzo, se abren nuevas posibilidades de acción para el ser humano. Por ejemplo, relacionarse más allá de las fronteras. La actividad común de los extraños significa libertad. La libertad se basa en esta capacidad de un nuevo comienzo (Beck, 2008: 79).

2. Riesgo y fiabilidad

Anthony Giddens concuerda en varios puntos -tanto en el análisis de Luhmann como en el de Beck- al definir el riesgo como una categoría fundamental de la modernidad. Por su parte, muestra que los riesgos no sólo se globalizan (mayor extensión), en el sentido de que hay un creciente número de sucesos contingentes, sino que éstos también son más intensos –como la guerra nuclear- y que una catástrofe podría causar daños nunca antes vistos. De igual manera, concluye que los riesgos se relacionan en gran medida a que la modernidad se configura como *entorno creado* y aumenta la incorporación –reflexiva- de conocimiento humano al entorno material; así mismo, se desarrollan medios de riesgo institucionalizados como los mercados de inversión que afectan las oportunidades de millones de personas (Giddens, 1990: 120). Además de estas características estudiadas por Giddens, para los fines del presente texto por su sensible relación con la identidad, interesan especialmente la consciencia del riesgo como riesgo, la distribución de esa consciencia del riesgo y, más que nada, las limitaciones de esa consciencia.

Cuando Giddens plantea su posición con respecto al riesgo la liga a los conceptos de contingencia y de fiabilidad⁷⁸ y, por consiguiente, arriba a conclusiones distintas a las de Luhmann y Beck. Giddens hace un señalamiento que podría parecer trivial pero que le sirve para probar un punto esencial. Después de mencionar el grave peligro que entraña la modernidad ante la catástrofe de un accidente nuclear, menciona que a pesar de ser un tema que debe interesar a todo mundo porque su vida está en juego ante tales cuestiones, el lector, probablemente, experimentará un “sentimiento de aturdimiento, acaso aburrimiento” (Giddens, 1990: 122). A Giddens no le parece exagerada esa reacción, sino, por el contrario, previsible; y no se trata de una negación en el sentido de Beck: el lector está siendo informado de algo vital, pero aún así se aburre.

Incluso el darse cuenta de ese aturdimiento se ha convertido en algo común: El listado de los peligros con que nos enfrentamos conlleva un efecto amortiguador. Se convierte en una letanía que se escucha a medias por resultar tan conocida. Constantemente estamos bombardeados con esos problemas de tal manera que su misma insolubilidad los convierte en parte del trasfondo de nuestras vidas (Giddens, 1990: 122).

⁷⁸ Las relaciones de fiabilidad las liga al distanciamiento espacio-tiempo; a los sistemas expertos; a las personas; y en general a todo el reanclaje (Giddens, 1990: 88).

2.1. Fiabilidad móvil y permanente.

¿Qué relación guarda este efecto amortiguador con el concepto de riesgo⁷⁹? Giddens importa en la discusión anterior precisamente porque hace el planteamiento opuesto a Luhmann y Beck con respecto a la desaparición de la confianza; argumenta que “la *fiabilidad*⁸⁰ es un estado permanente. Es [...] un peculiar tipo de confianza y no algo distinto de ella⁸¹” (Giddens, 1990: 41) y por lo tanto no sólo es muy difícil que desaparezca, sino que de hacerlo las consecuencias serían prácticamente

⁷⁹ Slavoj Žižek muestra este mismo problema, pero él recurre a Lacan para ofrecer una respuesta a este paso de lo real a lo simbólico, con un retorno de lo real: Chernobyl. Parafraseando la célebre frase lacaneana “La mujer no existe”, él la revierte en “La naturaleza no existe” para argumentar que no debe de pensarse que el hombre rompió un equilibrio natural al que hay que regresar en una proyección retroactiva del Edén; por el contrario, cercano a Giddens con el “fin de la naturaleza”, piensa que partimos de un mundo social sin mensajes pero que se ve amenazado por las mismas acciones sociales: “El carácter radical de la crisis ecológica no debe subestimarse. Esta crisis no sólo es radical por el peligro real que representa: lo que está en juego no es sólo la supervivencia misma de la humanidad. Están en juego nuestros presupuestos más incuestionables, el horizonte de nuestros significados, nuestra comprensión cotidiana de la naturaleza como un proceso regular, rítmico. Para emplear las palabras del último Wittgenstein, la crisis ecológica socava la “certidumbre objetiva”, el ámbito de las certidumbres evidentes sobre las cuales, en nuestra “forma de vida” establecida, carece de sentido tener dudas. De allí nuestra falta de disposición a tomar completamente en serio esta crisis; de allí que la reacción típica predominante consista aún en una variación sobre el tema de una renegación célebre: “Sé muy bien (que las cosas son tremendamente graves, que lo que está en juego es nuestra supervivencia misma), pero de todos modos... (en realidad no lo creo, no estoy preparado para integrar ese hecho en mi universo simbólico y por ello continúo actuando como si la ecología no tuviera consecuencias duraderas en mi vida cotidiana) [...] Pero el hecho mismo de que una serie de comunicaciones públicas respaldadas por la autoridad del discurso de la ciencia pudieran provocar ese pánico [Chernobyl] demuestra la medida en que nuestra vida cotidiana está ya penetrada por el discurso científico” (Žižek, 2006: 65-7).

⁸⁰ Fiabilidad definida como “confianza en una persona o sistema, por lo que respecta a un conjunto dado de resultados o acontecimientos, expresando en esa confianza cierta fe en la probidad o el amor de otra persona o en la corrección de conocimientos técnicos” (Giddens, 1990: 42-3).

⁸¹ Giddens diferencia entre confianza (*confidence*) y fiabilidad (*trust*). A pesar de que en castellano comparten una raíz, en inglés no. Como el mismo Giddens explica en una crítica a Luhmann que se analizará después, “un individuo que no considera las alternativas, entra en una situación de *confianza*, mientras que alguien que reconoce esas alternativas e intenta contrarrestar los consabidos riesgos, participa en una situación de *fiabilidad*. En la situación de *confianza*, la persona defraudada reacciona proyectando la culpabilidad en otros; en circunstancias de *fiabilidad*, la persona asume la culpa y puede llegar a arrepentirse de haberse fiado de alguien o de algo. La distinción entre *fiabilidad* y *confianza* depende de si la posibilidad de frustración está influenciada por la propia conducta previa y por tanto por una correlativa discriminación entre riesgo y peligro” (Giddens, 1990: 40-1). La confianza en Giddens se deriva del concepto de Erikson de confianza básica, quien explica que se forma una confianza infantil en que la madre, aunque se ausente, volverá y el bebé no perderá su amor (Giddens, 1990: 93). Esta seguridad infantil ante la ausencia, crea en el adulto lo que Giddens llama seguridad ontológica, en la continuidad y estabilidad en sí mismo, los otros y el mundo. Sólo si se instaló la confianza básica, el adulto se podrá fiar, dentro de un entorno de confianza, de una persona o un sistema experto. A pesar de que la frontera conceptual es difusa, la fiabilidad presupone la confianza. La confianza se instaló en la infancia mientras que la fiabilidad se conquista cotidianamente y, mediante la reflexividad, puede ganarse o perderse, mientras que la confianza básica es mucho más difícil que desaparezca. Por ese motivo, la confianza raras veces se cuestiona, se asume como tal; mientras que la fiabilidad se decide, ya sea en una acción a nivel práctico o discursivo.

inimaginables; por utilizar uno de sus ejemplos, sin confianza, un agente no podría ni siquiera aplicar la *desatención cortés* (Goffman) ante un extraño ya que, realmente, desconocería cuáles podrían ser sus intenciones (1990: 83): se volvería imposible entablar un compromiso anónimo como los que se realizan con frecuencia. Giddens difiere de Luhmann en cuanto a la distinción entre riesgo y peligro y se acerca mucho más a la postura de Beck:

En circunstancias de riesgo existe peligro y éste es verdaderamente relevante para definir lo que es el riesgo- el riesgo que implica cruzar el Atlántico en una pequeña embarcación, por ejemplo, es considerablemente mayor que el que implica hacer ese viaje en un trasatlántico, dada la variación en el elemento de peligro que ello implica (Giddens, 1990: 41).

Desde su perspectiva, el peligro es un elemento que se considera dentro del cálculo de riesgo -si no es que es el principal elemento que se toma en cuenta- pero siempre se habla de riesgo: no le parece una distinción útil. Giddens falla al no distinguir entre quienes deciden y quienes son afectados, pero ofrece un análisis mejor detallado de cómo se decide. Y para ello recurre a su arsenal conceptual. Si el cálculo de riesgo es un producto de la modernidad, necesariamente está ligado a su dinámica y, por lo tanto, no se le puede aislar ni de la separación de tiempo y espacio, el desanclaje o la reflexividad. El riesgo y la confianza están firmemente entrelazados al desanclaje; si éste implica una remoción de la actividad social de sus contextos localizados para reorganizar las relaciones sociales a través de enormes distancias entre tiempo y espacio, entonces para el reanclaje es esencial la fiabilidad.

La fiabilidad está relacionada con la ausencia en el tiempo y el espacio. No habría necesidad de confiar en nadie cuyas actividades fueran constantemente visibles y cuyos procesos mentales fueran transparentes, o de fiarse de cualquier sistema cuyo funcionamiento fuera completamente conocido y comprendido. Se ha dicho que la fiabilidad es <un ardid para hacer frente a la libertad ajena>, pero la primera condición de los requisitos de la fiabilidad, no es la carencia del poder, sino la carencia de completa información (Giddens, 1990: 42).

Al señalar que la fiabilidad se relaciona primero con la *ausencia*⁸² en el tiempo y en el espacio pero también con la falta de información, Giddens le da una vuelta de tuerca al problema. Se muestra de acuerdo con Beck y Luhmann en que a mayor conocimiento, mayor es la evidencia de la ignorancia, así como a mayor cálculo de riesgo, mayor es la consciencia de funcionar en un ámbito de incertidumbre; sin embargo, este *conocimiento*, más que derribar la confianza, puede reflexivamente alterar la fiabilidad, mas no destruirla: la desplaza a otro tipo de conocimiento, pero nunca puede desaparecer y dejar vacía esa ausencia, simplemente cambian los motivos para actuar en un “nuevo comienzo”. El descubrimiento de la incertidumbre sólo obliga a fiarse de más cosas, no a la inversa: la incertidumbre sólo es parcialmente tolerable. Giddens evidencia que la discusión sobre el riesgo se inscribe en el plano de la fiabilidad, pero deja intacta la confianza necesaria para sostener la seguridad ontológica y llevar una vida cotidiana (rutina) en la que el agente está seguro (aunque sin fundamentos) de la continuidad del mundo. Giddens en ningún momento niega ni los riesgos, ni su *realidad*, y mucho menos la posibilidad de una catástrofe, sólo que -sin utilizar el concepto de escenificación- argumenta que éstos no alteran sustantivamente la *sensación* de seguridad en la vida de las personas. La ignorancia del peligro⁸³, a diferencia de Beck, hace que se incremente la confianza y no al revés. La fiabilidad permite tolerar la ausencia, soportar la ignorancia al momento de decidir cuando se sabe que no se pueden tener certezas.

⁸² Aquí la ausencia ya se refiere a la fiabilidad, aunque la primera ausencia que hubo necesidad de colmar con confianza fue la de la madre durante la infancia. Aceptar que la ausencia no implica abandono para ningún niño es fácil y -como retoma Giddens sin suficiente profundidad- usualmente recurre a lo que Winnicott llama un “objeto transicional” como recurso para tramitar esa angustia de pérdida del objeto (Giddens, 1990: 95). Como se verá después, Giddens piensa, con Erikson, que la consecuencia de no entablar esta confianza básica implicaría la psicosis. El problema es que Giddens sólo menciona la ausencia, mas no la presencia continua, es decir, la no- separación. Demasiada ausencia implica abandono, pero la simbiosis también conduce a la psicosis. Siguiendo a Lacan (1997) es necesaria la irrupción de un tercero (Nombre del Padre) para abrir el espacio de la falta: sin ausencia no hay deseo. Giddens descuida esta otra posibilidad y por eso queda coja su concepción del sujeto.

⁸³ Giddens lo explicita sin menospreciar los riesgos: “Porque sólo se exige fiabilidad [en los sistemas abstractos o en las personas] allí donde existe ignorancia, bien sea sobre las pretensiones de conocimiento de los expertos, o del pensamiento e intenciones de los seres más íntimos en que confía una persona. Y sin embargo, la ignorancia proporciona siempre el terreno para el escepticismo, o, por lo menos, para la cautela” (Giddens, 1990: 89).

La diferencia [entre riesgo y peligro] no depende del hecho de si un individuo sopesa o no conscientemente las alternativas al contemplar o tomar un determinado curso de acción. Lo que el riesgo presupone es el peligro, no necesariamente el conocimiento del peligro mismo. Una persona que arriesga algo corteja el peligro, ahí donde el peligro se entiende como amenaza al resultado deseado. Quien adopta un <riesgo calculado>, es consciente de la amenaza o amenazas que entran en juego en un particular curso de acción. Pero ciertamente también es posible asumir acciones, o estar sujeto a situaciones que son inherentemente arriesgadas, sin que las personas implicadas en ellas sean conscientes de cuán arriesgadas son. En otras palabras, no son conscientes de los peligros que corren (Giddens, 1990: 43).

Giddens aceptaría que cualquier decisión (práctica o discursiva) conlleva un riesgo, pero también argumentaría que no son mayoría las oportunidades en que se trata de un “riesgo calculado”, en el sentido de que *discursivamente* se sopesen los peligros que corre al decidir (peligro entendido como los daños que alcanza a observar y pretende evitar). En términos de Beck, el agente calcula su riesgo, primero, con lo que sabe; puede, en un segundo momento, también saber que no sabe todo y que por tanto uno de los *riesgos* es que suceda una catástrofe. Pero, como señala Giddens, estos casos son minoría frente a las decisiones prácticas y, aún así, si el agente, ante la obligación de decidir con el conocimiento de que su información es insuficiente, se basa en la fiabilidad de lo que tiene -o supone (sentido común)- para decidir en alguna dirección (incluida la decisión de permanecer quieto). Beck enfatiza mucho más los riesgos de decisiones de largo alcance, como las que tienen implicaciones ecológicas, de salud o de políticas públicas, pero ni siquiera cuando habla de biografías de riesgo le otorga la debida importancia a la fiabilidad; en cambio, Giddens plantea el mismo problema en todos los niveles, evidenciando que la mayoría de las acciones se toman a un nivel de consciencia práctica donde corrientemente no se anticipan de la misma manera las catástrofes. Como se verá más adelante, a pesar de que las catástrofes anticipadas afecten la vida íntima de cada individuo sobre la tierra, se trata de un conocimiento que se integra reflexivamente pero que, por lo general, no altera la confianza básica en la continuidad del mundo, sino que se limita a instalar cierto escepticismo en algunos sistemas expertos (no en todos) y la fiabilidad se desplaza a *otros* conocimientos (o relatos, en el

sentido de Lyotard (2006)) que también se incorporan reflexivamente. La postura de Giddens no es de ninguna manera ingenua, ya que él mismo reconoce la falibilidad de los sistemas expertos en los cuales, según sus propios argumentos, se fundamenta en gran medida la modernidad tardía; sin embargo, por más que puedan fallar los sistemas, se dude del experto o incluso, con mayor sofisticación, se cuestione el conocimiento experto; aún en ese caso, el agente, también reflexivamente, dará *otras* razones (igual de falibles) para reorganizar el reanclaje y mantener la seguridad ontológica. Por lo tanto, la fiabilidad es un elemento esencial para conceptualizar el riesgo, ya que su función no consiste en negar los riesgos, sino que *nubla* la estimación de los mismos para tolerar la frustración de no poder saber y con ello preservar la seguridad ontológica.

Riesgo y fiabilidad van entrelazados, fiabilidad normalmente prestándose a reducir o minimizar los peligros [catástrofes] a los que los tipos particulares de actividad están sujetos. Existen algunas circunstancias en las que las pautas de riesgo están institucionalizadas dentro de un marco de fiabilidad (invertir en bolsa, deportes peligrosos). En ese caso, la habilidad y el <azar> son los factores que limitan el riesgo, pero normalmente el riesgo es conscientemente calculado. En todos los escenarios de fiabilidad, el riesgo aceptable cae dentro de la categoría del <conocimiento inductivo débil> y en tal sentido, prácticamente siempre se produce el equilibrio entre fiabilidad y cálculo de riesgo. Lo que se ve como <riesgo aceptable> -la minimización del peligro- cambia en diferentes contextos, pero es normalmente crucial en la sustentación de la fiabilidad (Giddens, 1990: 43-4).

2.2. La experiencia de seguridad.

Como acertadamente señala Luhmann, la seguridad y la prevención son ficciones; y como muestra Beck, lo que se observa es la escenificación de entornos de seguridad⁸⁴; y como complementa

⁸⁴ Resulta interesante la utilización que hace Beck del concepto de escenificación, pero como se ha argumentado, adolece de su relación con la confianza. En esencia, esta escenificación ya se muestra en la interpretación de Giddens de los encuentros de co-presencia, en especial en la actitud *pactada* por el lego y el experto con respecto al aquí- no- pasa- nada: "Todas las partes implicadas están de acuerdo en que es necesaria una actitud tranquilizadora, y tranquilizadora en un doble sentido: en la seguridad que inspiran las personas implicadas en la operación, y en el (necesariamente misterioso) conocimiento y cualificaciones que poseen tales personas, a los que el actor profano no tiene acceso. La actitud de aquí- no pasa- nada, resulta de particular importancia cuando los peligros involucrados en una determinada acción se ponen de manifiesto en vez de configurar la base de unos riesgos puramente contrafácticos. En un viaje aéreo, por ejemplo, la

Giddens, la fiabilidad amortigua (conocimiento inductivo débil⁸⁵) el cálculo de riesgo para poder funcionar sin angustia, cotidianamente, dentro de esa escenificación⁸⁶: “la experiencia de seguridad descansa corrientemente sobre el equilibrio alcanzado entre la fiabilidad y un riesgo aceptable” (Giddens, 1990: 44).

Cuando Giddens habla de que debe existir un equilibrio entre la fiabilidad y el riesgo, lo menciona con el fin de preservar un sentimiento de seguridad ontológica porque la fiabilidad asegura al sentimiento de confianza básica en la continuidad del mundo. El riesgo es introducido por la reflexividad, que tiene la doble posibilidad tanto de sustentar la fiabilidad como de minarla; puede tanto instalar una duda al incorporar un saber distinto⁸⁷, como ese otro saber puede tranquilizar ante una duda previa. Giddens entiende que el agente se mueve entre la seguridad y la sospecha, por lo que

estudiada actitud despreocupada y alegre del personal de vuelo, es probablemente tan importante para tranquilizar a los pasajeros, como podría ser cualquier cantidad de anuncios que estadísticamente demuestran la seguridad del viaje por avión” (Giddens, 1990: 86). Beck acierta en mostrar la escenificación, pero la analiza como producto de la anticipación de la catástrofe, como una prueba de la influencia del futuro sobre el presente que estimula el miedo en las personas frente a los riesgos, pero no alcanza a ver que, en sí misma, también tranquiliza (sin fundamentos reales) y apuntala la confianza sobre la anticipación de que dicha catástrofe ya no ocurrirá.

⁸⁵ Como bien apunta Luhmann: “Como último recurso, ninguna razón decisiva puede ofrecerse para la confianza; la confianza siempre extrapola a partir de la evidencia disponible; es, como Simmel indica, una combinación de conocimiento e ignorancia. Aunque el que confía nunca carece de razones y es bastante capaz de dar una razón para otorgar confianza en éste u otro caso, el punto de tales razones realmente es sostener el respeto de sí mismo y justificarlo socialmente” (Luhmann, 1996: 43).

⁸⁶ Se podría decir que Luhmann, Beck o Bauman, en su líquida cotidianidad, funcionan como esos observadores de primer grado que aceptan las escenificaciones y que, con ayuda de la confianza inconsciente, son como los filósofos de siempre: “Los filósofos nos han enseñado que en un plano cognitivo existen pocos, si es que alguno, aspectos de nuestra experiencia personal sobre los que podemos tener certeza. Esto es quizás parte de la reflexividad de la modernidad, pero ciertamente no limita su aplicación a un solo y concreto periodo histórico. Algunas preguntas como ¿realmente existo?; ¿sigo siendo hoy la misma persona que fui ayer?; ¿realmente existen las otras personas? [...] no pueden responderse de forma indubitable por un argumento racional. Si bien los filósofos plantean preguntas sobre la naturaleza del ser, suponemos que no se sienten ontológicamente inseguros en sus acciones cotidianas y desde esa perspectiva concuerdan con la mayoría de la población” (Giddens, 1990: 92). Ahora es probable que ninguno de ellos dudara de que sus libros se guardaran apropiadamente en su computadora al momento de presionar el comando “save”.

⁸⁷ Beck, sin referirse a la fiabilidad, también habla de los límites del cálculo de riesgo y, al hacerlo, pone en evidencia -no la fragilidad del equilibrio, sino- su carácter variable, la facilidad con la que puede inclinarse hacia un extremo a partir de las definiciones y el saber incorporado reflexivamente, para posteriormente reorganizarse de otra manera y reestablecer el equilibrio: “Es crucial comprender, para empezar, que en cuestión de peligros nadie es experto (tampoco, precisamente, los expertos). Todo pronóstico acerca de riesgos es doblemente impreciso: primero presupone la aceptación cultural pero no puede crearla. Entre el rechazo y la asunción de daños potenciales no hay ningún puente científico. Los riesgos aceptables son los riesgos aceptados. En segundo lugar, un saber nuevo puede convertir de un día para otro la normalidad en peligro. La energía nuclear y el agujero en la capa de ozono son ejemplos destacados” (Beck, 2008: 60).

concluye que es necesaria una especie de formación de compromiso con los sistemas expertos que le permiten mantener una cotidianidad.

El respeto por el conocimiento técnico existe normalmente en conjunción con una actividad pragmática hacia los sistemas abstractos, que se sustenta sobre actitudes de escepticismo y reserva. Mucha gente parece haber hecho un <pacto con la modernidad>, en términos de la fiabilidad que invierten en las señales simbólicas y en los sistemas expertos. Pero la naturaleza de dicho pacto está gobernada por mezclas específicas de deferencia y escepticismo, confort y miedo. Aun cuando no podemos escapar al impacto de las instituciones modernas en su conjunto, dentro del ancho margen de actitudes de aceptación pragmática pueden existir muchas orientaciones (o al menos coexisten, en auténtica ambivalencia) (Giddens, 1990: 89-90).

3. Confianza

En un texto anterior a *La Sociología del Riesgo*, Luhmann aborda exclusivamente el concepto de *Confianza* (1996); como el mismo Giddens lo reconoce, de él provienen unas ideas básicas de su propia teoría, así como algunas de sus críticas. El libro de Luhmann comienza con el siguiente párrafo, el cual podría parecer una contradicción ante lo afirmado con respecto al riesgo.

La confianza, en el más amplio sentido de la fe en las expectativas de uno, es un hecho básico de la vida social. Por supuesto que en muchas situaciones, el hombre puede en ciertos aspectos decidir si otorga confianza o no. Pero una ausencia completa de confianza le impediría incluso levantarse por la mañana. Sería víctima de un sentido vago de miedo y temores paralizantes. Incluso no sería capaz de formular una desconfianza definitiva y hacer de ello un fundamento para medidas preventivas, ya que esto presupondría confianza en otras direcciones. Cualquier cosa y todo sería posible. Tal confrontación abrupta con la complejidad del mundo al grado máximo es más de lo que podría soportar el ser humano (Luhmann, 1996: 5).

3.1. Reducción de complejidad.

La tesis del argumento de Luhmann en este libro es que sólo podrían existir sociedades complejas mediante la confianza, y de manera inversa, sólo la confianza le permite al hombre manejar esa complejidad y aumentar sus posibilidades de acción: “donde hay confianza hay aumento de posibilidades para la experiencia y la acción, hay un aumento de la complejidad del sistema social y también del número de posibilidades que pueden reconciliarse con su estructura, porque la confianza constituye una forma más efectiva de reducción de la complejidad” (Luhmann, 1996: 14). La confianza, para Luhmann, es tan esencial que de ahí se pueden derivar las reglas para la conducta apropiada (1996: 6), así como el establecimiento de compromisos anónimos (1996: 72) y, por supuesto, la integridad e identidad de uno mismo⁸⁸ y el mundo (1996: 7). La confianza reduce complejidad precisamente porque “implica una relación problemática con el tiempo. Mostrar confianza es anticipar el futuro. Es comportarse como si el futuro fuera cierto” (Luhmann, 1996: 15). Un mundo complejo que obliga a anticipar el futuro incierto se convierte en una tarea descomunamente difícil de representar que excede las capacidades del individuo. A pesar de ello, el hombre debe de conseguir vivir en el presente con ese futuro representado, de alguna manera. La confianza le sirve al hombre para “podar el futuro de modo que se iguale con el presente, esto es, reducir complejidad” (Luhmann, 1996: 21). Para diferenciarlo, Luhmann propone separar este problema entre el *futuro en el presente* y el *presente en el futuro* como una manera de mostrar cómo la forma en que representamos el futuro determina el presente, pero lo que se haga en el presente

⁸⁸ “El único problema que sí surge es la relación del mundo como un todo con las identidades individuales que existen en él y este problema se manifiesta como aumento de complejidad en el espacio y en el tiempo, manifestado cual inimaginable superabundancia de sus realidades y posibilidades. Esto inhibe la adaptación exitosa al mundo del individuo, porque mirado desde dentro, el mundo se presenta como una complejidad difícil de manejar, y esto es lo que constituye el problema para los sistemas que tratan de mantenerse en el mundo” (Luhmann, 1996: 8).

repercute en un futuro que nunca será como se le representó. La relación problemática con el tiempo la expresa de la siguiente manera:

[...] la seguridad de los estados –y eso significa seguridad *per se*-, es sólo posible en el presente, y por lo tanto puede lograrse sólo en el presente. Lo mismo es verdad de la confianza como una forma de seguridad. La confianza solamente puede asegurarse y mantenerse en el presente. Ni el futuro incierto ni incluso el pasado puede despertar la confianza, ya que no se ha eliminado la posibilidad del descubrimiento futuro de antecedentes alternativos. [...] Por el contrario, la base de toda confianza es el presente como un continuo intacto de sucesos cambiantes, como la totalidad de los estados con respecto a lo cual los sucesos pueden acontecer (Luhmann, 1996: 20).

Relacionando este planteamiento de la confianza con el anterior de riesgo, se puede apreciar cómo ambos son elementos imprescindibles en la manera en la que el futuro configura el presente y determina las decisiones racionales, pero después de haber reducido la complejidad del mundo; por tal motivo, la confianza le ayuda al hombre a “la exclusión de la acción inesperada” (Luhmann, 1996: 33). Tanto el riesgo como la confianza permiten al individuo actuar en un mundo complejo y, como afirma el propio Luhmann: “la confianza aumenta la tolerancia a la incertidumbre” (1996: 26).

3.2. Familiaridad y confianza.

La relación problemática con el tiempo también la expresa distinguiendo entre familiaridad y confianza, asegurando que la primera es “la precondition para la confianza como también para la desconfianza, es decir, para todo tipo de compromiso con una actividad determinada hacia el futuro” (Luhmann, 1996: 32). La expectativa es que todo lo familiar que surge a partir de experiencias *pasadas* configure el mundo tal cual uno espera que permanezca en el futuro, lo que permite que se

establezca una confianza en lo que se presupone ocurrirá mañana y resultará en las consecuencias esperadas (observación de primer orden)⁸⁹.

[...] basándose en la familiaridad con el mundo cotidiano, la confianza es principalmente una confianza interpersonal (y, por lo tanto, limitada). Sirve para superar el elemento de incertidumbre en el comportamiento de otras personas, que se experimenta como la imposibilidad de predecir el cambio de un objeto. En tanto la necesidad de la complejidad aumente y en tanto la otra persona entre en juego tanto como *alter ego* y como coautor de esta complejidad y de su reducción, la confianza se tiene que ampliar y la familiaridad original incuestionable del mundo suprimirse, aunque no se pueda eliminar completamente. Nace, como resultado, una nueva forma de confianza en el sistema que implica renunciar, como un riesgo consciente, a alguna posibilidad de mayor información, así como también una indiferencia cuidadosa y al continuo control de resultados. La confianza en el sistema no es sólo aplicable a los sistemas sociales, sino también a otras personas como sistemas sociales (Luhmann, 1996: 36-7).

Luhmann diferencia, por un lado, entre la familiaridad del mundo de la vida en el que se mueve el agente, esa familiaridad que le garantiza la continuidad y permanencia del mundo y, por el otro, la confianza, que dentro de ese contexto de familiaridad, el agente puede asignar o retirar⁹⁰ de un *otro* o de algún sistema. Si bien la continua incorporación de *alter* o de información sobre los sistemas puede desplazar la confianza para compensar el aumento de complejidad, incluso al grado de alterar la familiaridad del mundo de la vida, la familiaridad “no se puede eliminar completamente”. En otros términos, pero Luhmann señala algo parecido a lo que sugiere posteriormente Giddens en cuanto a que la fiabilidad -en Luhmann confianza- puede cambiar por algún saber incorporado reflexivamente, pero siempre bajo el contexto de una confianza básica -en Luhmann familiaridad- que a pesar de que

⁸⁹ “Se puede suponer que lo familiar permanecerá, que lo confiable resistirá la prueba una vez más y que el mundo familiar continuará en el futuro” (Luhmann, 1996: 32).

⁹⁰ Luhmann marca como una diferencia básica entre la familiaridad y la confianza que la primera simplemente se acepta porque no tendría sentido dudar de lo que *es así*, sin embargo para la segunda ya es posible introducir reflexivamente una duda y por lo tanto *decidir* (reflexivamente) la confianza según la información con que se cuenta: “Aunque se muestra que la confianza en el sistema va a ser más menos absorbida, más o menos latente, es fundamentalmente diferente de la experiencia *naïve* de la familiaridad con el mundo cotidiano. En la confianza en el sistema, uno está continuamente consciente de que todo lo que se realiza es un *producto*, que cada acción se ha *decidido*, después de compararla con otras posibilidades. La confianza en el sistema cuenta con *procesos explícitos* para la reducción de complejidad, es decir, con la gente, no con la naturaleza (Luhmann, 1996:102).

puede alterarse, no puede desaparecer; dicha desaparición implicaría, como se verá después, una actitud de desconfianza continuada, permanente; una *inseguridad ontológica* que sería “más de lo que soporta el ser humano”.

Luhmann también hace otra distinción, ahora entre confianza y desconfianza; señala: “la desconfianza no es sólo lo opuesto de la confianza; en sí, es también un *equivalente funcional* para la confianza. Por esta razón es sólo una posible (y necesaria) *elección* entre la confianza y la desconfianza” (Luhmann, 1996: 123). Esta distinción debe entenderse a la luz de la primera, es decir, entre familiaridad y confianza; así tanto la confianza como la desconfianza sólo pueden considerarse dentro de un mundo de la vida que resulta familiar. Luhmann observa que esta distinción es necesaria porque si la confianza reduce complejidad, el agente se vuelve “más dependiente respecto a menos información” (Luhmann, 1996: 124). De esta manera, en un sistema complejo en el que es necesaria más confianza, puede instituirse la desconfianza; algo que no toca la familiaridad a pesar de sistematizar la sospecha: “un sistema de alta complejidad, el cual necesita más confianza, también necesita al mismo tiempo de más desconfianza y, por lo tanto, debe institucionalizar la desconfianza, por ejemplo en la forma de supervisión” (Luhmann, 1996: 155). En estos términos no resulta paradójico que la desconfianza aumente la confianza, ya que se institucionaliza dentro de un contexto de confianza y así su función es proveer de mayor información (en la que se confía) para apuntalar la confianza, inevitable ante la ausencia (o distancia) de información⁹¹.

⁹¹ La equivalencia funcional se refiere precisamente a que el opuesto sirve al primero sin afectar la familiaridad; por ese motivo: “uno tiene la posibilidad de moverse en ciertos aspectos; de la familiaridad preexistente a la confianza, o a la desconfianza, de la desconfianza a la confianza, de la confianza a una familiaridad sin problemas” (Luhmann, 1996: 126). Y también: “sólo en los sistemas que gozan de confianza puede la desconfianza institucionalizarse y restringirse tanto que no sea considerada como personal, y así correspondida a quedar protegida de la extensión en conflictos” (Luhmann, 1996: 162).

3.3. Familiaridad/ Confianza básica y Confianza/ Fiabilidad.

En este lugar es necesario incluir una aclaración de términos que repercute en la manera en que se han tratado y comparado una serie de conceptos de Giddens y Luhmann. Giddens parece tener tres diferencias con el planteamiento de Luhmann: 1) Contra la distinción que hace Luhmann entre fiabilidad (trust) /confianza (confidence) y riesgo (risk) /peligro (danger): “no sirve de nada el enlazar la noción de fiabilidad a las específicas condiciones en las que las personas contemplan conscientemente cursos alternativos de acción”, ya que la fiabilidad es más que eso, se trata de un estado permanente y un tipo de confianza; 2) “No estoy de acuerdo con Luhmann cuando afirma que ‘si uno se abstiene de la acción, no corre ningún riesgo’[...]”; y 3) “no hay una conexión intrínseca entre confianza y peligro, ni siquiera en la manera en que Luhmann las define. En circunstancias de riesgo existe peligro y éste es verdaderamente relevante para definir lo que es el riesgo [...]” (Giddens, 1990: 41).

Comenzando por la segunda, se puede decir que esta crítica, como se citó anteriormente, el mismo Luhmann la corrigió exactamente en el mismo sentido que la plantea Giddens: no actuar (o decidir) es una actuación (o decisión).

La primera crítica, la que más interesa, empieza por un *error* de Giddens que puede deberse a una traducción distinta o a un texto diferente del utilizado aquí: Luhmann no distingue entre fiabilidad y confianza, sino entre familiaridad (familiarity) y confianza y posteriormente entre confianza y desconfianza. La objeción de Giddens pareciera estar en que lo inútil es enlazar la fiabilidad a las decisiones conscientes, más o menos como se ha manejado anteriormente en este texto. Pero, como también afirma que la fiabilidad es más que eso (¿?) y un tipo de confianza, la propuesta para salir de esta confusión es la siguiente. Argumentando contra Giddens, la fiabilidad sí es importante al

momento de tomar una decisión, pensando las decisiones en un sentido amplio, como lo hace él mismo en cuanto al obrar en la CS, es decir, a nivel de consciencia práctica y discursiva; niveles que él mismo diferencia de consciente/inconsciente; incluso la consciencia práctica, a pesar de ser no-consciente, se ve regulada reflexivamente mediante el sentido común. La propuesta es que Giddens no está en desacuerdo con Luhmann, sino que hay una confusión de términos. Lo que para Luhmann es la familiaridad, Giddens lo piensa como la confianza básica necesaria para sostener la seguridad ontológica; sin la confianza básica (en términos de Erikson), la familiaridad sería imposible. De igual manera, lo que para Luhmann es la confianza, para Giddens es la fiabilidad. Como lo plantea Luhmann, la familiaridad es la precondition de la confianza, así como la confianza básica es la precondition de la fiabilidad. Sólo quien tiene confianza básica se puede fiar de sí mismo, los otros o los sistemas expertos. La distinción sí resulta útil porque la reflexividad sólo puede incidir en la fiabilidad, mas no en la confianza básica; la duda no penetra a ese nivel más que en casos extremos como en los experimentos de Garfinkel. Por tal motivo, en mi opinión, Giddens no está alejado de Luhmann al pensar que: la “Confianza [básica], tal como la utiliza Luhmann, hace también referencia a una actitud que da casi por supuesto que las cosas familiares [sic] permanecerán estables”; tan sólo la fiabilidad y la confianza (a secas; según Luhmann) pueden cambiar reflexivamente.

Si se acepta esta propuesta, responder a la tercera crítica también resulta problemático. ¿A qué se refiere Giddens cuando afirma que no hay conexión entre confianza y peligro? Es difícil de decir. Si se revisan otras dos citas, se puede apreciar que la confusión es aún mayor (incluso en el inglés original con la palabra trust): por una parte explica que “II. La fiabilidad no está estrechamente ligada al riesgo sino a la contingencia” (Giddens, 1990: 42) y por la otra que “VIII. Riesgo y fiabilidad van entrelazados, fiabilidad normalmente prestándose a reducir o minimizar los peligros a los que los tipos particulares de actividad están sujetos” (Giddens, 1990: 43).

Antes de descifrar a Giddens, es útil retomar el planteamiento de Luhmann que afirma estar criticando. Luhmann no parece relacionar la confianza con el peligro, sino con la incertidumbre del futuro y la complejidad del mundo. La confianza busca reducir la complejidad del mundo precisamente al colmar la ignorancia del hombre cuando intenta representarse el futuro; una consecuencia es excluir las contingencias. De esta manera, una vez más contra Giddens, el riesgo - entendido como una forma de representar el futuro en el presente- sí está relacionado con las contingencias, precisamente mediante la confianza (o fiabilidad) el individuo puede hacer un cálculo de riesgo porque puede dejar de lado todas esas contingencias posibles que, de intentar incluirlas, lo abrumarían de tal forma que sería imposible decidir en el presente cualquier cosa. La fiabilidad permite realizar el cálculo de riesgo porque reduce la complejidad de tener que pensar en todas las consecuencias no deseadas de la acción que un observador de segundo grado sí puede apreciar. Con respecto al punto ocho, se puede afirmar que riesgo y fiabilidad sí van entrelazados, uno permite al otro y tienden a estar en el equilibrio o pacto señalados; pero a condición de no ver todas las contingencias posibles. La fiabilidad no reduce los peligros, le permite al observador de primer orden obviar la mayoría. Giddens tiene razón al separarse de Luhmann en que el cálculo de riesgo incluye y se basa en los peligros que vislumbra (incluido el azar), pero Luhmann prueba que esta racionalidad a futuro tiene que ser limitada para poder manejar tanta complejidad: el agente contempla peligros, pero nunca todos. El planteamiento de Luhmann parece sugerir que el observador de primer orden realiza un cálculo de riesgo en el cual algunas opciones son más peligrosas que otras, pero el observador de segundo grado, sí puede ver (¿todas?) las contingencias peligrosas (y no buscadas) de la acción decidida por el primer observador, que posteriormente interpretará como azar. El mismo Giddens continúa su octavo punto sobre la fiabilidad mencionando que los peligros y riesgos a los que se refiere “están institucionalizados dentro de un marco de fiabilidad”; en términos de Luhmann se

podría pensar que esos riesgos y peligros están institucionalizados dentro de un marco de familiaridad (confianza básica), donde lo que se pone en juego es la confianza y la desconfianza.

3.4. Confianza básica/ angustia existencial.

A pesar de las diferencias anteriores, Giddens tiene razón en una cuarta crítica al planteamiento de Luhmann y que alcanza directamente a Beck: “las observaciones aquí expresadas no dicen nada sobre lo que constituye lo opuesto a fiabilidad [confianza] que no es, simplemente, la no- fiabilidad [desconfianza]” (Giddens, 1990: 44). A pesar de que Luhmann lo insinúa en el primer párrafo de su obra sobre la confianza, Giddens es mucho más explícito y sigue las consecuencias de la nueva distinción que establece (se citará en extenso porque también fundamenta la crítica al mismo Giddens, en el sentido de que la confianza básica es más que la fiabilidad y ésta deriva de ahí):

Evidentemente existen circunstancias en que la falta de confianza podría perfectamente caracterizarse como desconfianza, bien sea respecto a sistemas abstractos o personas. El vocablo <desconfianza> (mistrust) se aplica más fácilmente al referirnos a la relación de un agente con un sistema concreto, con una persona, o con un tipo de persona. Respecto a los sistemas abstractos, desconfianza significa escepticismo, o mantener una actitud abiertamente negativa hacia las pretensiones de validez que incorpora el sistema. En lo que se refiere a las personas, desconfianza significa la duda o el descreimiento de las pretensiones de integridad que esas personas encarnan o representan con sus acciones. Sin embargo, desconfianza es un término demasiado suave para expresar la antítesis de lo que es confianza *básica*, el elemento cenital en el conjunto general de relaciones con el entorno social y físico, *porque* la forja de la confianza es la condición primordial para el reconocimiento de la clara identidad tanto de objetos como de personas. Si esa confianza básica no se desarrolla, o si no se logra contener su inherente ambivalencia, el resultado es una persistente angustia existencial. En su más profundo sentido, la antítesis de la confianza es un estado mental que se puede resumir mejor como ansiedad o miedo existencial (Giddens, 1990: 98).

A partir de este párrafo, es más clara la relación –en el mismo Giddens- entre la familiaridad de Luhmann y la confianza básica que retoma de Erikson. Por otra parte, la confianza y desconfianza de

Luhmann le parecen una dicotomía demasiado suave para su distinción y, en esa medida, la confianza de Luhmann se parece más a su fiabilidad, en el sentido de que ésta une la fe (como conocimiento inductivo débil) y la confianza *básica*⁹².

Sin embargo, lo más relevante de la distinción de Giddens es que explica en lo que piensa cuando habla de confianza y sobretodo que su contraparte es la angustia existencial, propia de la psicosis. La importancia de esta distinción se puede realzar en dos direcciones. La primera es que al definir la confianza básica como el elemento cenital de la identidad personal, objetos y personas, ya puede introducir como su resultado el concepto de seguridad ontológica; definido como “la confianza que la mayoría de los seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales o materiales de acción” (Giddens, 1990: 92).

La segunda es que este concepto permite mostrar que los señalamientos de Beck con respecto a la inseguridad ontológica son, al menos, imprecisos. Cuando Beck afirma que los nuevos saberes permiten identificar las contingencias en las que se encuentran los individuos cuando realizan un cálculo de riesgo, esto lo más que puede hacer (si se consigue vencer el aburrimiento) es desplazar la fiabilidad hacia los nuevos saberes. Si Beck tuviera razón en que el ser consciente de las contingencias conduce a un estado de inseguridad ontológica, entonces los individuos en los que piensa tendrían que enfrentarse a toda la complejidad del mundo social sin tener ningún amortiguador como la fiabilidad que le ayudara a organizar lo que cree percibir y, como señalan Luhmann y Giddens, a ese individuo no sólo le sería imposible levantarse de su cama, sino que sentiría un terror existencial superior al que se intuye por los experimentos de Garfinkel. A partir de las diferenciaciones conceptuales, es posible estar en desacuerdo con Beck, pero de acuerdo con Luhmann, ya que la creciente reflexividad puede

⁹² “III. Fiabilidad no es lo mismo que *fe* en la confianza de una persona o un sistema; es lo que deriva de la fe. Fiabilidad es el eslabón entre fe y confianza y es precisamente esto lo que la distingue del conocimiento inductivo débil. Este último implica la confianza sustentada sobre una especie de dominio de las circunstancias que justifican esa confianza. ¡Toda fiabilidad es en cierto sentido ciega!” (Giddens, 1990: 42).

estar minando la confianza en los sistemas expertos cada vez con mayor intensidad, pero se trata de una fiabilidad que se desplaza a mayor velocidad, mas no destruye la familiaridad con el mundo cotidiano.

Resulta interesante que a Giddens, al igual que a Beck, también le interesa tipificar las reacciones *ideales* frente al “perfil de riesgo de la modernidad”. A pesar de que él delinea cuatro posibilidades -*aceptación pragmática, optimismo sostenido, pesimismo cínico y compromiso radical* (Giddens, 1990: 129-31)- es hasta después cuando propone una forma de adaptación a la modernidad que resulta más congruente con su propia postura. Giddens afirma que no es posible controlar por completo las instituciones de la modernidad y que será necesario aprender a vivir con los riesgos de graves consecuencias para la humanidad, por lo que la única posibilidad es aprender que ese “pacto de la modernidad” se sustenta en el hecho de que “los sentimientos de seguridad ontológica han de coexistir ambivalentemente con los de ansiedad existencial” (Giddens, 1990: 132).

4. Confianza e Identidad

La discusión anterior es pertinente porque permite comprender cómo se conforma el cimiento sobre el cual, para Giddens, se sustenta la identidad: la seguridad ontológica. Giddens discute, desde las NRMS la existencia de la seguridad ontológica y la considera un elemento central para la CS, pero no es hasta las CM en donde la postula como el elemento cenital en la conformación de la identidad. Se podría afirmar que la seguridad ontológica es el origen, el papel en blanco sobre el cual el yo puede escribir la historia: su identidad. En la discusión anterior, también se expone la manera en la que conserva esa continuidad y se mantiene la integridad adquirida con la seguridad ontológica. A Giddens le interesa en mayor medida que, una vez asentada la confianza básica, la fiabilidad se pueda

ir fijando en el trato cotidiano con cualquier tipo de personas y sistemas de la modernidad; tarea muy distinta en el mundo premoderno.

El propio Giddens, al describir los procesos de desanclaje, ya muestra que la modernidad transforma significativamente la fiabilidad. En el mundo premoderno el agente se fiaba de las relaciones de parentesco, los encuentros de co-presencia en lugares fijos (familiares), en las rutinas tradicionales y en una cosmología religiosa que le permitía creer en la fortuna (y así reducir a un mínimo toda complejidad) y los peligros a los que se enfrentaba provenían de la naturaleza, la violencia directa de los otros humanos o de la pérdida de la gracia divina (Giddens, 1990: 99- 105). Si en el mundo de la tradición la fiabilidad estaba localizada espacio-temporalmente, en la modernidad, con el desanclaje, la fiabilidad se muda a los sistemas abstractos y la experiencia se vuelve mediada. Las relaciones de parentesco se sustituyen por relaciones de amistad, los encuentros de co-presencia se distancian en el espacio y el tiempo y la seguridad aportada por la religión va secularizándose, mientras se instala una racionalidad de riesgo orientada al futuro. Con la modernidad, la inseguridad ya es fabricada por el hombre dentro del *entorno creado*, la violencia de la guerra se industrializa virulentamente desde hace al menos un siglo e incluso las catástrofes naturales ya están mediadas por los sistemas expertos y su peligro depende de cómo se defina: si no pudieron ser previstas, siempre faltan medidas preventivas. En cuanto al plano personal, la pérdida del destino premoderno obliga al agente individualizado a decidir reflexivamente casi todo en un cálculo de riesgo que busque mantener la coexistencia ambivalente entre seguridad ontológica y angustia existencial. Uno de los riesgos que corre el agente durante la modernidad reflexiva es el de “carecer del sentido personal de la vida, derivado de la reflexividad aplicada al yo” (Giddens, 1990: 100). El agente reflexivo no sólo se enfrenta a un mundo cada vez más complejo cuya dinámica se intensifica, también tiene que asimilar

la sustitución discontinua de una fiabilidad en referentes externos, por una fiabilidad que ha de conquistarse reflexivamente, en todo momento, de manera autorreferencial⁹³.

4.1. Efecto amortiguador.

Giddens propone algunos mecanismos en los que se soporta la seguridad ontológica y la fiabilidad dentro de las condiciones imperantes de la modernidad reflexiva. Giddens en ningún momento separa la fiabilidad moderna de la reflexividad.

La confianza [trust en su versión en inglés, fiabilidad para este texto], de varios tipos y niveles, sustenta una multitud de decisiones de cada día tomadas por todos nosotros al orientar nuestras actividades. Pero el hecho de confiar no es siempre, en absoluto, el resultado de decisiones adoptadas conscientemente; se trata más a menudo de una actitud mental generalizada que las fundamenta, algo que hunde sus raíces en la relación entre confianza [trust] y desarrollo de la personalidad. También podemos tomar la determinación de confiar, un fenómeno cuyo carácter común se debe al tercer elemento que está en la base de la modernidad: su reflexividad intrínseca. Sin embargo, la fe que implica la confianza [trust] tiende también a oponerse a esta decisión calculadora (Giddens, 1995: 31).

Giddens afirma que la fiabilidad puede *elegirse*, ya sea de manera práctica o discursiva, pero también que la reflexividad puede llevar una relación conflictiva con la fiabilidad. Si la reflexividad “se refiere al hecho de que la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones materiales con la naturaleza están sometidos a revisión continua a la luz de nuevas informaciones o conocimientos” (Giddens, 1995: 33), eso significa que “mina, en realidad, la certeza del conocimiento” (Giddens, 1995: 34); cuyo peligro para el agente es que “la relación plena entre modernidad y duda radical es una cuestión que, una vez expuesta, no sólo supone un trastorno para los filósofos sino que es *existencialmente turbadora* para el individuo común” (Giddens, 1995: 34).

⁹³ A propósito de los conceptos de Erikson, Giddens retoma un apunte interesante: “Erikson ha observado que ‘hoy en día el paciente sufre sobre todo por el problema de no saber en qué debería creer y quién debería –o, en realidad, querría- ser o llegar a ser; en cambio, el paciente del psicoanálisis temprano sufría sobre todo por las inhibiciones que le impedían ser lo que, o quien creía saber que era’” (Giddens, 1995: 92).

Giddens entiende muy bien que la mayoría de las decisiones relacionadas a la fiabilidad se dan constantemente en la relación cotidiana con los dispositivos modernos, con frecuencia no-conscientes, aunque siempre sean susceptibles de ser cuestionados por la reflexividad: “A menudo la confianza se mezcla con una aceptación práctica: se trata de una especie de <contrato o tarea> que el individuo pacta con las instituciones de la modernidad” (Giddens, 1995: 36). Parte de ese trato es amortiguar los efectos de la reflexividad intensificada de la modernidad, en la cual, a pesar de que aumenta la dependencia a sistemas abstractos falibles y cuestionables reflexivamente, también es cierto que:

El conocimiento contenido en las formas de profesionalización moderna está en principio al alcance de cualquiera, con tal de que posea los recursos disponibles de tiempo y energía para adquirirlo. El hecho de que todo cuanto una persona pueda lograr sea convertirse en experto en uno o dos pequeños ámbitos de los sistemas de conocimiento modernos, significa que los sistemas abstractos son opacos para la mayoría. Su cualidad de opacidad –el elemento que fundamenta la expansión de la confianza [trust] en el contexto de los mecanismos de desenclave [disembedding]- proviene de la intensidad misma de la especialización que los sistemas abstractos exigen y, al mismo tiempo, estimulan (Giddens, 1995: 46).

El mérito de Giddens está en identificar, primero, la intensificación de algunos elementos de la modernidad como la reflexividad que, en principio, está disponible para cualquiera que quiera exponerse a la complejidad del mundo. Pero Giddens también explica por qué se acompañan de una extensión de la fiabilidad, la cual explica el efecto amortiguador mediante el cual:

En la actividad natural, los actuantes, dan por supuestos parámetros existenciales de su actividad sustentados, pero no fundamentados de ningún modo, por las convenciones interaccionales observadas por ellos. Desde una perspectiva existencial suponen una aceptación tácita de las categorías de duración y extensión, junto con la de identidad de los objetos, de las demás personas y -punto de especial importancia para este estudio- del yo (Giddens, 1995: 53-4).

4.2. Mecanismos de omnipotencia.

Como lo señaló Luhmann, la diferenciación funcional conlleva mayor complejidad y por lo tanto mayor ignorancia en una observación de primer orden que, necesariamente, debe de ir acompañada de mayor confianza. Giddens refina aún más cómo funcionan en la vida cotidiana estos dispositivos basados en la confianza que auto-immunizan contra los riesgos anunciados reflexivamente. Una vez más con Luhmann, para Giddens, el hecho de que la fiabilidad rellene vacíos de ignorancia sobre la acción del agente, no significa que le quite competencia, sino, por el contrario, al reducir complejidad, lo habilita para la acción. En este sentido:

La confianza básica es un dispositivo protector contra riesgos y peligros de las circunstancias de acción e interacción. Es el apoyo emocional más importante de un caparazón defensivo o *coraza protectora* que todas las personas normales llevan consigo como medio que les permite salir adelante en los asuntos de la vida cotidiana (Giddens, 1995: 56-7).

El conocimiento social disponible para ser integrado reflexivamente con inusitada frecuencia desaconsejaría miles de actividades cotidianas por considerarlas con cierto riesgo, pero el agente, para ser competente, debe conseguir poner entre paréntesis dichos riesgos (y peligros) para poder funcionar: estrictamente hablando, la cotidianidad implica la omnipotencia de que esas catástrofes nunca (me) sucederán⁹⁴.

Si bien es cierto que la coraza protectora protege contra los peligros porque ayuda a ponerlos entre paréntesis y funcionar, también lo es el hecho de que un agente competente debe estar siempre

⁹⁴ “La coraza protectora es en esencia un sentimiento de <irrealidad> más que una firme convicción de seguridad: consiste en dejar en suspenso en la práctica posibles sucesos capaces de amenazar la integridad corporal o psicológica del agente. La barrera protectora que proporciona puede ser atravesada, temporal o más permanente, por acontecimientos que demuestran la realidad de las contingencias desfavorables que implica cualquier riesgo. ¿Qué conductor no ha tenido la experiencia, al pasar junto a la escena de una grave accidente de tráfico, de volverse tan juicioso como para conducir a continuación más despacio, durante algunos kilómetros? [...] Pero el sentimiento de invulnerabilidad vuelve pronto y lo más probable es que el conductor tienda de nuevo a acelerar” (Giddens, 1995: 57).

alerta para cuando la proximidad de algún peligro sobrepase la mínima probabilidad del cálculo de riesgo. Por este motivo, Giddens también cree que el agente siempre está con unas *antenas* de alarma; para explicarlo toma prestado de Goffman el concepto de *Umwelt*. Este concepto hace referencia a ese umbral de alerta que el individuo lleva consigo en todo momento; en tiempos premodernos, como en los animales, podía reservarse al entorno inmediato, pero con el desanclaje también puede extenderse indefinidamente en tiempo y espacio con la ayuda de los sistemas abstractos, como un periódico.

Los individuos permanecen en alerta más o menos constante ante las señales que relacionan las actividades del aquí y el ahora con personas o sucesos distantes en el espacio y que les conciernen y con proyectos de planteamiento de vida que se extienden a periodos temporalmente diferentes. El *Umwelt* es un mundo de normalidad <cambiante> que la persona lleva consigo de una situación a otra, aunque esta tarea depende también de otros que la confirman o participan en ella reproduciendo ese mundo. El individuo crea, por así decirlo, un <frente de onda móvil y pertinente> que ordena los sucesos contingentes en relación con el riesgo y las posibles alarmas (Giddens, 1995: 164).

Con el concepto del *Umwelt* se puede comprender de manera adecuada el aturdimiento que siente el agente cuando reflexivamente conoce los riesgos; al incorporar reflexivamente un nuevo saber, por lo general, debe penetrar la coraza protectora después de haber conseguido internarse en el *Umwelt* del individuo. Y aún así, en la mayoría de los casos, lo que se consigue es sacudir la fiabilidad –que en sí mismo es mucho y puede modificar rutinas–, mas no minar la seguridad ontológica. En síntesis: “la coraza protectora es el manto de confianza que posibilita el mantenimiento de una *Umwelt* viable⁹⁵” (Giddens, 1995: 166).

⁹⁵ Giddens lo aclara todavía más: “Podemos vivir en un mundo apocalíptico enfrentado a un tropel de peligros mundiales; sin embargo, el individuo particular sentirá quizá que se puede confiar [fiar] en que los gobiernos, los científicos y otros especialistas técnicos darán los pasos necesarios para contrarrestarlos. Y sin no es así, creará que <al final todo acabará saliendo forzosamente bien>” (Giddens, 1995: 168).

4.3. Miedo y angustia.

En este capítulo se han intentado mostrar algunos rasgos esenciales para comprender la identidad en el desanclaje. Por una parte, se quiso mostrar que la racionalidad moderna -al no sustentarse en referentes externos, sino autorreferencialmente- está orientada al futuro en un cálculo de riesgo. Simultáneamente, el mismo conocimiento reflexivo disuelve constantemente las certezas del mundo de la vida, en especial aquellas basadas en el conocimiento científico. Luhmann y Beck han subrayado correctamente que los individuos, al decidir, creen hacerlo en un cálculo de riesgo, cuando en realidad no pueden ver todos los peligros que dejan de lado y las consecuencias no deseadas que su ignorancia pueden desencadenar. Para ellos el hecho de que cada vez existan más riesgos de baja probabilidad pero enormes consecuencias implicaría una pérdida de la confianza en el caso de Luhmann y de la seguridad ontológica en el de Beck. La siguiente discusión pretendió exponer por qué no sucede esto último, lo cual conllevaría una perturbación inimaginable en la cotidianidad de la gente; la *confianza básica* no se evapora, sino que la *fiabilidad* se desplaza a otros saberes.

En el último apartado se enfatizan las funciones protectoras de la fiabilidad, así como los dispositivos en los que se despliega, precisamente para neutralizar la reflexividad que potencialmente puede desestabilizar el sentimiento de seguridad en una persona. Sin embargo, también ha de subrayarse que no se busca minimizar el efecto de la reflexividad en la cotidianidad. Como bien menciona Beck, un nuevo saber puede cambiar radicalmente el comportamiento de una persona o grupo, pero como se argumentó anteriormente, este cambio radical pocas veces lastima la sensación de mismidad y continuidad de la persona, aunque despierte todas las alarmas de la *Umwelt* y la fiabilidad se debilite considerablemente: se trata de un desacuerdo en la intensidad. Así como el riesgo es susceptible de ser definido, la fiabilidad es volátil ante las nuevas definiciones. Para Giddens, es en

este equilibrio donde se juega el pacto de la modernidad entre fiabilidad, sistemas abstractos y reflexividad de la que crecientemente depende el hombre desanclado. La coexistencia ambivalente entre seguridad ontológica y ansiedad existencial –la base de la identidad- necesariamente depende de la sostenibilidad del pacto.

La identidad del individuo, que se forja diariamente a través de ese pacto, es fundamental en la manera en como se hace presente ese futuro al que orienta sus acciones. El cálculo de riesgo determina si la persona se vive a sí misma de manera angustiante o no. Giddens retoma hábilmente a Freud cuando distingue entre miedo y angustia, donde en el primero se identifica al objeto y por lo tanto consigue controlarlo, mientras en la angustia no aparece el objeto y la sensación se generaliza⁹⁶. La fiabilidad no elimina los peligros, pero al menos ayuda a delinear (infundadamente) el futuro como un objeto reconocible, permite esperar que sucedan cosas concretas y en esa medida temerle; en cambio, si el futuro se vive como plena complejidad, como contingencia incontrolable, la consecuencia, efectivamente, sería la angustia generalizada. Al parecer, con Giddens, las perspectivas son más optimistas (¿o realistas?): la fiabilidad se desplaza rápidamente de un saber a otro y por tanto, la identidad del individuo tiene motivos fundamentados para temer al elegir; razones suficientes para mantener una *disposición* para la angustia.

⁹⁶ Una vez más, Giddens en extenso para aprehender el sentido en que retoma a Freud: “La angustia se ha de entender en relación con el sistema de seguridad global que el individuo desarrolla y no sólo como un fenómeno situacional específico ligado a unos riesgos o peligros concretos. Según piensan prácticamente todos los estudiosos del tema, la angustia se debe de distinguir del miedo. El miedo es una respuesta a una amenaza concreta y tiene, por tanto, un objeto definido. Como dice Freud, la angustia, a diferencia del miedo, <no tiene en cuenta al objeto>; en otras palabras, la angustia es un estado generalizado de las emociones del individuo. Más adelante Freud señala que la medida en que se sentirá angustia en una situación dada depende en buena medida del <conocimiento y sensación de poder de una persona respecto al mundo externo>. Una situación de <disponibilidad para la angustia> es diferente de la angustia en cuanto tal, pues es una condición fisiológica y funcional del organismo para afrontar una amenaza. La disposición para la acción es, por así decirlo, lo que facilita una respuesta apropiada ante el peligro; la angustia misma no es resolutiva y tiende a paralizar más que a generar acciones adecuadas” (Giddens, 1995: 61).

IV. Reflexividad, identidad y proyecto de vida.

A couple of penguins are walking across an iceberg,
and the first one says to the second: You look like you're wearing a tuxedo.
The second says: Maybe I am.

Objetivos

Para concluir la tesis se pretende unir los conceptos analizados en los capítulos precedentes para demostrar que la construcción de una identidad necesariamente implica reflexividad en tanto una observación de segundo orden de sí mismo.

Primero se busca mostrar el problema planteado por Bauman en cuanto a que la identidad es tan sólo un puñado de fragmentos mal trabados entre sí para contra argumentar, con Giddens y Ricoeur, que, justamente a partir de fragmentos, el agente consigue integrar una identidad coherente. Para ello, se expone el trayecto y desarrollo del concepto de identidad en la obra de Giddens, desde el término *propio ser* hasta el de identidad del yo e identidad reflexiva. Posteriormente se retoman algunas posiciones de Ricoeur para demostrar que es posible integrar una identidad narrativa en la modernidad reflexiva: el agente puede conseguir una unidad narrativa de sí mismo de acuerdo a una dialéctica de concordancia discordante. También se propone, según la idea de coautoría, una posición afín a la dualidad de estructura para resolver el problema que Beck plantea con la individualización.

Finalmente, de nuevo con Giddens, se muestra cómo se presenta el reanclaje del agente, según una trayectoria autorreferencial que conforme un proyecto de vida personal ante un futuro abierto. Para concluir, se menciona el peligro que entraña el reanclaje moderno: la pérdida de un sentido de vida personal y el despojo moral.

1. Propio ser, Identidad y Reflexividad.

1.1. La historia en fragmentos.

La identidad sorprende, fascina y llama la atención de Bauman en la medida en que no era un tema relevante hace algunas décadas, pero que ahora cada vez se estudia con mayor intensidad y desde diversos enfoques; por lo cual, en su opinión, el papel de la sociología no debería de limitarse a describir la identidad misma, sino a analizar el nuevo interés que suscita. Bauman retoma astutamente a Heidegger para recordar que “uno tiende a reparar en las cosas y a someterlas a la contemplación y a un cuidadoso examen sólo cuando se desvanecen, se van al traste o comienzan a comportarse de manera extraña, o, si no, cuando le decepcionan a uno” (Bauman, 2005b: 42)⁹⁷. La ausencia de identidad que denuncia Bauman implica la falta de un sentido de pertenencia a una comunidad; entre las que diferencia en dos tipos: a) las de vida y destino, donde los individuos viven juntos de manera indisoluble y b) las comunidades que se unen por ideas o principios diversos. Como vaticina Bauman, haciendo eco del desanclaje, un mayor número de personas está siendo privada del primer tipo de comunidad (nativa): “la gente no se plantearía ‘tener una identidad’ si la ‘pertenencia’ siguiera siendo su destino y una condición sin alternativa. Comenzarán a considerar una idea semejante sólo como tarea que hay que llevar a cabo sin cesar en lugar de una sola vez” (Bauman, 2005b: 32). En el segundo tipo de comunidad, la identidad se convierte en un *problema* y en una *tarea*; se instaura la *extrañeidad* en el sentido de que, si uno pueda sentirse *en casa* en cualquier lugar, entonces uno no está *en casa* en ninguna parte.

⁹⁷ “Dentro de esta red de familiaridad interna que va desde la cuna a la tumba, el lugar de cada persona era demasiado evidente para reflexionar sobre él y mucho menos para negociarlo” (Bauman, 2005b: 45).

La radicalización de este cambio implica que el mundo se perciba como dividido en fragmentos y que la auto-biografía se construya como una “sucesión de episodios mal trabados entre sí” (Bauman, 2005b: 34). Como diagnostica Bauman, - en términos de Ricoeur- la gente empezaría a tener problemas con la consistencia, continuidad (*mêmete*) y la coherencia (*l'ipséite*) de la identidad a través del tiempo al estar expuestos a más de “una sola comunidad de ideas y principios” (Bauman, 2005b: 34).

Las dos comunidades descritas por Bauman remiten a la diferenciación de Weber (2005: 33) entre las formas comunitarias (a) y las societarias (b); por lo que su conclusión coincide con la de Claude Dubar, quien busca “defender la tesis según la cual hay crisis en el corazón de la construcción [de la identidad personal], siempre frágil e inacabada, que es la de un sujeto sumido en una forma social con dominante societaria” (2002: 187). En primera instancia -como se revisó en el segundo capítulo- esta tesis coincide plenamente con la del desanclaje de Giddens. Sin embargo, al revisar a detalle la discusión sobre el reanclaje emerge la diferencia con Beck en cuanto a la *forma* del mismo y a la fase reflexiva en la que se encuentra la modernidad. El concepto de la individualización de Beck (2003) señala precisamente que ya no se puede dar por hecho una estructura social cuya forma dominante sea la societaria como la entendía Weber, es decir, basada en el *status* y ciertas agrupaciones colectivas que proveían de un *Nosotros* identitario (Elias, 2000). Por el contrario, Beck detecta una búsqueda incesante por la *vida propia* que busca autorrealizarse individualmente. Si se acepta la interpretación de Beck, la identidad de la que Bauman acusa su desaparición no es sólo la comunitaria, sino también la societaria; la ausencia que trata de describir, no es más que el reanclaje de la individualización.

Lo que estos autores pretenden señalar es el auge de una identidad *personal*; el paso que intentan describir en el agente se podría definir como “la construcción de una identidad personal que garantice

la preeminencia de la identidad *para sí* sobre la identidad *para los otros*”⁹⁸ (Dubar, 2002: 199). Pero Beck y Giddens siempre previenen de no caer en el error de pensar en un sujeto sin instituciones, reglas o recursos que lo constriñen; muy por el contrario, la autocultura implica una relación más flexible porque los individuos contribuyen constantemente a su modelamiento, pero también se genera una imposibilidad de asimilar cómo inciden las instituciones que continúan activas: el agente no se considera reproduciéndolas, pero sí las construye y se ve afectado por ellas.

El vínculo comunitario, del que no hay posibilidad de distanciarse, <determina> a los individuos imponiéndoles sus normas, sus reglas, sus papeles y sus estatus, reproducidos de generación en generación. El <vínculo societario> no determina nada, ofrece oportunidades, recursos, señas y un lenguaje para la construcción del Yo, haciendo posible los Nosotros centrados en la acción colectiva. Lo societario diferencia, pero no determina. Al mismo tiempo, también singulariza. Esto es lo que puede con frecuencia desorientar a los sociólogos, que confunden con demasiada frecuencia las dos formas de vínculo social: las instituciones societarias no obligan a los individuos desde el momento en que se han convertido en sujetos, sancionan a quienes se saltan las reglas y atentan contra los demás (Dubar, 2002: 225).

Ante este panorama, se vuelve necesario matizar las teorías clásicas. Llama la atención que el cambio señalado por Beck en las formas societarias se describa en el agente como una identidad frágil y en pedazos, como si el individuo no pudiera reanclarse, sino que, en expresión de Bauman, patinara siempre a gran velocidad sobre hielo quebradizo. ¿Qué implica una identidad fragmentada en la constitución de la sociedad bajo un paradigma de dualidad de estructura? ¿Qué sucede con la confianza personal, en los otros o el entorno creado? La radicalización de la modernidad, si se acompaña de una mayor reflexividad o auto-confrontación, ¿conlleva un adelgazamiento de la seguridad ontológica y, consiguientemente, un aumento de ansiedad existencial?

⁹⁸ “me parece que la expresión <identidad personal> continúa siendo necesaria, ya que señala bien el paso de una concepción objetivista y cosificada de la identidad <para los otros> a una elaboración subjetiva y virtual de la identidad <para sí>” (Dubar, 2002: 229).

1.2. Identidad como proyecto reflexivo.

Un camino posible para responder a estas preguntas sería el sugerido por Bauman en relación a los planteamientos de Paul Ricoeur; pero antes de retomarlo, es importante explicitar por qué constituye un autor útil para entender la identidad dentro de una modernidad reflexiva. Si se sigue con Giddens como guía, se puede empezar a responder las preguntas anteriores.

El problema lo empieza a configurar desde su libro *La CS*; donde *arriba* a la identidad después de plantear los conceptos básicos que la sostienen, a saber, la *reflexividad* de la modernidad, la sensación de *seguridad ontológica* en los agentes, la *consciencia práctica* -principalmente en la forma de rutinas durante el obrar del agente- y la *consciencia discursiva* en cuanto a la manera de producir e integrar distintos saberes. Giddens complementa estos términos al medirlos contra algunos conceptos psicoanalíticos, ya que los define como conscientes y no-conscientes en un grado variable y en relación a procesos continuos asociados al cuerpo, más que a instancias psíquicas como el ello, yo y el superyó (2006: 77). Como parte del diálogo con el psicoanálisis, Giddens también los asocia con la memoria y el recuerdo para señalar que:

Consciencia discursiva connota las formas de recordación que el actor es capaz de expresar verbalmente [el registro del registro, donde el primero implica reflexividad]. Consciencia práctica supone una recordación a la que el agente tiene acceso [por la reflexividad] en la *duración* de una acción sin ser capaz de expresar lo que con ello <sabe> [y las barreras que encuentra entre ambos tipos de consciencia se deben] En primer lugar, puesto que las experiencias del infante, que configuran el sistema de seguridad básica por el que se canaliza y controla la angustia, son anteriores a una competencia lingüística desarrollada, es probable que ellas permanezcan después fuera de los límites de una consciencia discursiva. En segundo lugar, lo inconsciente contiene represiones que inhiben una formulación discursiva (Giddens, 2006: 84).

Giddens coloca sus conceptos aparte del esquema psicoanalítico, pero lo considera en su argumentación como una fuente importante de la cual derivan algunos de sus postulados. Por otra

parte, en la distinción entre los dos tipos de consciencia, mediados por la reflexividad y sustentados en una seguridad ontológica pre-verbal, Giddens señala la tenue y porosa frontera que los divide. Explica que las experiencias infantiles, cuando se consolida la seguridad ontológica, son eventos inaccesibles a la consciencia discursiva, ya sea por represión o simplemente por haber acontecido durante una edad pre-verbal. Los límites de la consciencia discursiva son de especial importancia porque ahí se juegan simultáneamente los límites tanto de la fiabilidad como de la reflexividad.

La consciencia discursiva se refiere a una consciencia verbal que puede dar cuenta de un registro que inicialmente fue no-consciente y, por lo tanto, se refiere a un saber incorporado reflexivamente sobre alguna rutina que puede llegar a modificar volviéndola discursiva para, con ello, modificarla.

¿Qué tipo de nuevo saber podría alcanzar el nivel básico de la seguridad ontológica? o puesto en otros términos, ¿qué información puede ser tan confrontante como para poner en duda toda la familiaridad (Luhmann, 1996) que se tiene hacia el mundo? En principio, cautelosamente, se puede apostar a que muy pocos saberes tendrían este poder, pero no sólo por el contenido específico de los mismos, sino también por la resistencia que encontrarían en el agente (por más que se esfuercen en romperla los agentes de seguros de vida al enumerar las catástrofes a las que puede estar expuesto una persona); los experimentos de Garfinkel podrían constituir una excepción. Un saber con estas características equivaldría a una angustia existencial de tal magnitud que el mundo se volvería -por describirlo de alguna manera- ininteligible, complejidad pura⁹⁹.

Por el contrario -como se discutió en el capítulo anterior- los nuevos saberes sí cuentan con el potencial de alterar la fiabilidad en los sistemas abstractos, pero como se presentan en un entorno de confianza institucionalizado, ni amenazan la seguridad ontológica ni atentan contra la permanencia y

⁹⁹ Por explicarlo con un ejemplo: si a una persona le entregaran de súbito unos análisis donde le informan que tiene VIH, ese nuevo saber alteraría toda su vida y sin duda cambiaría algunas de sus rutinas, pero estaría fiándose de los resultados aportados por el laboratorio (aunque los repitiera para confirmar la información) y, sin preguntárselo discursivamente, confiaría en que la silla donde los recibió seguiría sosteniéndolo.

coherencia del mundo. Bauman -de manera imprecisa- señala que poco a poco se diluye con mayor frecuencia esta fiabilidad e incluso identifica cómo se fragmentan ambos tipos de consciencia; lo cual sí tiene consecuencias para la identidad, mas no para la seguridad ontológica. Si Bauman alcanza conclusiones distintas a las de Giddens con respecto a la identidad, se debe principalmente a que el primero no contempla estos precedentes teóricos.

1.3. Propio- ser.

Giddens, más adelante -aún en la CS- propone el concepto de *propio- ser* para introducir el tema de la identidad (aunque aún no es nombrada así), relacionándolo cercanamente con el yo y con su concepto de *obrar*.

El yo es un rasgo esencial del registro reflexivo de la acción pero no se lo puede identificar ni con el agente ni con el propio- ser. Por agente o actor entiendo al sujeto humano global localizado en el espacio- tiempo corpóreo del organismo vivo. El yo no tiene imagen, como en cambio la tiene el propio- ser. El propio- ser, sin embargo, no es una suerte de mini-agencia en el interior del agente. Es la suma de las formas de recordación por las cuales el agente reflexivamente define <lo que> se sitúa en el origen de su acción. El propio- ser es el agente en tanto el agente lo define. Por lo tanto, propio- ser, cuerpo y memoria se relacionan íntimamente (Giddens, 2006: 86).

A través del concepto de *propio- ser*, Giddens va diferenciando entre el yo y la identidad, entendiendo al *propio- ser* como el relato con el cual el agente se ve -reflexivamente- a sí mismo en tanto agente: la imagen discursiva del agente. Como lo precisará después, el yo tiene diversas funciones, entre las que se encuentra narrar discursivamente su propia historia - presuponiendo un sentimiento de seguridad ontológica.

Años más tarde, en las CM, Giddens recuerda el debate sobre las formas comunitarias y societarias para explicar los motivos que lo llevan a desecharlo, explicando que esa distinción no

resulta suficiente para describir precisamente lo que representa el reanclaje. Partiendo de los cambios en la intimidad de las personas, pasa a señalar que la confianza *personal* sólo se establece a través de un “proceso de auto- indagación: el descubrimiento de uno mismo se convierte en un proyecto directamente relacionado con la reflexividad de la modernidad” (Giddens, 1990: 118). Después de este momento, el *propio- ser* o, más bien, la construcción de ese *propio- ser*, se convierte en un proyecto reflexivo que caracteriza a la misma modernidad y se sustenta en la confianza. En la cita anterior se aprecian como procesos análogos la reflexividad de la modernidad y la auto- indagación personal: la modernidad que se mira a sí misma y se altera por la información incorporada reflexivamente es similar a la manera en que el agente comienza a observarse a sí mismo y a modificar su vida cotidiana -que no necesariamente está referida a formas societarias. Dicho de otra forma, Giddens, presuponiendo la dualidad de estructura, describe la manera en que la reflexividad modifica las instituciones de la modernidad según el proceso de estructuración.

En las CM, Giddens no separa adecuadamente los procesos de la conformación de la intimidad de las maneras en como se construye la identidad; lo cual probablemente se deba a que en ese momento los consideró cercanamente ligados por su relación con la fiabilidad; habría que esperar a que los diferenciara en sus dos libros posteriores, el siguiente dedicado a la identidad del yo (1995) y el otro a la transformación de la intimidad (2004). A pesar de esto, en las CM ya plantea las directrices básicas de su teoría de la identidad del yo: asumiendo que existe una relación intrínseca entre la mundialización y los acontecimientos localizados y cotidianos de los agentes, afirma que en el reanclaje se presenta “la construcción del yo como un proyecto reflexivo, parte elemental de la reflexividad de la modernidad” (Giddens, 1990: 119); además de que “el impulso hacia la auto-realización [está] fundado sobre la *confianza básica*, que en los contextos personalizados sólo puede establecerse por el despliegue del ser hacia otro” (Giddens, 1990: 119); al igual que en la búsqueda por la identidad, “la formación de lazos personales y eróticos [se forman] como <relaciones> guiadas

por un mutuo auto descubrimiento”; y, finalmente, contra las teorías que pregonan un narcisismo dominante, argumenta que se debe a una “preocupación por la *plena realización* [que asocia, en parte, con] una *apropiación positiva* de las circunstancias en las que las influencias globalizadoras inciden en la vida cotidiana” (Giddens, 1990: 119).

Con estas tesis, Giddens continúa reafirmando la doble estructura y los procesos de estructuración cuando liga bidireccionalmente los procesos cotidianos y mundiales, pero también señala que la identidad implica una *construcción* (que ya no es heredada como en la tradición) *orientada al futuro* y cuyo principal mecanismo es la *reflexividad*, al igual que la modernidad. Además reitera que la *confianza básica* es la condición necesaria para que se pueda aspirar a un autodescubrimiento y a una autorrealización, ya sea propia o con la pareja. Y finalmente, se puede entender que un aspecto central de la plena realización es que el agente se pruebe como competente al conseguir mantener una rutina sostenida en los sistemas abstractos; la *apropiación positiva* implica moverse hábilmente, con un yo integrado (reanclado), entre las instituciones de la modernidad.

1.4. Identidad del yo.

A pesar de que los autores anteriores subrayan la importancia del yo para la modernidad reflexiva, ninguno atina a diferenciar entre el yo y la identidad. Giddens es el único que se aproxima con el concepto de *propio-ser*, pero como no era su principal objetivo, no profundiza en él. Para el texto MIY, Giddens abandona ese término y comienza a utilizar el de identidad del yo.

La identidad del yo, a diferencia del yo en cuanto fenómeno genérico, supone consciencia refleja. Es aquello <de> lo que es consciente el individuo en la expresión <consciencia del yo>. En otras palabras, la identidad del yo no es algo meramente dado como resultado de las continuidades del sistema de acción individual, sino algo que ha de ser creado y mantenido habitualmente en las actividades reflejas del individuo (Giddens, 1995: 72).

En este libro Giddens ya asume claramente la identidad como reflexividad, señalando que se trata del mecanismo que permita formularla. En otros términos, Giddens plantea la *consciencia del yo* como una observación de primer grado del agente con la cual éste puede ser competente en su vida cotidiana e incluso es capaz de poner en juego elementos tanto prácticos como discursivos. En cambio, la *consciencia refleja*, propia de la identidad del yo, se refiere a un agente que se mira actuar en una observación de segundo grado de sí mismo. La *consciencia del yo* es algo involuntario, constante y en gran medida no-consciente de su propia acción, mientras la *consciencia refleja* supone un cambio en la observación que se vuelve intencional y consciente. La identidad del yo sólo podría observarse como “fragmentada” -o de cualquier otra manera- si se cambia la posición desde la cual el yo observa al sí mismo y reintegra en su *praxis* el conocimiento adquirido.

La identidad del yo no es un rasgo distintivo, ni siquiera una colección de rasgos poseídos por el individuo. Es el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía. Aquí identidad supone continuidad en el tiempo y el espacio: pero la identidad del yo es esa continuidad interpretada reflejamente por el agente (Giddens, 1995: 72).

La postura de Giddens hacia la identidad se podría sintetizar con este último párrafo. Para él, la identidad supone una mirada reflexiva sobre el yo del agente, por lo que valdría equipar la identidad del yo con la reflexividad característica de la modernidad: observaciones de segundo grado sobre sí misma. Entender la identidad como reflexividad explícita la manera en que la identidad pasa a ser algo buscado y ya no recibido; plasma como historia personal los rasgos característicos de la modernidad; y evidencia la percepción del agente sobre el carácter abierto y contingente de la vida personal. Resulta difícil exagerar la importancia del mecanismo de reflexividad en el agente moderno¹⁰⁰,

¹⁰⁰ Los estudios de Foucault sugieren ser muy precavidos al señalar que la reflexividad o la hermenéutica del sujeto puedan ser rasgos exclusivamente modernos. Para Foucault, la modernidad sí implica un cambio en cuanto a la reflexividad del agente: “ha habido una inversión entre la jerarquía de los principios de la Antigüedad, <Preocúpate por ti mismo> y <Conócete a ti mismo>. En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental” (Foucault, 1990: 55). Sin embargo, la reflexividad como tal, la rastrea hasta el corazón de Grecia: “en Occidente conocimos y practicamos tres grandes formas de ejercicio del pensamiento, de la reflexión del pensamiento sobre sí mismo; tres grandes formas de

precisamente porque abarca los dos extremos de la identidad personal: la confianza básica y la angustia existencial. Como se planteó anteriormente, la reflexividad del agente determina el equilibrio necesario para conseguir una coexistencia necesariamente ambivalente entre la seguridad ontológica y la ansiedad existencial. El equilibrio entre estos dos extremos se expresa, para Giddens, en la posibilidad de mantener una continuidad en el tiempo y el espacio a pesar del desanclaje; misma continuidad que, mediante la reflexividad, se torna, además, en coherencia en la actuación competente del agente.

Una persona con un sentimiento razonablemente estable de la identidad personal tiene sensación de continuidad biográfica y es capaz de captarla reflejamente y, en mayor o menor grado, de comunicarse con los demás. Por sus tempranas relaciones de confianza, esta persona ha formado además una coraza protectora que <filtra> en la conducta práctica de cada día muchos de los peligros que amenazan en principio la integridad del yo (Giddens, 1995: 74).

Para Giddens la identidad implica una continuidad biográfica que necesita de una base de confianza sólida y siempre presupuesta de sí mismo, el mundo y los otros, osea, de los cimientos que provee la seguridad ontológica. Además, la continuidad biográfica, apoyada en la permanencia que permite la seguridad ontológica, se reproduce en la cotidianeidad de la relación incesante entre consciencia práctica y discursiva, ligadas por una enérgica reflexividad. El punto central en la identidad, no sería, pues, si el agente se basa en fragmentos para construirla. El argumento es distinto:

reflexividad. Primero, la reflexividad que tiene la forma de la memoria. En esta forma de reflexividad se da un acceso a la verdad, verdad que se conoce en la forma del reconocimiento. En esta forma, que da por lo tanto acceso a una verdad que se recuerda, el sujeto se modifica porque en ese acto de memoria concreta su liberación, su retorno a la patria y a su propio ser. Segundo, creo que tenemos la gran forma de la meditación, cuyo despliegue encontramos, sobretudo en los estoicos, naturalmente. En esta forma de reflexividad se opera la prueba de lo que se piensa y que actúa como piensa, con el objetivo de cierta transformación de sí mismo que debe constituirlo como, digamos, sujeto ético de la verdad. Y la tercera y última gran forma de la reflexividad del pensamiento sobre sí mismo es, creo, la que llamamos método. El método es una forma de reflexividad que permite establecer cuál es la certeza que podrá servir de criterio a cualquier verdad posible y que, a partir de allí, a partir de ese punto fijo, va a pasar de verdad en verdad hasta la organización y la sistematización de un conocimiento objetivo” (Foucault, 2002: 437-8). Y finalmente señala que la reflexividad tampoco era un rasgo de clase o exclusivo de la filosofía: “sería un error creer que la inquietud de sí fue una invención del pensamiento filosófico y que constituyó un precepto propio de la filosofía. De hecho, era un precepto de vida que, de manera general, se valoraba en extremo en Grecia” (Foucault, 2002: 468).

el agente no tiene más que fragmentos, la identidad es la manera en que se acomodan para crear un relato biográfico continuo y cotidiano que presuponga la permanencia del yo.

2. Identidad narrativa

2.1. Integrar lo múltiple.

El punto de unión entre Giddens y Ricoeur se encuentra en que ambos piensan la identidad como una continuidad biográfica del yo (basada en la confianza) o como una interpretación del sí en la forma de una narración -según lo analiza Ricoeur en *Tiempo y Narración III*¹⁰¹. La identidad, entendida a la manera de Ricoeur, tiene dos componentes, “por un lado, la identidad como *mismidad* [...]; por el otro, la identidad como *ipseidad* [...]. La ipseidad, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la mismidad” (Ricoeur, 2006: 109). La identidad podría definirse como la narración de la designación de sí mismo de un sujeto; relato que debe mantener la continuidad como persona (mismidad) en el sentido de ser siempre el mismo personaje y no varios; y además debe ser coherente (ipseidad) a pesar de los cambios en el acontecer biográfico. Ambos elementos buscan, “en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio, un principio de *permanencia en el tiempo*” (Ricoeur, 2006: 111). El problema de la identidad consiste, con Ricoeur, en la posibilidad de mantener ambas dimensiones en una historia que perdure en el tiempo, conservando el sentido para el actor; la permanencia en el tiempo del carácter en cuanto a la mismidad y la del mantenimiento de sí en lo que concierne a la ipseidad. Ricoeur, al igual que Giddens, considera a la rutina como un elemento central

¹⁰¹ “La comprensión del sí es una interpretación; la interpretación del sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias” (Ricoeur, 2006: 107).

para conseguir la permanencia en el tiempo, no obstante las alteraciones constantes: “la costumbre proporciona una historia al carácter; pero es una historia en la que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación de lo precedido” (Ricoeur, 2006: 116).

Ricoeur plantea una pregunta importante para responder a la afirmación de Bauman en cuanto a que frente a la fragmentación se pierda la mismidad y la ipseidad: “cómo el modelo específico de conexión entre acontecimientos constituidos por la construcción de la trama permite integrar en la permanencia en el tiempo lo que parece ser su contrario bajo el régimen de la identidad- mismidad, a saber, la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad” (Ricoeur, 2006: 139).

Ricoeur esboza el problema de cómo mantener ambas dimensiones de sentido ante un mundo complejo al cual el agente sólo puede aproximarse de manera disociada; parte del lugar opuesto al de Beck, es decir, ¿cómo hace el sujeto para construir una biografía en un entorno de desigualdades sistémicas que no puede observar?, ¿cómo puede hacer el agente para construir una historia de sí mismo contando con que los elementos que tiene son una manaja de fragmentos que debe organizar individualmente para poder dotarlos de sentido? ¿El ensamblaje identitario de la modernidad reflexiva genera la corrosión del carácter (Sennett, 2006)?

2.2. Concordancia discordante.

El programa de Ricoeur es demostrar que en la construcción de la identidad narrativa, la identidad y la multiplicidad no son opuestos, sino que por el contrario, se complementan y sólo pueden existir en tanto se presentan juntos: la dialéctica entre la concordancia y la discordancia permite la construcción de la trama de la historia.

La dialéctica consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo

distingue de cualquier otro. Según la línea de discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la van señalando (encuentros, accidentes, etc.); la síntesis concordante- discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje. Así el azar se cambia en destino. Y la identidad del personaje, que podemos decir <puesto en trama>, sólo se deja comprender bajo el signo de esta dialéctica. [...] El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje. Es esta dialéctica de concordancia discordante del personaje la que debemos ahora inscribir en la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad (Ricoeur, 2006: 147).

La discordancia no es algo que se pretenda o pueda evitar, pero tampoco es algo que se oponga y destruya la continuidad en fragmentos. Para apuntalar la tesis de Ricoeur, se podría añadir que la fiabilidad lubrica esa dialéctica al permitir que la discordancia que introduce la contingencia no dinamite la concordancia: la competencia del agente se juega, primero, en su capacidad de confiar y debido a ello, en la posibilidad de fiarse de los sistemas abstractos. Ricoeur defiende en términos narrativos esta dialéctica, mientras Giddens argumenta que la relación que conforma el pacto en la cotidianidad del agente se manifiesta en la coexistencia ambivalente entre seguridad ontológica y ansiedad existencial. Para ambos, los dos extremos constituyen la identidad.

2.3. Unidad narrativa de la vida.

La identidad no puede entenderse ni sobre uno de los polos señalados ni asumiendo la ausencia de alguno. La identidad sólo puede construirse en el juego de ese equilibrio, por momentos inestable, pero de cuya fragilidad se retoma la trama personal en una historia de nuevo robusta¹⁰². El equilibrio presupone la alianza indisoluble entre praxis y relato para conformar la *unidad narrativa de la vida*.

¹⁰² Ricoeur y Giddens buscan definir la manera generalizada de construir la identidad, lo que no significa que excluyan los casos que podrían considerarse anormales o paradójicos; por el contrario, ambos los analizan para afianzar sus posiciones. En el caso de Ricoeur, los obstáculos para construir la identidad los enmarca en la relación entre mismidad e ipseidad;

Lo que podemos resaltar ahora es el simple hecho de que el campo práctico no se constituye de abajo a arriba, por composición de lo más simple a lo más elaborado, sino según un doble movimiento de ‘complejificación’ ascendente a partir de las acciones de base y las prácticas, y de especificación descendente a partir del horizonte vago y móvil de los ideales y de los proyectos a cuya luz una vida humana se aprehende en su unidad. En este sentido, lo que MacIntyre llama ‘unidad narrativa de una vida’ no resulta sólo de la suma de prácticas en una forma englobadora, sino que es regido, con igual razón, por un proyecto de vida, con todo lo incierto y móvil que sea, y por prácticas fragmentarias, que poseen su propia unidad, de forma que los planes de vida constituyen la zona media de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas (Ricoeur, 2006: 159).

La unidad narrativa de la vida, que permitiría mantener tanto la mismidad como la ipseidad en una coexistencia ambivalente entre seguridad ontológica y ansiedad existencial, también depende de la relación armónica entre la consciencia práctica y la conciencia discursiva como las entiende Giddens. Astutamente, Ricoeur muestra esta relación al definir a quien realiza las prácticas como el *personaje*, mientras el *narrador* es quien cuenta el relato, ambos ligados en la unidad narrativa. Sin embargo, el narrador y el personaje, a pesar de constituir el sí mismo, no son suficientes para explicar el entorno de desigualdades sistémicas y definirse como el *autor* de la propia vida.

Cuando yo me interpreto en los términos de un relato de vida ¿soy a la vez los tres, como en el relato autobiográfico? Narrador y personaje, sin duda; pero de una vida de la que, a diferencia de los seres de ficción, yo no soy el autor, sino a lo más, según la terminología de Aristóteles, el coautor, el *synáition*. Pero, dando por supuesta esta reserva, ¿no sufre de equívocidad la noción de autor cuando se pasa de la escritura a la vida?

tomando como ejemplo el *Hombre sin atributos* de Musil (mismo libro que analiza Bauman) señala: “¿qué significa aquí pérdida de identidad? Más exactamente, ¿de qué modalidad de la identidad se trata? Mi tesis es que, situados de nuevo en el ámbito de la dialéctica del *idem* y del *ipse*, estos casos desconcertantes de la narratividad se dejan reinterpretar como una puesta al desnudo de la ipseidad por la pérdida del soporte de la mismidad. Y, en este sentido, constituyen el polo opuesto al del héroe identificable por superposición de la ipseidad y de la mismidad. Lo que ahora se pierde, bajo el término de ‘atributo’, es lo que permitía igualar el personaje con su carácter” (Ricoeur, 2006: 149). Y se podría complementar, como una respuesta a lo que Bauman confunde recurrentemente, “*alguien* está tropezando, percibiendo una percepción. Con la pregunta *¿quién?* -¿quién busca, tropieza y no encuentra, y quién percibe?-, vuelve el sí en el momento en que el mismo se esconde” (Ricoeur, 2006: 124). Giddens entiende los desfases en la identidad en otros términos. Aunque el yo esté corporeizado, no siempre se mantienen *unidos* identidad y cuerpo: “todos los seres en todas las culturas mantienen una división entre su identidad del yo y las actuaciones efectuadas en circunstancias sociales concretas” (Giddens, 1995: 79). Para el sentimiento de seguridad ontológica esta unidad es fundamental porque para mantenerse requiere de la coherencia tanto de las actuaciones (c. práctica) como de la biografía (c. discursiva). En los casos donde no va unida la *narratividad de la vida* se presentaría un *falso yo*, es decir, una identidad del yo disociada de la actuación del individuo; aparece cuando la actuación no corresponde con la biografía; ocurre cuando la conciencia práctica resulta artificial: rutinas teatralizadas.

2.4. Relato reflexivo en coautoría.

La idea de que un agente es el narrador, el personaje y el *coautor* de su propia vida remite directamente a la teoría de la estructuración de Giddens, sobretodo cuando retoma a Marx: “Los hombres (digamos en seguida, por nuestra parte, los seres humanos) hacen la historia, pero no en circunstancias elegidas por ellos mismos” (Giddens, 2006: 22). Ricoeur piensa la identidad como un relato reflexivo en coautoría –se podría agregar- con *los otros* dentro de las instituciones de la modernidad tardía; en donde, incluso bajo un supuesto momento en que las circunstancias *líquidas* cambian antes de que el agente se habitúe a ellas, el agente consigue integrarlas (probablemente sin fundamento) en la dialéctica de concordancia discordante: “al hacer el relato de una vida de la que no soy el autor en cuanto a la existencia, me hago su coautor en cuanto al sentido” (Ricoeur, 2006: 164). Las circunstancias líquidas o de riesgo e individualización dentro de las cuales el agente es *puesto en trama* conforman el material fragmentario del cual la narración adquiere el sentido. Alain Touraine, en una afirmación similar, señala: “El sujeto es el sentido encontrado en el individuo y que permite a éste ser actor. El sujeto es la consciencia del deseo, del esfuerzo del individuo por ser un actor, por vivir su vida” (Touraine y Khosrokhavar, 2002: 103).

La identidad narrativa se mantiene entre los dos extremos; al narrativizar el carácter, el relato le devuelve su movimiento, abolido en las disposiciones adquiridas, en las identificaciones con sedimentadas. [...] La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí (Ricoeur, 2006: 169).

Desde este punto de vista, Beck tiene razón al destacar que los agentes individualizados ofrecen soluciones biográficas a desigualdades sistémicas, pero esto no resulta algo distinto a la construcción de la identidad misma en la modernidad simple. La conclusión de Beck implica que la historia que

antes se construía con personajes individuales y colectivos, ahora sólo se construye de manera personal, lo cual acarrea consecuencias políticas importantes. Sin embargo, la construcción de la identidad sigue siendo reflexiva, pero ahora como identidad personal, más que colectiva. El señalamiento de Beck muestra que el sentido identitario ya no se adquiere de las formas societarias como sindicatos, familia etcétera, sino que se buscan y reconstruyen desde las prácticas individuales que apuntan a conseguir la realización personal. Relacionar esta postura de la identidad con los planteamientos de Beck implicaría un análisis más cercano al de Bourdieu en *La miseria del mundo* (1999) y alcanzar conclusiones como las de Dubar, cuando afirma que una aproximación sociológica a la identidad:

consiste en comprender cómo las crisis resultan de conflictos biográficos vinculados con procesos sociales y cómo conllevan, a la vez que dificultades materiales (y un acendrado sentimiento de injusticia), un cuestionamiento más o menos radical de un <modelo identitario>, de un sistema de creencias (sobre uno, los otros y el mundo) socialmente construido, especialmente de definiciones (imágenes, estima...) de uno convertidas en insostenibles por lo otros, ilegítimas a los propios ojos y negativas para todo el mundo (Dubar, 2002: 195).

La identidad, entendida de esta manera, supone en primer lugar la reflexividad del agente en cuanto al mundo que contribuye a construir como parte de su propia historia, pero también cuenta con la reflexividad de la modernidad misma para observar las contradicciones de ese mundo social dentro del cual tiene que desenvolverse conflictivamente. La identidad reflexiva no sólo es personal, sino que se acompaña de una crítica –por ejemplo- a los sindicatos o las diferencias de estatus denunciadas a la manera de un saber moderno. La construcción identitaria (personal) en la que piensa Dubar se enfrenta a la dificultad de volver a vincular ese Yo con el Nosotros. Dubar acepta que la forma societaria ya no puede entenderse como antes y -al igual que como se ha planteado en este texto- mantiene la hipótesis de un lugar “creciente otorgado a la identidad reflexiva (<Sí mismo> como distancia respecto a los papeles) y narrativa (<sí> como proyecto) en detrimento de la difuminación de

las categorías de identificación societaria (Yo estatutario) y comunitaria (Yo nominal)” (Dubar, 2002: 221). El problema es que el Yo reflexivo, Dubar lo separa del narrativo, cuando en realidad la reflexividad es la condición de posibilidad de una identidad narrativa: consiste en la separación del narrador que observa e interpreta como historia la práctica del personaje. Y como argumenta Ricoeur, la unión debería estar en la observación del narrador, cuyo ideal sería comprender que no se es autor, sino coautor de la historia de uno; coautoría, precisamente, con el Nosotros de Elias (2000)¹⁰³. El mismo Ricoeur sintetiza la coautoría de manera espléndida cuando explica el título de su estudio *Sí mismo como otro*:

Mientras se permanece en el círculo de la identidad- mismidad, la *alteridad* de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original: <otro> figura [...] en la lista de antónimos de <mismo>, al lado de contrario, distinto, diverso, etc. Otra cosa sucede si se empareja la *alteridad* con la *ipseidad*. Una *alteridad* que no es –o no sólo es- de comparación es sugerida por nuestro título, una *alteridad* tal que pueda ser constitutiva de la *ipseidad* misma. *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se pueda pensar una sin la otra, que una pasa más bien a la otra [...]. Al <como>, quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación – sí mismo semejante a otro- sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro (Ricoeur, 2006: XIV).

El trabajo de Ricoeur permite atar una serie de cabos en torno a la identidad. Por una parte, la identidad sólo podría construirse mediante la observación de segundo orden que implica la reflexividad, de ahí la tesis de identidad como reflexividad. Pero como bien señalan Giddens y Ricoeur, la observación reflexiva se expresa en una historia del sí mismo. Para que esta historia pueda darle el sentido de continuidad y coherencia al agente – con todo y que sea una historia tanto concordante como discordante-, debe estar construida tomando en cuenta las circunstancias en las que

¹⁰³ La identidad personal implica la aplicación de una actitud reflexiva (Sí- mismo) a partir de relaciones significantes y en ellas (amorosas, pero también competitivas y cooperativas, conflictivas y significantes) que permiten la construcción de la propia historia (Sí) al mismo tiempo que su inserción en la Historia (Nosotros) (Dubar, 2002: 227). Pero, como afirma Ricoeur, “en la medida en que <sí mismo> no es más que una forma reforzada del sí, sirviendo la expresión <mismo> para identificar que se trata exactamente del ser o de la cosa en cuestión (por eso apenas hay diferencia entre <el cuidado de sí> y <el cuidado de sí mismo>; sólo el efecto de reforzamiento que acabamos de señalar” (Ricoeur, 2006: XIII).

vive y no puede decidir en tanto que lo preceden: el agente sólo puede ser coherente en la medida en que incorpora la relación con los otros, con el Alter. Esto no es suficiente para entender las desigualdades sistémicas, pero sí explica por qué la identidad como reflexividad no es una postura narcisista o solipsista, sino que, por el contrario, la reflexividad supone el lazo social: un individuo entre otros, en relación indispensable con los otros, un individuo en cuanto otros.

2.5. Identidad del sí mismo.

El agente reflexivo y competente -a pesar de enfrentarse a un mundo complejo que por la misma diferenciación funcional característica de la modernidad sólo puede entender de manera fragmentaria- consigue formular esa historia con cierta unidad narrativa. Cuando se afirma que lo consigue, se hace presuponiendo que todas las vicisitudes a las que se enfrenta no son tan grandes como para derribar la seguridad ontológica, sino que, al conservarla, la narración podrá pasar por momentos difíciles y sólo raras veces sentirá una angustia generalizada. La historia personal en la modernidad se plantea como un proyecto, por lo general turbulento e incierto, pero que no compromete la mismidad o la ipseidad. La diferencia con Bauman se podría sintetizar al afirmar que, mientras él observa fragmentos, Giddens y Ricoeur encuentran una continuidad narrativa siempre inacabada. Una vez más con Dubar:

Si la forma social dominante se hace cada vez más societaria, eso significa, potencialmente, que todos los ámbitos objetivos de lo social se convierten en esferas de experiencias subjetivas que el sujeto personal debe intentar articular para mantener, sin conseguirlo nunca ni completa ni duraderamente, una cierta unidad sincrónica, reflexiva de sí mismo, y una cierta continuidad diacrónica, narrativa de sí. La unidad y la continuidad no se adquieren nunca, sino que constituyen tipos de espacio- tiempo virtuales, formas simbólicas más o menos discernibles (Dubar, 2002: 259).

Si la identidad moderna se refiere a una continuidad y a una permanencia biográfica en el tiempo y en el espacio que no se adquiere nunca del todo, pero que sí alcanza cierta unidad sincrónica y diacrónica, entonces este tipo de identidad constituye la construcción permanente y obligada del yo para reanclarse en un mundo complejo. Sin embargo, el término de identidad del yo no resulta suficientemente apropiado para el reanclaje: la identidad no sólo es identidad del yo. La identidad, al igual que la reflexividad (según la conceptualiza en la CS), es un continuo entre la consciencia discursiva y la consciencia práctica en íntima relación con las instituciones de la modernidad. La identidad, después de Ricoeur, se debe entender como una continuidad discordante debido a que integra la diversidad y lo fragmentario en un relato del sí mismo. La identidad no se restringe a un yo cartesiano y moderno que busca las ideas claras y distintas en un intento por observar un mundo ordenado. Por el contrario, la identidad parece un relato fragmentario sólo para otro; pero en realidad se trata de un yo obligado a integrar –como pueda- la ambigüedad de la modernidad y la desigualdad social en *una*¹⁰⁴ historia suficientemente *coherente*. El término identidad del yo podría remitir a una historia ordenada, cuando no siempre es así, ni siquiera para el agente. Por ese motivo, resulta más preciso pensar la identidad del reanclaje como una *identidad del sí mismo*, ya que contempla la ambivalencia, la fragilidad y la ansiedad ante la contingencia que debe manejar el yo cuando construye su propia historia. La *identidad del sí* se relaciona más con esa continuidad, a veces consciente otras no –consciente, y con el devenir práctico y discursivo que excede al yo en la

¹⁰⁴ Aquí la precisión de que se trata de una resulta un matiz fundamental para la comprensión de esta postura ante la identidad. Si la identidad es una historia con unidad narrativa, basada en la *mêmete* y la *i'pséite*, entonces necesariamente debe escribirse en singular: no existen las identidades desde el individuo. La precisión surge porque en sociología han predominado las teorías que asocian la identidad con la adscripción a grupos, más que a la historia de sí mismo (Marshall, 1994). Por este motivo, en libros como el de Amartya Sen (2007), el argumento parece ser el opuesto al presentado aquí; ahí favorece las identidades, la pluralidad de grupos de adscripción en lugar de considerar exclusivamente a un grupo, es decir, un musulmán también puede ser mujer, universitaria, inglesa, joven... por lo cual no habría motivo para dar preferencia a una adscripción sobre las otras y en base a eso discriminarla. Desde la postura adoptada en este texto, importa lo que esa mujer cuente sobre sí misma, incluido el peso que *ella* le adjudica a la pertenencia a todos esos grupos.

cotidianidad. El *sí mismo* se distingue de ese *yo* de la modernidad simple, aunque lo incluye en el cálculo de riesgo y, sobretodo, abre la posibilidad de confiar en la cotidiana concordancia discordante.

3. Proyecto de vida

3.1. Soluciones imaginarias.

Giddens, Beck y Bauman coinciden en un aspecto fundamental: la centralidad del yo en la modernidad tardía. Para Beck y Bauman se trata de un yo débil y desintegrado que inútilmente busca soluciones biográficas para las desigualdades sistémicas. En ambos se trata de un actor que enfrenta un mundo social que no entiende, del cual no se asume como constructor pero aún así vive desde la omnipotencia de que es capaz de controlar su propia vida sin conseguirlo plenamente¹⁰⁵; se trata de identidades inciertas producto de un “yo disminuido” (Béjar, 2007: 191). La individualización presupone que el sujeto se siente el autor de su propia vida, sin percatarse de la fuerza de los otros en su modelamiento como individuo.

Con los ojos puestos en su propio rendimiento y por lo tanto desviados del espacio social donde las contradicciones de la existencia individual son producidas de manera colectiva, los hombres y las mujeres se ven tentados, naturalmente, a reducir la complejidad de su situación para hacer de las causas de sus desgracias algo inteligible y por ende tratable y remediable por medio de la acción. No es que les parezca que las ‘soluciones biográficas’ sean gravosas y penosas: simplemente no existen ‘soluciones biográficas a contradicciones sistémicas’ que resulten efectivas, y entonces la escasez de soluciones viables disponibles

¹⁰⁵ “Esa obra de arte que queremos moldear a partir de la dúctil materia de la vida se denomina ‘identidad’. Cuando hablamos de identidad aparece en nuestra mente una desvaída imagen de armonía, de lógica, de coherencia: todas esas cosas de las que el flujo de nuestra experiencia -para nuestra constante desesperación- parece, grosera y abominablemente, carecer absolutamente. La búsqueda de la identidad es una lucha constante por detener el flujo, por solidificar lo fluido, por dar forma a lo informe. Nos debatimos tratando de negar o al menos de encubrir la pavorosa fluidez que reina debajo del envoltorio de la forma; tratamos de apartar los ojos de visiones que esos ojos no pueden penetrar ni absorber” (Bauman, 2000: 89).

debe ser compensada con soluciones imaginarias. Sin embargo, todas las 'soluciones' – imaginarias o auténticas- deben estar alineadas e ir a la par de la 'individualización' de las tareas y responsabilidades para que resulten viables y sensatas (Bauman, 2000: 44).

La centralidad del yo radica en que el yo es un organizador del mundo social que para volverlo inteligible debe reducir complejidad y así encontrar soluciones biográficas necesariamente imaginarias; conclusión a la que sólo es posible arribar desde una observación de segundo orden.

El yo, en este sentido, es un producto eminentemente moderno cuyo paradigma es el yo cartesiano. Ante la ausencia de referentes de sentido válidos característico de la modernidad, el Yo adquiere su centralidad y simultanea fragilidad porque no tiene los medios suficientes para orientarse, a pesar de estar obligado a decidir y a elegirlo prácticamente todo autorreferencialmente. La manera mediante la cual el yo organiza el mundo, es decir, decide una cosa y no la otra, se relaciona directamente con la fiabilidad depositada en el objeto o saber elegido. Estas son las circunstancias del reanclaje en las cuales el yo debe configurar una identidad. El reto de la identidad es mantener una permanencia, continuidad y coherencia espacio- temporal en un mundo de modernidad radicalizada que intensifica la separación entre tiempo y espacio y obliga a fiarse cada vez más de sistemas abstractos sujetos a cuestionamientos sin fin. ¿Cómo tendría que funcionar el yo para conseguir una identidad y con ello lograr el reanclaje?

3.2. Trayectoria autorreferencial.

Giddens es el único que cree en la posibilidad del reanclaje, o más exactamente, es quien plantea cómo es que se reancla el individuo. Afirma que el yo es un proyecto que se extiende al cuerpo; una intención siempre inacabada y en constante formación; que se auto- construye como un proyecto reflejo continuo y generalizado donde se interroga a sí mismo constantemente con el fin de

ser auténtico¹⁰⁶. La tarea del yo es realizar una trayectoria que ligue el pasado con el futuro: “se apropia de su pasado indagando [reflexivamente] a través del mismo a la luz de lo que se prevé para un futuro (organizado). La trayectoria del yo posee una coherencia que deriva de la consciencia cognitiva de las diversas fases del tiempo de la vida” (Giddens, 1995: 100); trayectoria que se materializa como una crónica coherente, es decir, identitaria.

La relación entre pasado y futuro implica un control del tiempo por parte del yo, mismo que se expresa en “el establecimiento de zonas de tiempo personal que sólo guardan relaciones remotas con los órdenes temporales externos [...] la primacía del tiempo personal (la *durée* de la vida social cotidiana)” (Giddens, 1995: 101). El futuro se percibe como algo manejable entre algunas opciones; pero sólo a condición de que la confianza y la fiabilidad ayuden a nublar las contingencias. Y por ese motivo, la racionalidad característica de la modernidad, orientada hacia el futuro, entiende la realización del yo “como un equilibrio entre oportunidad y riesgo” (Giddens, 1995: 102). Parte de esta reducción de complejidad en el pensamiento a futuro se evidencia en contemplar la vida “como un conjunto de <pasajes>” (Giddens, 1995: 104); pero como etapas personales, no colectivas, y por esa razón no como ritos de paso que estructurarían socialmente al individuo.

Los pasajes definidos por el individuo según su propia crónica se definen autorreferencialmente. Giddens hablaría de la individualización señalando que: “La línea de desarrollo del yo es internamente referencial: el único hilo conector significativo es la trayectoria de la vida en cuanto tal [...] Los puntos de referencia esenciales están establecidos <desde dentro>, en función de cómo el individuo construye/reconstruye la historia de su vida” (Giddens, 1995: 104-5). Por este motivo, el reanclaje se juega en la posibilidad del yo de contarse una historia coherente basándose en

¹⁰⁶ La autenticidad se refiere a la posibilidad de establecer alguna fiabilidad; importancia que se aprecia nítidamente en la relación pura: “Para crear confianza el individuo tiene que ser confiado y fiable, al menos dentro de los límites de la relación. Al estar tan íntimamente unida a la intimidad, la confianza supone el mismo equilibrio de autonomía y relación mutua necesario para mantener intercambios íntimos. Lo importante en el establecimiento de confianza en la relación pura es que cada una de las personas conozca la personalidad del otro y sea capaz de obtener de él ciertos tipos de respuestas deseadas [...] Lo que importa es poder fiarse de lo que el otro dice y hace” (Giddens, 1995: 125).

sí misma para seguirse construyendo; la identidad sólo puede armarse a partir de los fragmentos de su propia historia para encontrar algún sentido. Y la condición para encontrar sentido en los fragmentos de la propia historia es, precisamente, la reflexividad: mirar la historia de sí mismo desde otra posición, dotar de sentido la trayectoria vital y así seguir contando el relato: la identidad como reflexividad.

La cuestión ya no es < ¿qué hay que ser?>, sino < ¿cómo se tiene que ser?>. Cuando el individuo es de tal modo marginado por la técnica, obtiene la distancia que permite observar la propia observación. Ya no sólo se sabe a sí mismo. Ya no sólo se autodenomina con nombre, cuerpo y ubicación social. Su seguridad en todo ello se tambalea. Y a cambio obtiene la posibilidad de una observación de segundo grado. Individuo, en sentido moderno, es quien puede observar su propia observación” (Luhmann, 1997: 23).

El problema de *cómo se tiene que ser* concentra la responsabilidad en un yo obligado a calcular y elegir constantemente entre fragmentos en los que debe fiarse para encontrar cierta orientación: “la modernidad coloca al individuo frente a una compleja diversidad de elecciones y, al carecer de carácter fundacional, ofrece al mismo tiempo poca ayuda en cuanto a qué opción se habrá de escoger” (Giddens, 1995: 105). La gama de elecciones para el sujeto –limitadas por la observación de primer orden- convierte el estilo de vida en una de las características del individuo reanclado¹⁰⁷; implica “un conjunto de prácticas más o menos integradas que un individuo adopta no sólo porque satisface necesidades utilitarias, sino porque dan forma material a una crónica concreta de la identidad del yo (Giddens, 1995: 104); prácticas hechas rutinas, pero “reflejamente abiertas al cambio en función de la

¹⁰⁷ El mismo Giddens se cuida de su afirmación cuando explica: “Hablar de una multiplicidad de elecciones no supone que todas ellas estén abiertas a todo el mundo o que las personas decidan siempre sobre opciones con pleno conocimiento del abanico de alternativas factibles. En el trabajo, como en el terreno del consumo, existe una multiplicidad de elecciones de estilo de vida para todos los grupos que se han liberado de las trabas de las condiciones de actividad tradicionales. Naturalmente, según ha señalado insistentemente Bourdieu, las variaciones de estilo de vida entre grupos son también atributos de estratificación elementalmente estructurantes y no sólo el resultado de las diferencias de clase en el reino de la producción” (Giddens, 1995: 107). Bauman lo entiende en otros términos: “dominan las personas que consiguen mantener sus actos en libertad, sin regulación y, por lo tanto, impredecibles, mientras regulan normativamente (rutinizan, es decir, vuelven monótonos, repetitivos y predecibles) los actos de otras personas. Las personas que tienen las manos libres dominan a las personas que tienen las manos atadas; la libertad de las primeras es la causa principal de la falta de libertad de las segundas, y la falta de libertad de las segundas es el sentido último de la libertad de las primeras (Bauman, 2000: 129).

naturaleza móvil del yo” (Giddens, 1995: 104). En otras palabras, los estilos de vida son las formas biográficas y materiales del reanclaje; una elección entre una pluralidad de opciones; no son transmitidas como en el mundo premoderno, sino adoptadas. Con ello, lo que se pretende es la *planificación estratégica de la vida*.

La planificación de la vida carga la responsabilidad en el yo al obligarlo a que su competencia dentro del mundo social sea eficiente; sin embargo, la competencia del agente es el resultado de una identidad del sí: la continuidad identitaria permite que el yo elija. El yo se vuelve importante porque ahí es donde recaen las decisiones, pero el único parámetro con el cual sopesar los movimientos por hacer es la propia historia en un tiempo de vida personal (Giddens, 1995: 187). El reanclaje significa que la identidad del sí -como narración biográfica coherente y único hilo significativo- se constituye como el faro en el cual se fía reflexivamente el yo para decidir su actuación en el futuro (en un cálculo de riesgo).

Un reanclaje con estas características se torna problemático precisamente porque la autorreferencialidad no es suficientemente útil cuando se pretende colonizar el futuro. La ansiedad surge cuando el tiempo de vida personal se orienta al futuro en la forma de “umbrales de experiencia abiertos, más que alrededor de situaciones de paso ritualizadas” (Giddens, 1995: 189). El agente debe enfrentarse con poca orientación institucional a diversos *momentos decisivos* en su vida -como al terminar la preparatoria o la licenciatura, perder un trabajo, ruptura con la pareja, muerte de un familiar cercano, etcétera.

3.3. El futuro abierto.

Si la consciencia práctica suele contener en gran medida todas las posibilidades que tendría el sujeto para actuar, también hay momentos de crisis y cambio frente a los cuales el individuo experimenta enorme ansiedad por configurarse como abiertos y sin algún faro que ayude a elegir. La identidad del sí, por lo general, contribuye a la unificación frente a la fragmentación, mas no siempre ante un futuro abierto y complejo que no ofrece parámetros externos, por lo cual el yo intenta un cálculo de riesgo para una elección de incertidumbre. El sentimiento de ansiedad existencial en el agente, de acuerdo a Giddens, es de impotencia ante la dificultad de apropiarse del mundo y de una enorme incertidumbre ante la ausencia de una autoridad que muestre el camino.

Si el análisis expuesto hasta aquí es correcto, el encuentro con los dilemas anteriormente mencionados en el contexto del proyecto reflejo del yo tiene lugar sobre el trasfondo del predominio de los sistemas internamente referenciales. En otras palabras, el proyecto reflejo del yo se ha de acometer en circunstancias que limitan el compromiso personal con algunas de las cuestiones fundamentales que la existencia humana nos plantea a todos nosotros. Se sigue de ello que el proyecto del yo se ha de llevar a cabo de manera refleja en un medio social técnicamente competente pero moralmente yermo. En el fondo de la mayoría de los procesos globales de planificación de la vida –y de cada uno de los diversos dilemas mencionados anteriormente- acecha la amenaza de la *falta de sentido personal*. (Giddens, 1995: 255).

De entrada se podría afirmar que tanto la pérdida de referentes externos como su consiguiente angustia y desorientación son problemas anidados en el corazón de la modernidad desde su origen, como analiza Habermas (1990). Sin embargo, Giddens añade que esta angustia se intensifica con la “omnipresencia de los sistemas abstractos” (1995: 255), es decir, se generaliza conforme se radicaliza la modernidad. La falta de sentido personal implicaría un paso más allá de la pérdida de referentes externos; significa que la identidad de sí, como único referente de sentido tampoco está cumpliendo su función. La gravedad de esto se mostraría en la sensación generalizada de desorientación. Y la

pregunta sería si esa falta de sentido personal se experimenta cotidianamente, a nivel de conciencia práctica en relación con la confianza o, más frecuentemente, en los momentos decisivos, de manera discursiva y en relación con la fiabilidad.

Giddens no aborda de esta manera el problema, pero se puede aventurar que se inclinaría por la segunda posibilidad mientras Bauman lo haría por la primera. A final de cuentas, Giddens no niega la dificultad de construir un relato autobiográfico sólido, pero sí considera que si se parte de la confianza en uno y los otros, con todo y los sistemas abstractos, el individuo conseguirá el equilibrio necesario para mantener la coexistencia ambivalente entre seguridad ontológica y ansiedad existencial. Giddens apuesta por pensar en agentes competentes que logran orientarse lo suficiente mediante una identidad del sí, aunque frente a los momentos decisivos este faro no resulte eficaz; pero, aún así, las prácticas continúan y ayudan al actor a escribir una historia concordante y discordante de sí mismo.

Giddens no intenta dar respuesta ni al “despojamiento moral” de la modernidad reflexiva ni a la falta de sentido personal, tan sólo se limita a considerarlos como elementos que inciden en el reanclaje. Tal vez el Giddens optimista vislumbra alguna posibilidad de cambio en su “realismo utópico” que busca soluciones sociales a partir de las “posibilidades inmanentes institucionales” (Giddens, 1990: 145) al promulgar, en una futura postmodernidad, políticas de vida (o autorrealización) y de emancipación en un sistema post- escasez (Giddens, 1990 153).

Pero estrictamente hablando, como le critica Zizek, se trata de una teoría “demasiado específica y demasiado genérica” (Zizek, 2008: 79); específica en cuanto a las formas de funcionar del yo ante decisiones de riesgo, pero genérica en tanto da por hecho que nada va a cambiar sustantivamente el curso de la modernidad; por ejemplo, se presupone que el capitalismo permanecerá de manera muy similar y en base a eso calcula el margen de maniobra con que cuentan los movimientos sociales: no es una propuesta que apueste por una contundente posmodernidad. Así, el individuo, en la construcción de su identidad, debe asumir el despojamiento moral y la falta de sentido

personal; implicando que son dos aspectos que, simplemente, no van a desaparecer: de ahí la fórmula de la coexistencia ambivalente entre ansiedad existencial y seguridad ontológica.

A pesar de que esta conclusión haría pensar en que los sujetos “interpasivos” (Zizek, 2008: 123) no tienen más opción que decidir compulsivamente en un cálculo de riesgo sin referentes de sentido externos, la posibilidad de encontrar un sentido –personal y colectivo- sigue radicando en la reflexividad. El sentido de la identidad del sí, una vez más, sigue ligado necesariamente con la reflexividad; en la reflexividad misma se encuentra la posibilidad de alternar entre un pensar calculante y un pensar meditativo. De la calidad de la reflexividad depende la posibilidad de cambiar la pregunta del *¿para qué?* por la del *¿por qué?* en la búsqueda por el sentido personal y del vínculo con *los otros*; ahí radica la posibilidad de encontrar un sentido personal en tanto los otros como sentido moral. Es en la reflexividad donde se encuentra el potencial para que el pensar calculante no se convierta en la única forma de pensar.

Conclusiones

Con todo y que a partir de cada capítulo es posible extraer conclusiones específicas, a continuación se ofrece una síntesis que condensa, conforme se plantearon en la introducción, los objetivos del trabajo que ahora termina,

- 1- En el primer capítulo se identifica, con Foucault y Habermas, a la reflexividad en el corazón mismo del proyecto ilustrado, el primero en Kant y el segundo en Hegel. Al considerarla una de las principales características de la modernidad, la reflexividad va presentándose recurrentemente a lo largo de la modernidad, evidenciada claramente en la crítica constante – que presupone una observación de segundo orden sobre sí misma- sobre sus propios productos y fundamentos; de lo cual la llamada Posmodernidad, en sí, constituye un ejemplo notable de reflexividad moderna.

El agente no queda exento de la radicalización de la reflexividad y, al recaer sobre su yo, se cuestiona constantemente para construir, a partir de una mirada distinta sobre sí, autorreferencialmente, su identidad como Hombre moderno.

Las reacciones generadas a partir de las aporías denunciadas por Adorno y Horkheimer abrieron el debate sobre una manera distinta de pensar que no condujera ni a la creación de nuevos mitos ni a una autodestrucción. Las pocas propuestas retomadas coincidían en la importancia de superar el paradigma del subjetivismo, ya sea mediante un intersubjetivismo (Habermas), una diferenciación funcional que permitiera optar por nuevas distinciones para observar de otra manera (Luhmann) o una reflexividad dentro de una dualidad de estructura que rompiera con el dualismo estructura/agente (Giddens).

Finalmente, el *excursus* sobre la dualidad de estructura muestra la complejidad y relevancia del concepto de reflexividad en aspectos que van desde los más cotidianos como las rutinas de los agentes, hasta las dinámicas generales con que se mueve la modernidad. La reflexividad consistiría en el vínculo que permite la continuidad y estructuración entre las instituciones de la modernidad y el yo del agente; elementos que mantienen y conforman la identidad del individuo.

- 2- En el segundo capítulo se mostraron los conceptos básicos con los que Giddens, Bauman y Beck entienden la modernidad tardía y con los que intentan caracterizarla. Giddens parte de una modernidad postradicional donde la separación de tiempo y espacio desancla a los individuos de su lugar de origen. La modernidad, al ser autorreferencial por abandonar los referentes de seguridad aportados por la religión medieval, se ve obligada a entenderse autorreferencialmente en tanto cuestiona sus propios fundamentos. En el agente desanclado, el proceso reflexivo implica que su identidad ya no es algo dado, sino que debe ser construida como individuo, centrada en el Yo y sin poder alcanzar nunca a ser algo nítidamente definido. Bauman, por su parte, desenmascara a la modernidad como ambivalente a pesar de sus intentos de encontrar un orden claro y distinto. El desmoronamiento de esta pretenciosa ilusión llevó a que la modernidad dejara de ser pensada como sólida, ahora aceptándose como líquida y veloz. El desanclaje de Giddens encuentra su eco en la inevitable *privatización de la extrañeidad*, cuya consecuencia resulta ser la fragmentación identitaria de los agentes y la consiguiente angustia y compulsión consumista. En cambio, Beck observa cómo se modifican las instituciones de la modernidad simple o industrial para dar paso a una reflexiva que se constituye como sociedad de riesgo e integrada por individuos que intentan modelar una vida propia.

Las imágenes resultantes son diferentes en la medida en que son proyectos intelectuales distintos, con objetivos múltiples, pero que finalmente configuran, complementariamente, una postura muy cercana que ayuda a delinear una posición que aquí se llamó de Modernidad Reflexiva. Sin embargo, las pequeñas diferencias ante la reflexividad conducen a conclusiones divergentes que obligan a primero adoptar la figura de modernidad reflexiva como un todo coherente para en seguida descartarlo en favor de la precisión.

Los desacuerdos se acotaron a los tres puntos relacionados estrechamente con la construcción identitaria: (1) las consecuencias de la reflexividad radicalizada tanto para la modernidad como para los agentes, prefiriendo la posición de Giddens en tanto que la reflexividad altera al observador y en ese sentido constriñe a la vez que habilita para cambiar y, en este caso, también para construir una identidad; (2) la posibilidad de reanclaje de los actores y la manera en que se lograría, argumentando que en los tres casos se trata de un reanclaje, aunque para Bauman y Beck conlleva una enorme angustia mientras que Giddens *también* rescata la confianza que pueden construir: identidad tanto frágil por su constante cuestionamiento y exposición como robusta por asentarse en una seguridad ontológica difícil de romper; y (3) si las rutinas de la modernidad temprana que organizaron la vida de los agentes se han destruido, donde se rechaza esta afirmación de Beck y Bauman para continuar con Giddens en cuanto a que las rutinas - pensadas como consciencia práctica y discursiva enlazadas con la reflexividad- constituyen un elemento esencial para estructurar la identidad como una continuidad reflexiva.

- 3- En el tercer capítulo se explica en qué sentido el cálculo de riesgo es un tipo de racionalidad eminentemente moderna y del cual los agentes no pueden escapar a pesar de sus inevitables limitantes en tanto observación de primer orden. Este tipo de racionalidad orientada hacia el

futuro configura el presente de tal manera que obliga a actuar en base a una variable proyectada que no necesariamente se haga realidad y en muchas ocasiones se desea evitar. Los parámetros con los que se juzgaría la realidad dependerían de la *definición* de la realidad, por lo que se presentaron las diferentes formas de distinguir el riesgo y, por lo mismo, lo que dejan fuera y no pueden observar.

Se optó por la distinción de Giddens entre riesgo y confianza como una propuesta alternativa a las de Beck y Luhmann, pero también como argumento para rechazar la afirmación de la desaparición de la confianza o del aumento de una inseguridad ontológica. En lugar de ello, se resaltó la importancia crucial de una confianza básica para consolidar la seguridad ontológica y se propone la confianza como un amortiguador de la ansiedad cuando hay ignorancia en un intento por reducir la complejidad del entorno creado. Por otra parte, cuando la reflexividad mina la fiabilidad en cualquier sistema abstracto, ésta no se esfuma, como piensa Beck, sino que se desplaza a otros sistemas y a otros saberes en los que se comenzará a fiar.

Estas condiciones explican la necesidad sugerida por Giddens de un continuo pacto con la modernidad entre seguridad ontológica y ansiedad existencial como condición de posibilidad para que el agente pueda construir una identidad.

4- En el último capítulo, utilizando los conceptos anteriormente definidos, se demostró la hipótesis planteada en la introducción en cuanto a que la construcción de una identidad necesariamente implica reflexividad en tanto una observación de segundo orden de sí mismo; sólo mediante la reflexividad moderna la identidad puede formularse y así convertirse en una tarea constante para el individuo. Se trata de la reflexividad moderna entendida como una observación de segundo grado de sí mismo la que le permite al agente contar su propia historia

y, de acuerdo a esta nueva mirada, cambiar: el agente que se observa actuar como condición de posibilidad para relatar y seguir contando la autobiografía.

Utilizando el falso problema planteado por Bauman sobre si la identidad es tan sólo un puñado de fragmentos a los que el agente no consigue dar coherencia e incluso le imposibilitan el sentido de mismidad, se explica, con Giddens y Ricoeur, que justamente a partir de fragmentos el agente consigue integrar una identidad coherente pero no necesariamente estable o definida. La manera en la que el agente mantiene una unidad narrativa de la historia de su propia vida es mediante una dialéctica de concordancia discordante sustentada en la reflexividad y la fiabilidad. Y finalmente, este tipo de identidad reflexiva se integra en la dualidad de estructura explicada por Giddens mediante la noción de *coautoría*, según la cual el agente sólo puede armar su identidad en tanto los otros: una identidad del sí mismo, pero narrada colectivamente.

El reanclaje del agente, bajo las condiciones descritas, se convierte en una trayectoria autorreferencial que se concibe bajo la forma de un proyecto de vida personal ante un futuro abierto que obliga al yo a decidirlo todo sin referentes de sentido externos a su biografía. Así, el peligro endémico al reanclaje moderno es la pérdida de un sentido de vida personal y la confusión moral; reto que solamente puede abordarse desde la reflexividad, apostando por un pensar reflexivo que ayude a multiplicar el sentido del mundo, los otros y de sí mismo.

Bibliografía

- Alberti, R. (1999) *Marinero en tierra*. Barcelona, Losada.
- Araujo, J. (2003) *El concepto fiabilidad en Anthony Giddens*. México, Universidad Autónoma Metropolitana y Plaza y Valdés Editores.
- Augé, M. (2005) *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Buenos Aires, Gedisa.
- Bauman, Z. (2000) *Modernidad Líquida*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2001) *En Busca de la Política*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005a) *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona, Anthropos.
- Bauman, Z. (2005b) *Identidad*. Buenos Aires, Losada.
- Bauman, Z. (2006) *Miedo Líquido*. Barcelona, Paidós.
- Baudrillard, J. (1996) *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama.
- Bartra, R. (2005) *La jaula de la melancolía*. Debolsillo, México.
- Beck, U.; Giddens, A.; y Lash, S., (1997) *Modernización Reflexiva. Política, Tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Alianza.
- Beck, U., (1998) *La sociedad del riesgo*. Barcelona, Paidós.
- Beck, U. (1999) *Hijos de la libertad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2008) *La Sociedad del Riesgo Mundial*. Barcelona, Paidós.
- Beck, U. y Gershwin- Beck, E., (2003) *La Individualización*. Barcelona, Paidós.
- Béjar, H. (2007) *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*. Barcelona, Herder.
- Bourdieu, P. (1991) *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (ed.) (1999) *La miseria del mundo*. Madrid, Akal.
- Bourdieu, P. (2003) *La Distinción*. Madrid, Taurus.

- Casullo, N., compilador, (2004) *El Debate Modernidad- Posmodernidad*. Buenos Aires, Retórica Ediciones.
- Castells, M. (2007) *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. El poder de la identidad. Volúmen II*. Siglo veintiuno editores, México.
- Corsi, G., Esposito, E. y Baraldi, C. (2006) *GLU. Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México, Universidad Iberoamericana.
- Derrida, J. (2005) *Canallas*. Madrid, Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1998) *Políticas de la amistad*. Editorial Trotta, Madrid.
- Dubar, C. (2002) *La crisis de las identidades*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Durkheim, E., (2002) *La división del trabajo social*. México, Colofón.
- Descartes, R. (2005) *Discurso del Método*. Madrid, Mestas Ediciones.
- Elias, N (2000) *La sociedad de los individuos*. Barcelona, Península.
- Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós/I.C.E – U.A.B.
- Foucault, M. (2002) *La hermenéutica del sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003) *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos.
- Foucault, M. (2006) *Historia de la Locura en la Época Clásica I*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Foster, H. (ed.), (2002) *La Posmodernidad*. Barcelona, Kairós.
- Freud, S. (1999) *Psicología de las masas y análisis del yo*. Tomo XVIII. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- García Canclini, N. (2007) *Imaginario urbanos*. Eudeba, Buenos Aires.
- Giddens, A (1990) *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid, Alianza.
- Giddens, A (1995) *Modernidad e Identidad del Yo. El Yo y la Sociedad en la Época Contemporánea*. Barcelona, Península/Ideas.

- Giddens, A. (1997b) *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona, Paidós.
- Giddens, A. (2001) *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Giddens, A. (2004) *La transformación de la intimidad*. Madrid, Catedra.
- Giddens, A. (2006) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Giddens, A. y Turner, J. (1988) *Social theory today*. California, Stanford University Press.
- Habermas, J., (1981) *Teoría de la Acción Comunicativa I*. Buenos Aires, Taurus.
- Habermas, J. (1990) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, The MIT Press.
- Harvey, D. (2004) *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Heidegger, M. (1994) *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal. [Sitio en Internet recuperado el 28 de julio de 2008]
<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/serenidad.htm>
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (2006) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Editorial Trotta.
- Husserl, E. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Innerarity, D., (1990) *Dialéctica de la modernidad*. Madrid, Ediciones RIALP.
- Jiménez, I. (ed.), (2005) *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*. México, Plaza y Valdés Editores.
- Joas, H. (2005) *Guerra y modernidad*. Barcelona, Paidós.
- Kant, I. (1961) *Obras selectas*. El Ateneo, Buenos Aires.
- Koolhaas, R. (2007) *Espacio Basura*. Barcelona, GG Mínima.
- Kramnick, I. (ed.), (1995) *The portable enlightenment reader*. Nueva York, Penguin Books.

- Lacan, J. (1997) *Seminario tres. Las Psicosis*. Buenos Aires, Paidós
- Lyon, D. (1999) *Posmodernidad*. Madrid, Alianza.
- Lyotard, J.F. (2006) *La condición Posmoderna*. Madrid, Catedra.
- Luhmann, N (1996) *Confianza*. México, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N (1997) *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Buenos Aires, Paidós.
- Luhmann, N (2006) *Sociología del riesgo*. México, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N (2007) *Introducción a la Teoría de Sistemas*. México, Universidad Iberoamericana.
- Mead, G. (1973) *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Paidós, Barcelona.
- Popper, K., Adorno, T., Dahrendorf, R., y Habermas, J. (2008) *La lógica de las ciencias sociales*. México, Colofón.
- Ritzer, G. (2005) *Teoría sociológica clásica*. México, McGraw Hill.
- Ricoeur, P. (2006) *Sí mismo como otro*. México, Siglo veintiuno editores.
- Scott, J. y Marshall, G. (2005) *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford University Press, Nueva York.
- Sennett, R. (2006) *La corrosión del carácter*. Barcelona, Anagrama.
- Sen, A. (2007) *Identidad y violencia*. Madrid, Katz Editores.
- Simmel (2003) *La ley individual y otros escritos*. Paidós, Barcelona.
- Taylor, C. (2006) *Fuentes del Yo*. Barcelona, Paidós.
- Touraine, A. y Khosrokhavar, F. (2002) *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*. Barcelona, Paidós.
- Weber, M. (2005) *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

Zizek, S (2006) *Mirando al sesgo*. Buenos Aires, Paidós.

Zizek, S. (2008) *En defensa de la intolerancia*. Madrid, Sequitur