

La modernidad radicalizada. Una lectura de Giddens desde el Sur (que también existe)

Anthony Giddens, “La vida en una sociedad post-industrial”, *Revista de Occidente*, núm. 150, noviembre de 1993, pp. 61-90.

Anthony Giddens, *The consequences of modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990, 184 pp.

Anthony Giddens, *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991, 256 pp.

SI EXISTE UN ACUERDO respecto a los rasgos centrales de la modernidad, éste reposa sobre el carácter efímero y contingente que tienen las cosas y las relaciones sociales en ese estado del desarrollo social, que bien puede resumirse en aquella frase que los padres barbudos del comunismo “científico” asentaron en su famoso manifiesto: todo lo sólido se desvanece en el aire.¹ Hoy, más de cien años después de esa declaración experimentamos, más que nunca, el carácter efímero de la existencia de las cosas y las relaciones. Aunque el viejo topo se encuentre algo adormilado, el problema del cambio social, de la sociedad en continuo —aunque no lineal— movimiento, se encuentra incrustado con tal fuerza en la discusión intelectual que protagonizan los sociólogos, que se puede decir que constituye el punto central de esta disciplina.

Sin embargo, las explicaciones relativamente “simplistas” que, al amparo o en contra de la *pax* americana, se elaboraron en la postguerra, son insuficientes para dar cuenta de la forma que asume ese movimiento. Las teorías lineales, continuas y evolucionistas del cambio social, que fundaban su planteamiento normativo en la promesa de la supuestamente deseada universalización del *american way of life*, por vía de la *westernización* de todas las sociedades tradicionales, se encuentran hoy totalmente desprestigiadas en el campo científico, aunque mantienen vigencia ideológica, como puede corroborarse, por ejemplo, cuando se leen las declaraciones de los tecnócratas de todo el mundo.

Pero no sólo eso, desde los años sesenta estas teorías han sido rechazadas también en el ámbito de la vida cotidiana, por diferentes razones, tanto en las mismas sociedades occidentales, cuanto en grandes sectores de las sociedades “tradicionales”. Pero, y esto es fundamental, con muy pocas excepciones —tal vez la más evidente es el fundamentalismo islámico— la búsqueda de modernidad

¹ Para ser más precisos, la palabra “modernidad” fue creada por Baudelaire para indicar precisamente el carácter transitorio, fugitivo y contingente que asumía la vida en la segunda mitad del siglo XIX. De donde resulta que decir que lo que caracteriza a la modernidad es el movimiento/cambio es una tautología, aunque no deja de ser útil. Véase Baudelaire, “The Painter of Modern Life”, en *The Painter of Modern Life and Other Essays*, Londres, 1964.

(previa modernización), se está convirtiendo en una idea central del quehacer político en el Tercer (y desde hace poco también en el Segundo) Mundo, sustituyendo a la más elemental de “progreso”. Entre tanto, en los países del Primer Mundo la modernidad es cuestionada y se discute la probable inmersión en una nueva etapa que al no poderse definir por sí misma, se ha llamado postmoderna.

La pregunta que ronda la cabeza de los intelectuales críticos de nuestro “mundo” es cómo modernizarse sin occidentalizarse; en palabras de Fernando Calderón, anterior director de CLACSO, el problema que tenemos enfrente es “cómo ser modernos sin dejar de ser bolivianos” (léase latinoamericanos). La amplia y rica discusión sobre “la modernidad deseada”, desarrollada sobre todo desde la mitad de la “década perdida” en Latinoamérica, busca responder al reto de plantear nuestra inserción en una cultura que hoy tiene un carácter prácticamente universal —o, mejor, globalizante— sin sacrificar nuestra identidad cultural.² Ahora bien, una de las características de la discusión latinoamericana es su desprovincianización y diálogo crítico —aunque su copia acrílica todavía es una práctica frecuente— con las teorías producidas en el mundo desarrollado. Esta reseña se plantea en esa perspectiva: presentaremos y discutiremos la obra de uno de los sociólogos más destacados del ámbito anglosajón, Anthony Giddens, tomando como eje ordenador sus planteamientos sobre la relación entre modernidad, globalización e identidad.³

GLOBALIZACIÓN

En la medida en que la globalización es para Giddens uno de los rasgos centrales que asume la modernidad, parece conveniente comenzar nuestra presentación con su teoría de la modernidad. Este sociólogo, como lo hizo antes Habermas, considera que las sociedades desarrolladas actuales no están inmersas en una etapa postmoderna. A diferencia del sociólogo y filósofo alemán, no cree que éstas estén atravesando por una etapa de crisis de la modernidad (la modernidad como promesa incumplida), sino por una radicalización de la misma.⁴ Sin embargo, al igual que los teóricos críticos —incluido el propio

² A la publicación, por CLACSO, de *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada post-moderna. Primer viaje latinoamericano*, en 1988, siguieron una serie de trabajos desarrollados por autores latinoamericanos, que han sido recogidos tanto en las propias publicaciones periódicas de esa institución, como en otras revistas/editoriales, particularmente *Nueva Sociedad*.

³ Giddens desarrolla sus planteamientos al respecto básicamente en *The consequences of modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990 y *Modernity and self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991. En lo que sigue nos basamos principalmente en el segundo libro, en el que desarrolla un planteamiento más sistemático. Nos apoyamos también en su artículo “La vida en una sociedad post-tradicional”, *Revista de Occidente*, núm. 150, noviembre de 1993.

⁴ Giddens es uno de los pocos autores que realiza una crítica importante del planteamiento sociológico de Habermas desde una perspectiva fenomenológica. Esta crítica se encuentra en Anthony Giddens, 1984, *The constitution of society*, University of California Press, Berkeley, 402 pp. y tiene un desarrollo mayor en “¿Razón sin revolución? La *Theorie des Kommunikativen Handelns* de Habermas”, en Richard J. Bernstein (comp.), 1991, *Habermas y la modernidad*, Ed. Cátedra, Madrid, 346 pp. En estos

Habermas—, considera vigente la paradoja de la modernidad: ésta, en su desarrollo, produce importantes patologías sociales pero, al mismo tiempo, sienta las bases para superarlas. Veamos cuáles son, según Giddens, estas patologías, y cuáles son los caminos a seguir para superarlas.

LA MODERNIDAD Y SUS FUENTES DE DINAMISMO

El autor usa el término modernidad para designar a las instituciones y formas de comportamiento de carácter histórico: la modernidad, dice, es un proceso único que se inicia en la Europa postfeudal y que en el siglo XX tiene un impacto mundial. Los rasgos básicos de esta forma histórica son cuatro: el industrialismo, el capitalismo, las instituciones de vigilancia y la aparición de la “guerra total”. La institución más representativa de la modernidad es el Estado-nación, que marca una discontinuidad fundamental con las instituciones propias de los órdenes tradicionales, pues tiene un carácter institucionalmente reflexivo/organizacional.

Ahora bien, aunque la modernidad debe entenderse en un plano institucional, produce transformaciones a dos niveles: uno “extensional” o espacial, y otro “intensivo”, esto es, en la vida cotidiana y, en consecuencia, sobre la identidad del yo. La modernidad se caracteriza, entonces, por producir, mediante transformaciones “extensionales” —institucionales— nuevos mecanismos de identificación del yo, los que, a su vez, actúan produciendo nuevas transformaciones institucionales, en un ciclo infinito.

La vida social en la etapa de la modernidad tiene tres fuentes de dinamismo: a) la reorganización del tiempo y el espacio; b) la generación de procesos de desprendimiento o deslocalización y, c) la reflexividad como mecanismo básico de organización institucional y de constitución del yo.

La reorganización del tiempo y del espacio consiste en la separación que se da entre ambos por medio de su “vaciamiento” o deslocalización y la aparición del espacio y el tiempo estandarizados. La existencia del tiempo y el espacio estandarizados y separados —aunque no alienados—, que se objetiva en la existencia de los calendarios, relojes y mapas de uso común en todo el planeta, permiten la organización de las interacciones sociales, más allá de los límites de los espacios locales: la mediación de un lugar específico deja de ser una condición para la interacción social, por lo que hace su aparición el “otro ausente generalizado”. La historicidad social que resulta del vaciamiento del tiempo y del espacio se vuelve, indica el autor, global en la forma con la creación de un “pasado” estandarizado y un “futuro” universalmente aplicable: una fecha como el “año 2000”,

trabajos, Giddens incluye a Habermas en su crítica al funcionalismo revitalizado, planteada de manera brillante en *New Rules of Sociological Method, a Positive Critique* (1976), dirigida a los autores anglosajones bajo nuevas fórmulas: articular la teoría estructural-funcionalista con el marxismo (Dahrendorf, Rex, Lockwood, etc.).

ejemplifica, se convierte en una marca reconocible para el conjunto de la humanidad.⁵

El vaciamiento del tiempo y el espacio es un requisito para la operación de la segunda fuente de dinamismo de la modernidad: los mecanismos de desprendimiento. Éstos actúan de tal forma que permiten la “deslocalización” de las instituciones y las prácticas sociales, es decir, erosionan su carácter local para inscribirlas en espacios de interacción mayores. Los mecanismos de desprendimiento son sistemas abstractos de dos tipos: por un lado, se encuentran los “medios simbólicos” (*symbolic tokens*) y, por otro, los “sistemas expertos” (*expert systems*). Los primeros son medios de intercambio con valor estandarizado (p.e. el dinero), que permiten la generalización de los intercambios en espacios de mayor alcance que los locales. Los sistemas expertos, por su parte, operan con base en la confianza (*trust*) que en ellos depositan sus usuarios y aíslan el tiempo y el espacio por medio de la propagación de conocimientos técnicos válidos más allá de los espacios locales.⁶

La influencia de los sistemas expertos no está confinada a áreas de experimentación tecnológica, sino que se extiende al conjunto de las relaciones sociales y a la intimidad del yo. Más aún, son los sistemas expertos los que hacen posible el desarrollo del carácter reflexivo de las instituciones y las identidades modernas. Esto nos conduce a la tercera fuente de dinamismo de la modernidad: la reflexividad.

La modernidad tardía es, dice Giddens, esencialmente un orden postradicional, ya que la transformación del tiempo y el espacio y la acción de los mecanismos de desprendimiento alejan a la vida social de los acervos de preceptos y prácticas establecidos.⁷ La sociedad moderna tiene un carácter fundamentalmente reflexivo, basado en la sensibilidad y constante revisión de las prácticas sociales, ante la nueva información o conocimiento que son generados por los sistemas expertos. La reflexividad de la vida moderna opera incluso en los niveles

⁵ “Un mundo que tiene un sistema universal de calendario, y zonas de tiempo globalmente estandarizadas, como nosotros hoy, es social y experiencialmente diferente de todas las eras premodernas. El mapa global, en el que no hay privilegio de un lugar específico (una proyección universal), es el símbolo correlato al reloj en el “vaciamiento” del espacio. Es no sólo un modo de retratar lo “que siempre ha estado allá” —la geografía de la Tierra— sino que es constitutivo de muchas transformaciones básicas en las relaciones sociales.”

⁶ “La confianza (*trust*) presume un salto al compromiso, una calidad de ‘fe’ que es irreductible. Está específicamente relacionada a la ausencia en el tiempo y el espacio, tanto como a la ignorancia”.

⁷ La aparente tautología que implica la afirmación de que la alta modernidad es un orden postradicional es aclarada por Giddens en su artículo “La vida...”, *op. cit.* La tradición, indica, es una forma de control del tiempo que se caracteriza por la orientación hacia el pasado para que influya en el presente y el futuro, por medio de la repetición (ritual) y la constante reconstrucción del pasado en la memoria colectiva. Ahora bien, la modernidad tardía es un orden postradicional, en la medida en que la organización del presente no reposa en la reconstrucción del pasado, sino en su abandono. Este abandono no se encontraba todavía consumado en la etapa de modernidad temprana. El tema de la “invención de la tradición” y su papel en las sociedades modernas, en especial en el proceso de construcción de las identidades nacionales, ha sido desarrollado de manera brillante por Benedict Anderson, en su libro *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1993.

más íntimos de la existencia de cada individuo y está ampliamente institucionalizada; los “manuales del buen vivir” son un ejemplo cotidiano de ello.

GLOBALIZACIÓN Y PATOLOGÍAS EN LA MODERNIDAD

Una característica fundamental de la filosofía y las ciencias sociales es el descubrimiento de que el conocimiento moderno, basado en la reflexividad crónica, es incapaz de cumplir una de las promesas fundamentales que el iluminismo hiciera a la humanidad hace un par de siglos: el logro de una vida racional y libre, totalmente carente de incertidumbres. Este “hallazgo” es central para el desarrollo de las patologías de la modernidad: Weber había alertado sobre las secuelas de desencanto y desmagificación del mundo que resultan del carácter erosivo del desarrollo de la razón moderna; los teóricos de Frankfurt —que retoman a Weber— añaden su propio diagnóstico: la dialéctica del iluminismo consistía en el desarrollo de la opresión mediante el desarrollo de la razón, pues ésta se restringía al desarrollo de la razón instrumental en perjuicio de la racionalidad sustantiva. Autores más recientes superan este diagnóstico y, contra el pesimismo anterior, plantean algunas posibilidades de salida: Habermas, por ejemplo, considera que el desarrollo de la razón deliberada o instrumental es equivalente a la colonización del mundo de la vida (*lebenswelt*) por la dinámica sistémica; empero, el “descubrimiento” de la racionalidad comunicativa abre la posibilidad de lograr, mediante la recuperación de una comunicación no distorsionada, las promesas aún incumplidas de la modernidad.

Giddens, que está de acuerdo en que la promesa del iluminismo está lejos de cumplirse, desarrolla su propio diagnóstico de las paradojas de la modernidad, explorando la relación entre los polos dialécticos de lo local y lo global en condiciones de modernidad: la globalización y las transformaciones en la identidad del yo. En lo que es una superación fundamental de los planteamientos de Weber y la teoría crítica, indica que la reflexividad propia de las ciencias y la vida moderna no sólo produce la pérdida de certezas metafísicas, sino que genera también una pérdida de certeza respecto a cuestiones propiamente técnicas.⁸

La constante generación de conocimientos nuevos producida por la reflexividad moderna provoca, sobre todo en su etapa tardía o “alta”, una sobrecarga de opciones de futuro: los sistemas expertos alimentan la ambición y la capacidad de colonizar el futuro pero, al mismo tiempo, son incapaces de proveer información suficientemente confiable que permita tomar decisiones que no impliquen ries-

⁸ Este planteamiento introduce una ruptura fundamental no sólo con los diagnósticos de Weber y los teóricos críticos, sino también con los que desarrollaron algunos sociólogos de la cultura de orientación conservadora, como D. Bell y P. Berger. Muestra el alcance limitado de la “terapia” propuesta por éstos (la vuelta a la religión) así como la limitación de la teoría habermasiana de la comunicación distorsionada. De igual manera, cuestiona a las teorías neomarxistas de la crisis de la personalidad (véase, al respecto, de J. O’Connor, el capítulo “La crisis de la personalidad”, en su excelente *El significado de la crisis, una introducción teórica*, Madrid, Ed. Revolución, 1989).

gos, esto es, consecuencias no previstas de alcances destructivos. La tesis básica de este planteamiento, que acerca a Giddens a otros sociólogos de la modernidad tardía como Ulrich Beck y Niklas Luhmann, es la siguiente: la sociedad actual es una sociedad del riesgo, pues la capacidad de actuar sobre el futuro, al ser confrontada con una capacidad limitada de prever las consecuencias no deseadas de esa actuación, hace que vivamos en un mundo susceptible de precipitarse en una catástrofe debido a una toma de decisiones equivocada.

En la sociedad actual, debido al carácter extensivo de la modernidad y al potencial destructivo alcanzado, ese riesgo tiene consecuencias globales, tal como lo muestra el peligro nuclear o la crisis del medio ambiente,⁹ riesgos ante los cuales no existen “compañías aseguradoras” ni es fácil identificar responsables. La incertidumbre respecto al futuro tiene hoy, por tanto, dos rasgos: es global en su alcance y tiene sus causas en decisiones humanas (el contraejemplo son las epidemias o catástrofes naturales de la antigüedad, que tenían impactos locales).¹⁰ Giddens considera que una de las consecuencias centrales de la globalización del riesgo, es que sienta las bases para la construcción de una sociedad global y el surgimiento de la ciudadanía universal, pues la humanidad se enfrenta, como un todo, a los riesgos globales, sin existir “el otro”.¹¹

El interés fenomenológico de Giddens (inspirado en Heidegger y en Freud) le lleva a preguntarse sobre las consecuencias que tiene la institucionalización del riesgo sobre las identidades individuales. Su tesis básica, desarrollada a partir de su teoría sociológica de la estructuración, es que la incertidumbre derivada del riesgo provoca una creciente pérdida de “seguridad ontológica” en los indivi-

⁹ La posibilidad de una catástrofe por bloqueo/sobrecarga de la comunicación, ha sido desarrollada por Vacca. Una discusión sobre el tema se encuentra en *La nueva Edad media*, que contiene ensayos de Umberto Eco y otros autores italianos (México, Alianza de Bolsillo, 1990). Sobre las posibilidades de catástrofes en sistemas complejos (incluidos los sociales), se pueden consultar las obras de Prigogine. Puede verse también Balandier, *Elogio del movimiento*, México, Gedisa, 1992.

¹⁰ Noya (“Riesgo o sociedad, ¿es ésa toda la cuestión?”, *Revista de Occidente*, núm. 150, noviembre de 1993) identifica, dentro de los desarrollos de la sociología del riesgo, cuatro tendencias: las que ubican el problema del riesgo a un nivel institucional (U. Beck); las que lo tratan a nivel semiótico (M. Miranda y C. Lipovetsky), sistémico (N. Luhmann) y fenomenológico (A. Giddens). Véase, al respecto, U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Reflexive Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1993 y N. Luhmann, *Sociología del riesgo*, México, UIA, 1992. En este libro, cuya rápida traducción al español es notable, Luhmann plantea sus diferencias con Giddens en lo que se refiere a la necesidad de diferenciar entre peligro y riesgo.

¹¹ Las consecuencias políticas del riesgo global han sido desarrolladas también por Beck (véanse las obras citadas y el núm. 150 de la *Revista de Occidente*, nov. de 1993), así como por Morin y Kern (*Tierra patria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994). Estos autores están de acuerdo en que el riesgo global erosiona el Estado-nación, puesto que no sólo implica su pérdida de soberanía, sino que afecta —debido a la incapacidad de los Estados de prevenir los riesgos— una de sus fuentes de legitimidad fundamentales (ofrecer seguridad a sus ciudadanos). Coinciden, asimismo, en la necesidad de promover un papel cada vez más activo e influyente de los organismos supraestatales ya existentes (tales como la ONU; su papel en el caso del medio ambiente es cada vez mayor, véanse los núms. 91, 121 y 130 de la *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, de la UNESCO); en la creación de nuevas instancias reguladoras de alcance supraestatal, y en el desarrollo de una ciudadanía y una opinión pública mundiales.

duos.¹² Éstos, al ver amenazadas sus certezas cotidianas, son presa de la angustia, lo que tiene serias consecuencias tanto sobre su propia identidad, como sobre el funcionamiento de la sociedad.

Al impacto sobre la identidad individual que tienen los ambientes de riesgo (*risk environments*), se suma el producido por los cambios en los mecanismos de confianza (*trust*), debido a la sobrecarga de información y conocimientos nuevos provistos por los sistemas expertos, que penetran incluso en la vida íntima de las personas. Por causa de sus limitaciones para abarcar todo el conocimiento existente, los individuos deben *confiar* (*trust*) en los sistemas expertos; el nivel de confianza requerido implica una calidad de “fe” irreductible. Ahora bien, cuando fallan los sistemas expertos se provoca la ruptura de esa confianza, lo que tiene importantes consecuencias prácticas, puesto que afecta el “capullo protector” que otorga seguridad ontológica a los individuos.¹³

La pérdida de seguridad ontológica en los individuos tiene que ver con la colonización del futuro que se sustenta en el carácter autorreferencial de las instituciones modernas, y que privilegia, a su vez, el desarrollo de la reflexividad organizacional y de los sistemas expertos al margen de cualquier discusión de los problemas éticos y existenciales, fundamentales para el mantenimiento de esa seguridad. Los efectos sobre la vida cotidiana del carácter extensional de la modernidad, convierten en fugaces y raros los momentos de contacto directo con acontecimientos y situaciones relacionados con la propia experiencia del cuerpo, en varias “arenas”: la locura, la criminalidad, la enfermedad y la muerte, la sexualidad y la naturaleza externa. Este proceso fundamental es denominado por el autor “secuestro de la experiencia”.

LA TERAPIA

Sin embargo, indica Giddens, la modernidad no sólo produce la pérdida de la seguridad ontológica respecto del futuro, pues la institucionalización y desarrollo de la reflexividad crea, al mismo tiempo, las condiciones para el desarrollo de una “política de vida” (*life politics*). Esta política, que trasciende —pero tiene como requisito— a la “política de la emancipación”, pretende el desarrollo de una identidad individual propiamente alto-moderna, que se centre en la actualización del yo mediante el rescate reflexivo de la experiencia secuestrada por el

¹² Recordemos que, en el planteamiento de la teoría de la estructuración de Giddens, la base fundamental de la motivación de la acción es el mantenimiento de la “seguridad ontológica”. Al respecto, consultar: *New Rules of Sociological Method*, 1976 y *The Constitution of Society*, 1984; una crítica de la teoría de la motivación de Giddens se encuentra en J. Turner, “El teorizar analítico”, en *La teoría social hoy*, México, Alianza-Conaculta, 1991.

¹³ Así, en las culturas postradicionales, el carácter revisable de todo conocimiento tiene consecuencias tanto para los individuos como para la cultura en su conjunto: son liberadoras, por cuanto la obediencia a una sola fuente de autoridad resulta opresiva; pero también resultan una fuente de ansiedad, pues el individuo siente que el mundo se mueve bajo sus pies (1991: 77, 78).

proceso de colonización del futuro y el funcionamiento autorreferencial de las instituciones de la modernidad.

Ese proyecto reflexivo del yo debe ser capaz de proveer las bases de mecanismos de reorganización psíquica que van más allá de los tradicionales pasajes en la vida de los individuos: la reflexividad debe ser la base del carácter electivo (*choice*) de los estilos de vida de la modernidad, sobre los cuales se construye una narrativa capaz de otorgar coherencia a la identidad personal, incluso en un mundo de cambio permanente y acelerado y de institucionalización del principio de la duda radical.¹⁴ Sólo de esa manera se puede contrarrestar el efecto que sobre la identidad tiene el dinamismo de la sociedad global en la era de la modernidad tardía.¹⁵

* * *

En la medida en que la propuesta de Giddens se apoya en el desarrollo de la reflexividad podemos, por la dificultad de contener nuestra pulsión taxonómica, catalogarla como una original contribución al proyecto “neoiluminista”, sobre todo al de Habermas, de rescate y radicalización de la modernidad, a fin de que cumpla sus promesas liberadoras. Si sustituimos el término “reflexividad” por “razón”, podemos ver que para ambos pensadores (Giddens y Habermas), la modernidad produce una paradoja: el desarrollo de la razón (a nivel institucional, en las dos teorías) produce patologías sociales (la distorsión de la comunicación, en el caso de Habermas; la pérdida de seguridad ontológica, en Giddens); pero, al mismo tiempo, esas patologías pueden ser superadas mediante una reapropiación social de la razón (individual, en el caso de Giddens, dialógica en

¹⁴ Las posibilidades de elección de un estilo de vida se derivan de varias influencias: el carácter electivo de la modernidad (contra el prescriptivo de la tradición); la pluralización de los mundos de vida; el impacto existencial de la naturaleza de las creencias garantizadas bajo condiciones de modernidad; la prevalencia de la experiencia mediada —los planes de vida que colonizan el futuro de forma individual—, y la forma en que se organizan las relaciones con los otros —la transformación de la intimidad y el surgimiento de las relaciones puras. Este planteamiento ha recibido un mayor desarrollo en el último libro de Giddens, *The Transformation of Intimacy (Sexuality, Love & Erotism)*, Cambridge, Polity Press, 1992.

¹⁵ Según el autor, la construcción de la identidad se ha complejizado de manera notable, puesto que en la etapa postradicional ese proceso enfrenta no sólo los cambios de estatus propios de la vida individual (ciclo de vida), sino que debe adecuarse al dinamismo de la sociedad total, mediante un proceso reflexivo de conexión entre el cambio personal y social. Retomando los trabajos de V. Turner (1988, 1977), diríamos que para Giddens la construcción de la identidad no se ve afectada sólo por los momentos de liminalidad propios de los ritos de pasaje individuales, sino que también debe ser capaz de absorber la liminalidad en la vida social. Este último aspecto de la liminalidad obliga a la construcción reflexiva y electiva del yo, puesto que, como indicamos cuando nos referimos a las sociedades de riesgo, no existe una “receta” tomada del acervo de la tradición que indique la forma y el resultado postliminal (que sí existe en el caso de los pasajes individuales, que predominan en las sociedades tradicionales).

el de Habermas) que haría posible el rescate de la experiencia secuestrada —la dimensión ética y existencial— por la dinámica de las instituciones modernas.

Ahora bien, este ensayo comenzó planteando la necesidad de discutir de manera crítica los desarrollos de los teóricos del Primer Mundo, para enriquecer nuestras respuestas a la búsqueda de un “modelo” de modernidad deseada aquí, en Latinoamérica. ¿Cuál es el aporte de la teoría sociológica de la modernidad tardía de Giddens a ese propósito? El autor realiza sólo una consideración al respecto, que ocupa las dos páginas finales de *Modernity and self-identity*: pese a que su propuesta en favor de una *life politic* tiene como referente a los países que atraviesan por una etapa de *high-modernity*, en virtud del carácter global que la modernidad adquiere, él considera que las sociedades del Tercer Mundo podrían beneficiarse ampliamente con el desarrollo de la política de vida en el Primer Mundo. Para ello, anota, es fundamental relacionar la política de vida (que debe desarrollarse en las tierras donde campea la *high-modernity*) con la política de emancipación (que corresponde impulsar en estas tierras).¹⁶

Aunque ésa es la única referencia directa que hace Giddens respecto de las sociedades del Tercer Mundo, podemos extraer por nuestra propia cuenta algunas otras conclusiones. En primer lugar, es cierto que la existencia de riesgos destructivos es algo que concierne a todos los habitantes del planeta y, en esa medida, es un asunto que debe ser tomado en cuenta al momento de elaborar nuestro modelo de “modernidad deseada”.

Sin embargo, es evidente también que muchos de esos riesgos, sobre todo el de la destrucción del planeta por las explosiones nucleares son, al menos por ahora, producidos por decisiones que se toman fuera del espacio de los Estados-nación del Tercer Mundo. Esto quiere decir, dadas las estructuras mundiales de poder, que aunque somos probables víctimas de decisiones mal tomadas, nuestras posibilidades de influir en esas decisiones se encuentran muy limitadas. Probablemente, entre las pocas opciones que nos quedan para revertir —al menos en parte— esa desigual capacidad de decisión, está seguir la propuesta planteada sobre todo por Morin: promover la formación de una opinión pública mundial, así como exigir la democratización de las instituciones internacionales como la ONU y otras de ese rango.

Por otra parte, nos enfrentamos al riesgo de la destrucción del medio ambiente. Éste es un asunto particularmente delicado para los latinoamericanos, por las consecuencias conservadoras que puede tener —y tiene— la toma de una postura equivocada y/o interesada, misma que se expresa en un falso dilema, originado en buena parte en los informes al Club de Roma, y se plantea en los siguientes términos: los países del Tercer Mundo no pueden pretender un desarrollo como el alcanzado por los países del Primer Mundo, ya que no existen suficien-

¹⁶ “Así, un proceso de emancipación en la parte pobre del mundo podría probablemente lograrse si se introdujera un cambio radical en el estilo de vida en los países desarrollados. La emancipación [de los países del tercer mundo] presupone una transformación basada en la política de vida [en el Primer Mundo]” (290). En una de las escasas referencias a Marx, Giddens considera que esta articulación podría beneficiarse de los planteamientos contenidos en *La cuestión judía*.

tes recursos naturales para lograrlo. Si bien esto es en gran parte cierto, de aquí no se colige que la única opción es el inmovilismo, es decir, mantenernos como estamos, para que los que viven en el Primer Mundo puedan también permanecer como están. La opción, por el contrario, está en promover una redistribución de los beneficios de la modernidad que, inevitablemente, debe implicar cambios en las formas de vida en ambos extremos sociales.

Uno de los puntos fundamentales para el fortalecimiento de nuestra posición es abordar el problema del riesgo de destrucción del medio ambiente, que se origina en la creciente ampliación de la brecha entre países pobres y ricos, causada por el carácter asimétrico de las relaciones económicas a nivel global: el enriquecimiento de unos se logra sobre todo con base en el empobrecimiento de otros. Pero, y esto es lo que debemos mostrar, este proceso tiene un doble impacto —que es cada vez mayor también— sobre el empobrecimiento de los ecosistemas: en lo que toca al efecto del enriquecimiento, éste se basa en la explotación indiscriminada de los recursos naturales y humanos; por otro lado, el empobrecimiento también deteriora el medio ambiente, porque los pobres no cuentan con los recursos suficientes para promover su mantenimiento y sacrifica a los ecosistemas en aras de su sobrevivencia inmediata.

En resumen: estamos de acuerdo en que la emancipación de las sociedades del Tercer Mundo requiere de manera fundamental un cambio en los estilos de vida en las sociedades del Primer Mundo. Sin embargo, el planteamiento de Giddens es, para nuestros intereses, insuficiente, en la medida en que no lleva la discusión a sus últimas consecuencias, de tal forma que sea posible identificar los estilos de vida del Primer Mundo que puedan contribuir a nuestra emancipación. Incluso una vez identificados, todavía quedaría pendiente la discusión sobre la posibilidad de promoverlos y lograrlos, impliquen o no una pérdida de privilegios (al menos inmediatos) para los habitantes de la *high-modernity*.

Por otra parte, la obra de Giddens, pese a su originalidad y riqueza, no da —ni pretende— respuestas a la interrogante sobre cómo debemos diseñar nuestro modelo de “modernidad deseada” frente al proceso de globalización. En este caso, como en muchos otros, debemos recuperar los originales planteamientos de pensadores latinoamericanos, entre los que destaca la búsqueda de un modelo de “desarrollo sustentable” que se está desarrollando en varias instituciones como la Fundación Bariloche y CEPAL.

Finalizaremos indicando, en términos de Gallopín, Gutman y Maletta, en qué consiste este modelo:

El concepto de desarrollo sostenido que adoptamos en este trabajo no postula la conservación de la naturaleza en su estado original como objetivo primario sino que implica, en cambio, un patrón de desarrollo que reduzca al mínimo (o revierta) la degradación o la destrucción de la base ecológica de la producción y la habitabilidad. El objetivo del desarrollo sostenido es la mejora a largo plazo de la calidad de vida humana, lo que entraña la gestión (e incluso la transformación) de la estructura y función de los ecosistemas con objeto de beneficiarse de los bienes y servicios obtenidos, al tiempo que se minimizan los conflictos inherentes a su ex-

plotación, maximizando el apoyo mutuo entre las acciones y las actividades necesarias y distribuyendo los costos y los beneficios ecológicos entre las poblaciones participantes(424).

Sergio Villena Fiengo
María del Carmen Araya Jiménez