

SECCION I

Introducción

En las siguientes páginas desarrollaré un análisis institucional de la modernidad poniendo el énfasis en las alusiones culturales y epistemológicas. Al hacer esto, discrepo substancialmente de la mayoría de las actuales discusiones, en las que el énfasis se pone en lo contrario. ¿Qué es la modernidad? Como primera aproximación, digamos que la noción de «modernidad» se refiere a los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales. Esto asocia la modernidad a un período de tiempo y a una inicial localización geográfica pero, por el momento, deja a resguardo en una caja negra sus características más importantes.

Hoy, a finales del siglo XX, muchos mantienen que nos encontramos frente al comienzo de una nueva era a la que han de responder las ciencias sociales, y que trasciende a la misma modernidad. Se ha sugerido una curiosa variedad de términos para referirse a esa transición, algunos de los cuales hacen directa referencia al surgimiento de un nuevo tipo de sistema social (como «la sociedad de la

información» o «la sociedad de consumo»); no obstante, la mayoría de esos términos sugieren más bien que el anterior estado de las cosas está llegando a su fin («postmodernidad», «postcapitalismo»; la sociedad postindustrial, y así sucesivamente). Algunos de los debates relacionados con estas cuestiones se concentran principalmente sobre las transformaciones institucionales, especialmente aquellos que plantean que nos movemos de un sistema fundamentado en la fabricación de bienes de consumo a otro cuya preocupación central descansa en la información. No obstante, es más corriente que esas controversias se centren primordialmente en cuestiones filosóficas y epistemológicas. Esa es la perspectiva característica de, por ejemplo, el autor que ha sido el principal responsable de la popularización de la noción de postmodernidad, Jean-François Lyotard¹. Según su planteamiento, la postmodernidad hace referencia tanto al desplazamiento del intento de fundamentar la epistemología, como al desplazamiento de la fe en el progreso humanamente concebido. La condición de postmodernidad se distingue por una especie de desvanecimiento de «la gran narrativa» —la «línea de relato» englobadora mediante la cual se nos coloca en la historia cual seres que poseen un pasado determinado y un futuro predecible. La visión postmoderna contempla una pluralidad de heterogéneas pretensiones al conocimiento, entre las cuales la ciencia no posee un lugar privilegiado.

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 social². Yo, sin embargo, me propongo tomar un camino diferente. Sostendré que la desorientación, que se expresa a sí misma en la opinión de que no es posible obtener un conocimiento sistemático de la organización social, 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. Para analizar cómo hemos llegado a esto, no basta con inventar términos como postmodernidad y el resto, sino

¹ Jean-François Lyotard, *The Post Modern Condition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985).

² Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1987).

que debemos posar una nueva mirada sobre la naturaleza de la propia modernidad, que, por ciertas razones muy concretas, ha sido hasta ahora precariamente comprendida por las ciencias sociales. En vez de estar entrando en un período de postmodernidad, nos estamos trasladando a uno en que las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca. Afirmaré que más allá de la modernidad, podemos percibir los contornos de un orden nuevo y diferente que es «postmoderno»; pero esto es muy distinto de lo que en este momento algunos han dado en llamar «postmodernidad».

La idea que aquí desarrollaré tiene su punto de origen en lo que ya en otro lugar he llamado una interpretación «discontinua» del desarrollo social moderno³. Con esto quiero decir que las instituciones sociales modernas son, en algunos aspectos, únicas —distintas en su forma a todos los tipos de orden tradicional. Como discutiré más adelante, captar la naturaleza de las discontinuidades aquí involucradas, es un preliminar necesario para analizar lo que verdaderamente es la modernidad, y también para diagnosticar cuáles son sus consecuencias para nosotros en la actualidad.

Mi planteamiento exige también una breve discusión crítica de algunas de las tendencias predominantes en sociología, al ser ésta la disciplina más comprometida en el estudio de la vida social moderna. Dada su orientación cultural y epistemológica, en la mayoría de los casos, los debates sobre modernidad y postmodernidad no han llegado a confrontar los defectos de las posiciones sociológicas establecidas. Pero, una interpretación cuya principal preocupación es el análisis institucional, como es mi caso, debe hacerlo.

Utilizando estas observaciones como trampolín, intentaré ofrecer en este estudio una nueva caracterización, tanto de la naturaleza del orden moderno como del postmoderno que podría surgir de aquí al final de esta era.

Las discontinuidades de la modernidad

La noción de que la historia de la humanidad está marcada por «ciertas» discontinuidades y carece de un desarrollo sin escollos, es

³ Anthony Giddens, *The Nation State and Violence* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1985).

por supuesto conocida y ha sido acentuada en la mayoría de las versiones marxistas. No obstante, la utilización del término que me propongo hacer aquí no tiene particular conexión con el materialismo histórico como tampoco va dirigida a la consideración de la historia como un todo. Indudablemente existen discontinuidades en varias etapas del desarrollo histórico, por citar un ejemplo, en los momentos de transición entre las sociedades tribales y la aparición de los estados agrícolas. Esto no me preocupa. Desearía, en cambio, acentuar esa particular discontinuidad o conjunto de discontinuidades, asociadas al período moderno.

Las formas de vida introducidas por la modernidad arrasaron de manera sin precedentes *todas* las modalidades tradicionales del orden social. Tanto en extensión como en intensidad, las transformaciones que ha acarreado la modernidad son más profundas que la mayoría de los tipos de cambio característicos de períodos anteriores. Extensivamente han servido para establecer formas de interconexión social que abarcan el globo terráqueo; intensivamente, han alterado algunas de las más íntimas y privadas características de nuestra cotidianidad.

Evidentemente existen continuidades entre lo tradicional y lo moderno, puesto que ninguna parte de cero, pero no debemos olvidar cuán engañoso puede ser contrastarlas burdamente. No obstante, los cambios acaecidos durante los últimos tres o cuatro siglos —un diminuto período en términos de tiempo histórico— han supuesto un impacto tan espectacular y de tal envergadura que hace que nuestro conocimiento sobre anteriores períodos de transición nos sea de limitada ayuda en el intento de interpretarlos significativamente.

Una de las causas por las que el carácter discontinuista de la modernidad no ha sido enteramente comprendido se debe a la antigua influencia del evolucionismo social. Incluso aquellas teorías que subrayan la importancia de las transiciones discontinuistas, como es el caso de la de Marx, presentan la historia de la humanidad dotada de una dirección de conjunto gobernada por principios de dinámica general. Las teorías evolucionistas representan «grandes relatos», aunque no necesariamente de inspiración teleológica. Según el evolucionismo, la «historia» puede ser narrada como una «línea de relato» que impone una representación ordenada sobre el embrollo de los acontecimientos humanos. La historia comienza con pequeñas y aisladas culturas de caza y recolección, marcha a través del desarrollo de comunidades de pastoreo y de cultivo y de ahí a la formación de

los estados agrícolas, para culminar en el surgimiento de las sociedades occidentales modernas.

Sustituir la narrativa evolucionista o deconstruir su línea de relato, no sólo ayuda a clarificar el cometido de analizar la modernidad sino que reconduce parte del debate sobre la llamada postmodernidad. La historia carece de la condición global que le ha sido atribuida por las concepciones evolucionistas —y el evolucionismo en una u otra versión ha tenido mucha más importancia en el pensamiento social del que han podido tener las filosofías teleológicas de la historia a las que Lyotard y otros toman como diana de sus ataques. La deconstrucción del evolucionismo social significa asumir que la historia no puede verse como unidad o reflejo de ciertos principios unificadores de organización y transformación. Esto no quiere decir que todo sea caos o que no se escriba un número infinito de «historias» idiosincrásicas. Por ejemplo, existen determinados casos de transición histórica cuyo carácter puede ser identificado y sobre los que es posible generalizar ⁴.

¿Cómo podríamos reconocer las discontinuidades que distinguen a las instituciones sociales modernas de los órdenes sociales tradicionales? Aquí entran en juego varias características. Una es el simple *ritmo de cambio* que la era de la modernidad pone en movimiento. Las civilizaciones tradicionales pueden haber sido más dinámicas que otros sistemas pre-modernos, pero la celeridad del cambio de las condiciones de la modernidad es excepcional. Quizás resulta más evidente en lo que respecta a la tecnología, pero puede extenderse igualmente a otras esferas. La segunda discontinuidad es la del *ámbito del cambio*. La interconexión que ha supuesto la supresión de barreras de comunicación entre las diferentes regiones del mundo, ha permitido que las agitaciones de transformación social estallen prácticamente en la totalidad de la superficie terrestre. La tercera característica atañe a la *naturaleza intrínseca de las instituciones modernas*. Algunas formas sociales modernas, tales como el sistema político del Estado-nación o la dependencia generalizada de la producción a partir de fuentes inanimadas de energía y la completa mercantilización de los productos y del trabajo asalariado, simplemente no se dan en anteriores períodos históricos. Otras sólo poseen una aparente continuidad con los órdenes sociales anteriores. Un

⁴ Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1984). Cap. 5

ejemplo es la ciudad. Los asentamientos urbanos modernos frecuentemente incorporan los emplazamientos de las ciudades tradicionales y pueden llegar a dar la impresión de ser meras extensiones de las mismas, pero de hecho el urbanismo moderno se ordena de acuerdo con principios muy diferentes a los que distinguieron a la ciudad premoderna del campo en períodos anteriores ⁵.

Seguridad y peligro, fiabilidad y riesgo

Para seguir profundizando en el carácter de la modernidad, he de concentrar gran parte de la discusión sobre los temas de la *seguridad frente al peligro* y la *fiabilidad frente al riesgo*. La modernidad, como puede ver cualquiera que viva en los últimos años del siglo XX es un fenómeno de doble filo. El desarrollo de las instituciones sociales modernas y su expansión mundial han creado oportunidades enormemente mayores para que los seres humanos disfruten de una existencia más segura y recompensada que cualquier tipo de sistema premoderno. Pero la modernidad tiene también un lado sombrío que se ha puesto de manifiesto en el presente siglo.

En general, el «coste de oportunidad» de la modernidad, fue fuertemente subrayado por los fundadores clásicos de la sociología. Tanto Marx como Durkheim, vieron la era moderna como una era agitada. Pero ambos pensaron que las beneficiosas posibilidades abiertas por la era moderna pesarían más que sus características negativas. Marx vio la lucha de clases como la fuente de los cismas fundamentales en el orden capitalista, al tiempo que vislumbraba el surgimiento de un sistema social más humano. Durkheim creyó que la progresiva expansión del industrialismo establecería una armoniosa y satisfactoria vida social formada a través de la combinación de la división del trabajo y el individualismo moral. Max Weber, el más pesimista de los tres padres fundadores, vio el mundo moderno como una paradoja en la que el progreso material sólo se obtenía a costa de la expansión de la burocracia que sistemáticamente aplastaba la creatividad y la autonomía individual. Pero ni siquiera él llegó a prever cuán extenso llegaría a resultar el lado oscuro de la modernidad.

⁵ Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (Londres: Macmillan, 1981).

Por poner un ejemplo, los tres autores vieron que el trabajo industrial moderno tenía consecuencias degradantes al someter a muchos seres humanos a la disciplina de una tarea monótona repetitiva. Pero no llegaron a prever que el fomento de las «fuerzas productivas» tendría un enorme potencial de destrucción en relación al medio ambiente. Las preocupaciones ecológicas no fluyen con vigor en las tradiciones del pensamiento incorporado a la sociología y no es sorprendente que, en la actualidad, los sociólogos encuentren difícil desarrollar una estimación sistemática de ellas.

Un segundo ejemplo es el uso consolidado del poder político, particularmente puesto de relieve por los episodios de totalitarismo. A los fundadores de la sociología les parecía que el uso arbitrario del poder político pertenecía esencialmente al pasado (aunque a veces, con ecos en el presente, como indicaba el análisis de Marx del régimen de Luis Napoleón). El «despotismo» parecía ser una característica propia de los estados premodernos, pero en los albores del ascenso del fascismo, el Holocausto, el Estalinismo y otros episodios de la historia del siglo veinte, podemos comprobar que las posibilidades totalitarias están contenidas dentro de los parámetros institucionales de la modernidad, más bien que excluidas de ellos. El totalitarismo es diferente del despotismo tradicional; no obstante, el resultado es igualmente espantoso. El régimen totalitario conecta al poder político con el militar y el ideológico, de forma más concentrada que la que era posible antes del surgimiento de los estados nacionales modernos ⁶.

El desarrollo del poder militar como fenómeno general, añade una nueva cuestión. Weber y Durkheim vivieron lo suficiente como para atestiguar los horribles acontecimientos de la primera Guerra Mundial, si bien Durkheim murió antes de concluir la contienda. El conflicto hizo añicos la esperanza que había mantenido con anterioridad al mismo, de que el industrialismo promovería de manera natural, un orden industrial, integrado y pacífico al tiempo que hizo imposible encajar dicha esperanza en el marco intelectual que había desarrollado como base de su sociología. Weber prestó más atención que Marx y Durkheim al papel desempeñado por el poder militar en la historia; sin embargo, no llegó a elaborar un análisis de lo militar en los tiempos modernos, desplazando el peso de su análisis

⁶ Giddens, *Nation State and Violence*.

hacia la racionalización y burocratización. Ninguno de los fundadores clásicos de la sociología prestó atención sistemática al fenómeno de la «industrialización de la guerra»⁷.

Los pensadores sociales que escribieron a finales del siglo diecinueve o comienzos del veinte, no pudieron prever el invento del armamento nuclear⁸. Sin embargo, la conexión entre la innovación y organización industrial con el poder militar, es un proceso que se remonta a los mismos orígenes de la industrialización moderna. Que quedara tan ostensiblemente fuera del análisis sociológico, es en sí mismo una indicación de la fuerza del punto de vista de que el emergente nuevo orden de la modernidad sería esencialmente pacífico, en contraste con el militarismo que había caracterizado edades precedentes. No sólo la amenaza de una confrontación nuclear, sino el conflicto militar real, configura una parte básica de «el lado oscuro» de la modernidad en este siglo. El siglo veinte es el siglo de la guerra, en el que el número de graves contiendas militares que han ocasionado una substancial pérdida de vidas humanas, ha sido notablemente mayor que en cualquiera de los dos siglos precedentes. En lo que va de siglo, más de cien millones de personas han perdido la vida en guerras, una proporción de población mundial más alta que la registrada en el siglo XIX, incluso teniendo en cuenta el incremento total de población⁸. Si se produjera una contienda nuclear limitada, la pérdida de vidas sería asombrosa, y un conflicto total entre las superpotencias podría erradicar de golpe a la humanidad entera.

El mundo en que vivimos es espantoso y peligroso. Esto nos ha obligado a algo más que suavizar o matizar la suposición de que el surgimiento de la modernidad nos conduciría a la formación de un

⁷ William McNeill, *The Pursuit of Power* (Oxford: Blackwell, 1983).

⁸ No obstante, H. G. Wells lo predijo, escribiendo en 1914, en vísperas del estallido de la Gran Guerra, influenciado por el físico Frederick Soddy, uno de los colaboradores de Ernest Rutherford. El libro de Wells, *The World Set Free*, relata la historia de una guerra que estalla en Europa en 1958 y que se extiende por todo el mundo. En esa guerra se utiliza un arma terrible hecha de una sustancia radiactiva llamada corolinum. Cientos de esas bombas, que Wells denomina «bombas atómicas», son arrojadas en ciudades del mundo causando una terrible devastación. A esto sigue un período de hambre masiva y caos político tras el cual se establece una nueva república mundial en la que la guerra queda prohibida para siempre.

⁹ Véanse las estadísticas que proporciona Ruth Leger Sivard, *World Military and Social Expenditures* (Washington, D.C.: World Priorities, 1983).

mundo más feliz y más seguro. La pérdida de fe en el «progreso» es, desde luego, uno de los factores que subraya la disolución de la gran narrativa de la historia, pero en ello hay mucho más en juego que la simple conclusión de que «la historia no conduce a ninguna parte». Tenemos que desarrollar un análisis institucional del carácter bifronte de la modernidad y, al hacerlo, debemos rectificar alguna de las limitaciones de las perspectivas teóricas de la sociología clásica, limitaciones que continúan afectando al pensamiento sociológico hasta hoy.

Sociología y modernidad

La sociología es una disciplina muy amplia y diversa, y cualquier simple generalización sobre la misma como un todo es cuestionable. Pero podemos apuntar tres ideas ampliamente sostenidas, en parte derivadas del persistente impacto de la teoría social clásica en la sociología y que impiden el análisis satisfactorio de las instituciones modernas. La primera de ellas concierne al diagnóstico institucional de la modernidad. La segunda tiene que ver con el objeto primordial del propio análisis sociológico, «la sociedad»; la tercera se relaciona con las conexiones que existen entre el conocimiento sociológico y las características de la modernidad a las que dicho conocimiento se refiere.

I. Las más destacadas tradiciones teóricas en sociología, incluso aquellas que emanan de los escritos de Marx, Durkheim y Weber, han mostrado una cierta tendencia a interpretar la naturaleza de la modernidad fijándose en una única y predominante dinámica de transformación. Para aquellos pensadores influenciados por Marx, la principal fuerza transformadora que configura el mundo moderno es el capitalismo. Con el declive del feudalismo, la producción agraria que tenía su base en el señorío local fue reemplazada por la producción dirigida a mercados, tanto de ámbito nacional como internacional, con lo que se transformó en mercancía no sólo una indefinida variedad de bienes de consumo sino también la misma mano de obra. El orden social que emerge de la modernidad es *capitalista*, tanto en su sistema económico como en lo que respecta a sus otras instituciones. El agitado y cambiante carácter de la modernidad puede explicarse como resultado del ciclo inversión-beneficio-inversión, que, combinado con la tendencia decreciente de la

tasa de ganancia, provoca la constante disposición expansionista del sistema.

Esta perspectiva fue criticada tanto por Durkheim como por Weber con quienes se inician las interpretaciones rivales que subsecuentemente han influido tan poderosamente en el análisis sociológico. Continuando la tradición establecida por Saint-Simon, Durkheim vinculó el origen de las instituciones modernas al impacto producido por la industrialización. Según él, la competencia capitalista no es el elemento crucial del emergente orden industrial, y, algunas de las características sobre las que insistía Marx, Durkheim simplemente las consideraba marginales y transitorias. El carácter rápidamente cambiante de la vida social moderna, no deriva esencialmente del capitalismo sino del impulso propulsor de la compleja división del trabajo que engarza la producción a las necesidades humanas a través de la explotación industrial de la naturaleza. No vivimos en un orden capitalista, sino en uno industrial.

Weber habló de «capitalismo» y no de la existencia de un orden industrial; no obstante, en algunos aspectos clave su enfoque está más cerca del de Durkheim que del de Marx. El «capitalismo racional», tal como es caracterizado por Weber, comprende los mecanismos económicos especificados por Marx, incluso la cosificación de la fuerza del trabajo, pero «capitalismo» en esta acepción, simplemente es algo diferente de lo que significa el mismo vocablo tal como aparece en los escritos de Marx. La idea fundamental es «racionalización» en la manera en que se expresa en la tecnología, en la organización de actividades humanas y en la configuración de la burocracia.

¿Vivimos en un orden capitalista? ¿Es el industrialismo la fuerza dominante que conforma las instituciones de la modernidad? ¿Deberíamos quizás fijar la mirada en el control racionalizado de la información como la principal característica a resaltar? Argumentaré aquí que estas cuestiones no pueden ser contestadas si se plantean de esta manera, es decir, no debemos considerarlas como caracterizaciones mutuamente excluyentes. Lo que yo propongo es que la modernidad es *multidimensional en el plano de las instituciones* y que cada uno de los elementos especificados por estas distintas tradiciones desempeña algún papel.

II. El concepto de «sociedad» ocupa una posición clave en gran parte del discurso sociológico. «Sociedad», claro está, es una noción ambigua que igual puede referirse a la «asociación social» en forma

genérica, que a un determinado sistema de relaciones sociales. Sólo me ocupa aquí la segunda de esas acepciones que, ciertamente, figura, de forma básica, en cada uno de los enfoques dominantes en sociología. Mientras que los escritores marxistas en ocasiones, pueden preferir la denominación «formación social» en lugar de «sociedad», la connotación de «sistema delimitado» es afín a las dos.

En las perspectivas no-marxistas, particularmente aquellas conectadas al área de influencia de Durkheim, el concepto de sociedad va ligado a la misma definición de la sociología. La definición convencional de sociología con la que prácticamente comienza cada libro de texto, «la sociología es el estudio de las sociedades humanas» o «la sociología es el estudio de las sociedades modernas», proporciona una clara idea de este enfoque. Pocos, si es que alguno, de los escritores contemporáneos siguen a Durkheim al tratar la sociedad de una manera casi mística, como si fuera una especie de «súper-ente» ante el cual los miembros individuales de la misma muestran una actitud temerosa. Y sin embargo, la primacía de «sociedad» como noción central a la sociología, está ampliamente aceptada.

¿Por qué habríamos de tener reservas sobre la noción de sociedad tal como comúnmente se utiliza en el pensamiento sociológico? Existen dos razones para ello. Incluso aunque no lo digan explícitamente, esos autores que consideran a la sociología como la disciplina dedicada al estudio de «sociedades», en lo que realmente están pensando es en las sociedades asociadas a la modernidad y al conceptualizarlas, están pensando en unos sistemas perfectamente delimitados que poseen una unidad interna propia. Ahora bien, si se entiende de esta manera, «sociedades» quiere decir *estados nacionales*. Sin embargo, y aunque un sociólogo que hable sobre una particular sociedad podría casualmente emplear en su lugar los términos «nación» o «país», raramente se hace teoría expresamente de este concepto. Al explicar la naturaleza de las sociedades modernas debemos captar las características específicas del estado nacional, es decir, de un tipo de comunidad social que contrasta radicalmente con los estados premodernos.

Una segunda razón concierne a ciertas interpretaciones teóricas que se han conectado estrechamente a la noción de sociedad. Una de las más influyentes es la presentada por Talcott Parsons⁹. Según

⁹ Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951).

Parsons, el objetivo preeminente de la sociología es el de resolver el «problema del orden». El problema del orden es crucial para la interpretación de la demarcación de los sistemas sociales porque se define como una cuestión de cohesión, de lo que hace que un sistema se mantenga unido frente a la división de intereses que pondría a «todos contra todos».

No me parece que tenga ninguna utilidad el concebir los sistemas sociales de esta manera ¹⁰; al contrario, pienso que deberíamos reformular la cuestión del orden como un problema de cómo es que los sistemas sociales «cohesionan» el tiempo con el espacio. El problema del orden se ve desde aquí como uno de *distanciamiento entre tiempo y espacio*, es decir, de las condiciones bajo las que el tiempo y el espacio están organizados de manera que conecten la presencia con la ausencia. Esta cuestión ha de distinguirse conceptualmente de la de «demarcación» o «delimitación» social del sistema. Las sociedades modernas (el estado nacional) en todo caso, tienen claramente definidos sus límites; pero todas esas sociedades están también entrelazadas con lazos y conexiones que atraviesan el sistema sociopolítico del estado y el orden cultural de la «nación». Prácticamente, ninguna de las sociedades premodernas estuvo tan delimitada como los modernos estados nacionales. Las civilizaciones agrarias tenían «fronteras» en el sentido que le es atribuido por los geógrafos, mientras que las comunidades agrarias más pequeñas y las sociedades de cazadores y recolectores se difuminaban entre grupos circundantes y no eran territoriales en el mismo sentido que lo son las sociedades fundamentadas en el estado.

Bajo las condiciones de modernidad, el nivel de distanciamiento entre el tiempo y el espacio es mucho mayor que incluso en las civilizaciones agrarias más desarrolladas. Pero hay más que una simple expansión en la capacidad de los sistemas sociales para vincular el tiempo con el espacio. Debemos mirar en profundidad al mundo en que las instituciones modernas se «sitúan» en el tiempo y el espacio para identificar alguna de las características distintivas de la modernidad en su totalidad.

III. En varias de las —de otra manera divergentes— formas de pensamiento, se entiende la sociología como generadora de un conocimiento sobre la vida social moderna que puede ser utilizado en

¹⁰ He elaborado las razones de ello en *Constitution of Society*.

pos de los intereses de predicción y control. Existen dos destacadas versiones de este tema. Una es de que la sociología suministra información sobre la vida social que puede proporcionarnos una forma de control sobre las instituciones sociales similar a la que la física proporciona en el reino de la naturaleza. Se cree que el conocimiento sociológico va asociado a la relación instrumental del mundo social al que se refiere y que tal conocimiento puede aplicarse de manera tecnológica para intervenir en la vida social. Otros autores, incluyendo a Marx (o, al menos, el Marx de ciertas interpretaciones), toman una postura diferente. Para ellos la clave está en la idea de «utilizar la historia para hacer historia», es decir, que los resultados de la ciencia social no pueden ser aplicados sobre una materia inerte sino que han de filtrarse a través de la autocomprensión de los agentes sociales.

Indudablemente esta última visión es más refinada que la primera a pesar de ser también insuficiente, ya que su noción de la reflexividad es demasiado simple. La relación entre la sociología y su objeto —las acciones humanas en las condiciones de la modernidad—, ha de entenderse a su vez en términos de «doble hermenéutica» ¹¹. El desarrollo del conocimiento sociológico es parasitario de los conceptos aportados por agentes profanos; por otro lado, las nociones acuñadas en los metalenguajes de las ciencias sociales, reingresan rutinariamente en el universo de las acciones que fueron inicialmente formuladas para describirlas o dar cuenta de ellas. Pero esto no conduce de manera directa a un mundo social transparente. *El conocimiento sociológico da vueltas en espiral dentro y fuera del universo de la vida social reconstruyéndose tanto a sí mismo como a ese universo como parte integral de ese mismo proceso.*

Este es un modelo de reflexión, pero no uno para el cual haya un sendero paralelo entre la acumulación de conocimiento sociológico por un lado, y el acrecentamiento constante del control del desarrollo social por el otro. La sociología (y las otras ciencias sociales que tratan con seres humanos vivientes) no desarrolla un conocimiento acumulativo del mismo modo en que lo hacen las ciencias naturales. Al contrario, la «incorporación» de nociones sociológicas o de pretensiones de conocimiento dentro del mundo social, no es un proceso que pueda ser encauzado, ni por quienes lo pro-

¹¹ Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (Londres: Hutchinson, 1974); *Constitution of Society*.

ponen, ni siquiera por los poderosos grupos de las entidades gubernamentales. No obstante, el impacto práctico de la ciencia social y de las teorías sociológicas es enorme y los conceptos y hallazgos sociológicos están constitutivamente involucrados en lo que es la modernidad. Mas adelante desarrollaré detalladamente la importancia de este punto.

Aquí quiero discutir que si hemos de captar adecuadamente la naturaleza de la modernidad, hemos de escapar de las perspectivas sociológicas existentes en cada uno de los aspectos ya mencionados. Hemos de dar cuenta tanto del extremo dinamismo como del ámbito global de las instituciones modernas y explicar la naturaleza de sus discontinuidades con las culturas tradicionales. Llegaré a una caracterización de esas culturas más adelante, planteando antes que nada una pregunta: ¿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.

El dinamismo de la modernidad deriva de la *separación del tiempo y el espacio* y de su recombinación de tal manera que permita una precisa «regionalización» de vida social; del *desanclaje* de los sistemas sociales (un fenómeno que conecta estrechamente con los factores involucrados en la separación del tiempo y el espacio); y del *reflexivo ordenamiento y reordenamiento* de las relaciones sociales, a la luz de las continuas incorporaciones de conocimiento que afectan las acciones de los individuos y los grupos. Analizaré éstas detalladamente (lo que incluirá una primera mirada a la cuestión de *la confianza o la fiabilidad*), comenzando por la ordenación del tiempo y el espacio.

Modernidad, tiempo y espacio

Para comprender la estrecha conexión que existe entre la modernidad y la transformación del tiempo y el espacio, debemos comenzar por trazar algunos contrastes en la relación tiempo-espacio en el mundo premoderno.

Todas las culturas premodernas poseyeron modos de cálculo del tiempo. El calendario, por ejemplo, fue un rasgo tan distintivo de los estados agrarios como lo fuera el invento de la escritura. Pero la

estimación del tiempo que configuraba la base de la vida cotidiana, vinculaba siempre, al menos para la mayoría de la población, el tiempo con el espacio y era normalmente imprecisa y variable. Nadie podía saber la hora del día sin hacer referencia a otros indicadores socio-espaciales: el «cuando» estaba casi universalmente conectado al «donde» o identificado por los regulares acontecimientos naturales. El invento del reloj mecánico y su difusión a todos los miembros de la población (un fenómeno que en su primera etapa se remonta a finales del siglo dieciocho), fueron de crucial importancia en la separación del tiempo y el espacio. El reloj expresó una dimensión uniforme del tiempo «vacío» cuantificándolo de tal manera que permitió la precisa designación de «zonas» del día (v.g.: «la jornada laboral») ¹².

El tiempo estuvo conectado al espacio (y al lugar) hasta que la uniformidad de la medida del tiempo con el reloj llegó a emparejarse con la uniformidad en la organización social del tiempo. Este cambio coincidió con la expansión de la modernidad y no llegó a completarse hasta este siglo. Uno de sus aspectos más importantes fue la homologación mundial de los calendarios. Todos seguimos en la actualidad un mismo sistema de datación: la proximidad del «año 2000», por ejemplo, es un acontecimiento mundial. Siguen coexistiendo distintos «años nuevos», pero han sido subsumidos en una manera de fechar que para todos los usos y fines se ha hecho universal. Un segundo aspecto a considerar, es la estandarización del tiempo a través de distintas regiones. Hasta finales del siglo diecinueve, diferentes regiones dentro de un mismo estado solían tener «tiempos» diferentes, mientras que, entre las fronteras de los estados, la situación era, incluso, más caótica ¹³.

El «vacío temporal» es una precondition para el «vacío espacial» y como tal tiene prioridad causal sobre éste porque, como sostendré más adelante, la coordinación a través del tiempo es la base de control del espacio. El desarrollo del «espacio vacío» puede entenderse en términos de la separación del *espacio* y el *lugar*. Es importante recalcar la distinción entre esas dos nociones ya que erróneamente suelen utilizarse como sinónimos. El «lugar» queda mejor

¹² Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

¹³ Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918* (Londres: Weidenfeld, 1953).

conceptualizado a través de la noción de «local», que se refiere a los asentamientos físicos de la actividad social ubicada geográficamente¹⁴. En las sociedades premodernas casi siempre coinciden el espacio y el lugar puesto que las dimensiones espaciales de la vida social, en muchos aspectos y para la mayoría de la población, están dominadas por la «presencia» —por actividades localizadas. El advenimiento de la modernidad paulatinamente separa el *espacio* del *lugar* al fomentar las relaciones entre los «ausentes» localizados a distancia de cualquier situación de interacción cara-a-cara. En las condiciones de la modernidad, el lugar se hace crecientemente *fantasmagórico*, es decir, los aspectos locales son penetrados en profundidad y configurados por influencias sociales que se generan a gran distancia de ellos. Lo que estructura lo local no es simplemente eso que está en escena, sino que la «forma visible» de lo local encubre las distantes relaciones que determinan su naturaleza.

La dislocación entre espacio y lugar no está, como en el caso del tiempo, ligada estrechamente a la aparición de los métodos uniformes de medida. Los medios de subdividir adecuadamente el espacio siempre han resultado de más fácil disposición que aquellos referidos al tiempo. El desarrollo del «espacio vacío» va ante todo unido a dos conjuntos de factores: aquellos que permiten la representación del espacio sin referirse a un lugar privilegiado, lo que aportaría una situación de ventaja, y aquellos que hacen posible la sustituibilidad de diferentes unidades espaciales. El «descubrimiento» hecho por viajeros o por exploradores occidentales de «remotas» regiones del mundo, proporcionó la necesaria base para estos dos conjuntos de factores. La progresiva cartografía del globo, que llevó a la creación de mapas mundiales, en los que la perspectiva no jugaba un papel significativo en la representación de las posiciones y formas geográficas, configuró el espacio como «independiente» de cualquier lugar o región particular.

La separación entre tiempo y espacio no debería verse como un desarrollo unilineal en el que no se presentan cambios de dirección o que abarque a la totalidad; al contrario, como todas las tendencias de desarrollo, también tiene rasgos dialécticos que provocan características contrapuestas. Aún más, la separación del tiempo y el espacio proporciona una base para su recombinación en lo que res-

¹⁴ Giddens. *The Constitution of Society*.

pecta a la actividad social. Esto queda fácilmente demostrado por el ejemplo del horario. Un horario, tal como el listado de llegadas y salidas del tren, puede parecer a primera vista, un mero listado temporal, pero en realidad es una estratagema puesta en marcha para la ordenación del tiempo y el espacio, al indicar tanto «*dónde*» como «*cundo*» llega el tren, y como tal, permite la compleja coordinación de los trenes, sus pasajeros y carga, a través de largos trayectos de tiempo-espacio.

¿Por qué es la separación entre tiempo y espacio algo de tanta importancia para el dinamismo extremo de la modernidad?

En primer lugar porque es la primera condición para el proceso de *desanclaje* que analizaré más adelante. La separación tiempo-espacio y su formación dentro de estandarizadas y «vacías» dimensiones, corta las conexiones que existen entre la actividad social y su «anclaje» en las particularidades de los contextos de presencia. Las instituciones «desvinculadas» extienden enormemente el ámbito de distanciamiento entre tiempo-espacio y este efecto es dependiente de la coordinación conseguida entre tiempo-espacio. Este fenómeno sirve para abrir un abanico de posibilidades de cambio al liberar de las restricciones impuestas por hábitos y prácticas locales.

Segundo, produce los mecanismos de engranaje del rasgo distintivo de la vida social moderna: la organización racionalizada. Las organizaciones (incluyendo en ellas los estados modernos) algunas veces adolecen de esa cualidad, un tanto estática e inerte que Weber asociara a la burocracia, sin embargo, más frecuentemente poseen un dinamismo que contrasta fuertemente con los órdenes premodernos. Las instituciones modernas pueden aunar lo local con lo global en formas que hubieran resultado impensables en sociedades más tradicionales y al hacerlo así normalmente influyen en las vidas de muchos millones de seres humanos.

Tercero, la historicidad radical que va asociada a la modernidad, depende de modos de «inserción» dentro del tiempo y el espacio inalcanzables para las civilizaciones anteriores. La «historia» como apropiación sistemática del pasado que ayuda a configurar el futuro, recibió su primer impulso con el temprano surgimiento de los estados agrícolas, pero el desarrollo de las instituciones modernas le proporcionó un nuevo y fundamental ímpetu. El sistema estandarizado de datar, ahora mundialmente reconocido, sostiene la apropiación de un pasado unitario, a pesar de que mucha de esa «historia» esté sujeta a interpretaciones contrastantes. Además, dado el mapa

global del mundo que generalmente se acepta, el pasado unitario es mundial; el tiempo y el espacio han sido recombinados para formar un genuino marco histórico-mundial para la acción y la experiencia.

Desanclaje

Permítaseme ahora pasar a considerar el desanclaje de los sistemas sociales. Por desanclaje entiendo el «despegar» las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales.

Los sociólogos han tratado frecuentemente la transición del mundo tradicional al moderno en términos conceptuales de «diferenciación» o de «especialización funcional». Según este enfoque teórico, el cambio de sistemas de menor escala a civilizaciones agrícolas y de ahí a las sociedades modernas, puede verse como un proceso de progresiva diversificación interior. Se pueden hacer distintas objeciones a este enfoque. Suele vincularse a una perspectiva evolucionista; no presta atención al «problema de demarcación» en el análisis de los sistemas sociales, y muy frecuentemente depende de nociones funcionalistas¹⁵. Aún más importante para la presente discusión, sin embargo, es el hecho de no dirigirse en forma satisfactoria, a la cuestión del distanciamiento entre tiempo y espacio. Las nociones de diferenciación o especialización funcional, no son apropiadas para tratar el fenómeno de la regionalización del tiempo-espacio que hacen los sistemas sociales. La imagen que evoca el «desanclaje», capacita mejor para captar los cambiantes alineamientos de tiempo-espacio que son de básica importancia para el cambio social en general, y para la naturaleza de la modernidad, en particular.

Deseo hacer una distinción entre dos tipos de mecanismos de desanclaje que están intrínsecamente implicados en el desarrollo de las instituciones sociales modernas. Al primero de ellos lo llamaré la creación de «señales simbólicas»; al otro lo denominaré el establecimiento de «sistemas expertos».

Por señales simbólicas quiero decir medios de intercambio que pueden ser pasados de unos a otros sin consideración por las carac-

¹⁵ Para una crítica del funcionalismo, véase Anthony Giddens, «Functionalism: après la lutte», en su *Studies in Social and Political Theory* (Londres: Hutchinson, 1977).

terísticas de los individuos o grupos que los manejan en una particular coyuntura. Se pueden distinguir varios tipos de señales simbólicas, como por ejemplo los medios de legitimación política, pero me ceñiré en la señal simbólica del dinero.

La naturaleza del dinero ha sido ampliamente discutida en sociología y naturalmente constituye una preocupación permanente de la economía. En sus primeros escritos, Marx llamó al dinero «la ramera universal», un medio de intercambio que niega el contenido de bienes y servicios al sustituirlos por un signo impersonal. El dinero permite el intercambio de todo por todo sin prestar atención a si los bienes en juego comparten entre sí alguna cualidad substantiva. Los comentarios críticos de Marx sobre el dinero prefiguran su posterior diferenciación entre el valor-de-uso y el valor-de-cambio. El dinero hace posible la generalización del segundo dado su papel de «mera mercancía»¹⁶.

Con todo, la conceptualización más compleja y de mayor alcance sobre las conexiones entre el dinero y la modernidad, es la desarrollada por Simmel¹⁷. Retornaré a ella en breve porque sobre ella trazaré mi argumentación sobre el dinero como mecanismo de «desanclaje». Entre tanto debe anotarse que, más recientemente, la preocupación por el carácter social del dinero, forma parte tanto de la obra de Talcott Parsons como de la de Niklas Luhmann. Parsons es más importante aquí. Según Parsons, el dinero es uno de los distintos tipos de «medios circulantes» en las sociedades modernas dentro de los que también incluye el poder y el lenguaje. Aunque las aproximaciones tanto de Parsons como de Luhmann, poseen ciertas afinidades con la que me propongo desarrollar más adelante, no acepto el marco principal de sus enfoques. Ni el poder ni el lenguaje puede equipararse al dinero o a otros elementos de «desanclaje». El poder y la utilización del lenguaje son rasgos intrínsecos de la acción social en un plano muy general, no formas sociales específicas.

¿Qué es el dinero? Los economistas nunca se han puesto de acuerdo al responder a esta pregunta. Pero quizá es Keynes quien probablemente nos ofrece el mejor punto de partida. Uno de los principales rasgos sobre los que hace hincapié Keynes es el distintivo carácter del dinero, cuyo riguroso análisis, separa su obra de esas versiones del pensamiento económico neoclásico en las que, como

¹⁶ Karl Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), pp. 141, 145, 166-67.

¹⁷ Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (Londres: Routledge, 1978).

dice Leon Walras, «el dinero no existe»¹⁸. Keynes empieza por distinguir entre el dinero-en-cuenta y dinero-propiamente-dicho¹⁹. En esta primera forma, dinero se identifica con deuda. El denominado «dinero-mercancía», es el primer paso en el camino de la transformación de la economía de trueque en una monetaria. Una transición elemental se inicia cuando los reconocimientos de deudas pueden substituirse por mercancías en el pago de transacciones. Ese «espontáneo reconocimiento de deuda» puede ser emitido por cualquier banco y representa «dinero bancario». El dinero bancario es el reconocimiento de una deuda privada, hasta que llega a ser ampliamente difundido. Tal movimiento hacia el dinero propiamente dicho implica la intervención del estado como garante del valor. Sólo el estado (que aquí quiere decir el moderno estado nacional), es capaz de transformar las transacciones de deuda privada en medios estandarizados de pago; en otras palabras, es capaz de conseguir el equilibrio entre la deuda y el crédito en lo que respecta a un infinito número de transacciones.

El dinero en su forma desarrollada se define ante todo en términos de crédito y deuda allí donde éstas se refieren a una pluralidad de intercambios ampliamente extendidos. Y ésta es la razón por la cual Keynes relaciona estrechamente el dinero con el tiempo²⁰. El dinero es un medio de prórroga que provee los medios para conectar el crédito y la deuda en las circunstancias en las que el intercambio inmediato de productos es imposible. Podemos decir que el dinero es una manera de abrir un paréntesis en el tiempo, liberando de esta forma las transacciones de un particular medio de intercambio. Para decirlo más exactamente en los términos ya introducidos, *el dinero es un medio de distanciamiento entre tiempo y espacio*. El dinero permite la verificación de transacciones entre agentes ampliamente separados en tiempo y espacio. Simmel caracterizó bien las implicaciones espaciales del dinero al afirmar que:

...el papel del dinero va asociado a la distancia entre su posesión y el individuo ...sólo si el beneficio de una empresa se configura de manera fácilmente transferible a otro lugar, quedan garantizados, a través de la separación espacial, tanto la propiedad como el propietario, un alto nivel de in-

¹⁸ Leon Walras, *Elements of Pure Economics* (Londres: Allen and Unwin, 1965).

¹⁹ J. M. Keynes, *A Treatise on Money* (Londres: Macmillan, 1930).

²⁰ Véase Alvaro Cencini, *Money, Income and Time* (Londres: Pinter, 1988).

dependencia, o en otras palabras, de auto-movilidad...El poder del dinero para aunar distancias posibilita que el propietario y sus propiedades estén tan alejados que cada uno pueda seguir sus propios preceptos en mucha mayor medida que cuando ambos se encontraban en relación mutua directa, esto es cuando el compromiso económico era también uno personal²¹.

El *desanclaje* proporcionado por las modernas economías del dinero es enormemente mayor que el existente en cualesquiera de las civilizaciones premodernas en las que existía el dinero. Hasta en los sistemas monetarios más desarrollados de la era premoderna, como lo fue el Imperio romano, no se avanzó más allá de lo que Keynes denominaría dinero-de-mercancía en forma de acuñamiento material. Hoy, el «dinero-propiamente-dicho», es independiente de las maneras en que es representado al configurarse en simple información anotada en cifras sobre un impreso de ordenador informático. Por tanto, no es correcta la metáfora que utiliza Parsons al decir que es un «medio que circula». El dinero circula acuñado o al contado; pero en el mundo del orden económico moderno, la inmensa mayoría de las transacciones no asumen esa forma. Cencini hace notar que las ideas convencionales de que el dinero «circula» y que puede ser concebido como un «flujo», son esencialmente engañosas²². Si el dinero fluyera, digamos como el agua, su circulación se expresaría directamente en términos de tiempo y de esto se desprendería que a mayor velocidad, más estrecha habría de ser la corriente para una misma cantidad de fluido por cada unidad de tiempo. En el caso del dinero esto significaría que la cantidad requerida para una transacción dada, sería proporcional a la velocidad de su circulación. Pero es una auténtica tontería pensar que el pago de 100 libras esterlinas podría hacerse igual con 50 o 10 libras. El dinero no se relaciona con el tiempo (o más exactamente con el tiempo-espacio) como un «flujo», sino precisamente como un medio de aunar al tiempo con el espacio al enlazar *instantaneidad* y aplazamiento, presencia y ausencia. Como diría R. S. Sayers, «Ningún activo se pone en acción como medio de intercambio, salvo en el preciso momento en que es transferido de una propiedad a otra en pago de alguna transacción»²³.

²¹ Simmel, *Philosophy of Money*, pp. 332-33.

²² Cencini, *Money, Income and Time*.

²³ R. S. Sayers, «Monetary Thought and Monetary Policy in England», *Economic Journal*, diciembre, 1960; citado en Cencini, *Money, Income and Time*, p. 71.

El dinero es un ejemplo de los mecanismos de *desanclaje* que van asociados a la modernidad. No intentaré detallar aquí la substantiva contribución de la economía desarrollada del dinero al carácter de las instituciones modernas; sin embargo, el «dinero-propiamente-dicho», es, desde luego, parte inherente de la vida social moderna, así como un tipo específico de signo simbólico. Por ejemplo, una de las formas más características de desanclaje en el período moderno es la expansión de los mercados capitalistas (incluidos los mercados monetarios), relativamente recientes en su extensión internacional. El dinero propiamente dicho es esencial para las distintas transacciones que esto implica. También es, como anotó Simmel, esencial a la naturaleza de la posesión de propiedad y a la enajenación de la misma, en la actividad económica moderna.

Todos los mecanismos de *desanclaje*, así sean *señales simbólicas* o *sistemas expertos*, descansan sobre la noción de *fiabilidad* *. Por tanto, la fiabilidad va implicada, de manera fundamental, en las instituciones de la modernidad; pero esa fiabilidad no se confiere a individuos sino a capacidades abstractas. Cualquiera que utilice los símbolos monetarios, lo hace asumiendo que los otros, a los que nunca ve, respetarán su valor. Pero en lo que se deposita la confianza, es en el dinero como tal no sólo, ni principalmente, en las personas con las que se verifican las transacciones particulares. Luego consideraré el carácter general de la fiabilidad, pero limitando por el momento nuestra atención al caso del dinero y notaremos que los lazos entre dinero y fiabilidad son específicamente anotados y analizados por Simmel, quien, al igual que Keynes, enlaza la fiabilidad en las transacciones monetarias con la «confianza» del público en las emisiones gubernamentales.

Simmel distingue la confianza en el dinero del «débil conocimiento inductivo» implicado en la ejecución de muchas transacciones. Así, si un granjero no confiara en que su parcela daría grano el próximo año, como había dado en los años anteriores, simplemente no sembraría. Pero *fiabilidad* en el dinero implica más que un cálculo en la confianza de probables acontecimientos futuros. Simmel dice que la *confianza* existe cuando «creemos en» alguien o en algún principio; «expresa el sentimiento que existe entre nuestra noción de

* Como se verá más adelante, el autor hace una distinción entre los términos ingleses *trust* y *confidence*. Aquí se traducirán por *fiabilidad* y *confianza*; y en algunas ocasiones, *trust* se traducirá por *confianza*. (N. del T.)

ser y el ser en sí mismo, una definitiva conexión y unidad, una cierta consistencia en nuestra concepción sobre ello, una seguridad y la ausencia de resistencia en la entrega del ego a su concepto, que si bien puede descansar sobre razones particulares, no llega a explicarla»²⁴. En una palabra, la *fiabilidad* es una forma de «fe» en la que la confianza puesta en resultados probables expresa un compromiso con algo, más que una mera comprensión cognitiva. Desde luego que las formas de fiabilidad implicadas en las instituciones modernas, como detallaré más adelante, en lo que respecta a su naturaleza, descansan sobre vagas y parciales comprensiones de la «base de su conocimiento».

Miremos ahora hacia la naturaleza de los *sistemas expertos*. Al decir *sistemas expertos* me refiero a sistemas de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en el que vivimos²⁵. La mayoría de las personas profanas, consulta a los «profesionales» —abogados, arquitectos, médicos y así sucesivamente— sólo de forma periódica o irregular. Pero los sistemas en los cuales el conocimiento de expertos está integrado, influyen sobre muchos aspectos de lo que hacemos de manera «regular». Simplemente al sentarme en mi casa, ya estoy implicado en un *sistema experto*, o en una serie de tales sistemas, en los que pongo mi confianza; no siento particular temor en subir las escaleras de la casa, incluso a sabiendas de que, en principio, podría colapsarse la estructura. Sé muy poco sobre los códigos de conocimiento utilizados por el arquitecto y el constructor en el diseño y construcción de la casa, no obstante, tengo «fe» en lo que han hecho. Mi «fe» no es tanto en ellos, 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.

Cuando salgo de la casa y me meto en mi coche, entro en un escenario que ha sido cuidadosamente permeado por el conocimiento experto, comprendiendo el diseño y construcción de automóviles, carreteras, intersecciones, semáforos y otros muchos detalles. Todos sabemos que conducir un coche es una actividad peligrosa que lleva consigo el riesgo de accidente. Al aceptar salir en coche, acepto el riesgo, pero me *fío* del susodicho experto que garantiza que ese

²⁴ Simmel, *Philosophy of Money*.

²⁵ Eliot Freidson, *Professional Powers: A Study in the Institutionalization of Formal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

peligro ha sido minimizado en lo posible. Poseo muy poco conocimiento sobre el funcionamiento del coche y si algo dejara de funcionar, sólo podría llevar a cabo reparaciones insignificantes. Poseo mínimo conocimiento sobre la manera en que se construye una carretera, el mantenimiento de la superficie asfaltada o los ordenadores informáticos que controlan el tráfico. Cuando aparco el coche en un aeropuerto y subo a bordo de un avión, entro en otro *sistema experto* en el que todo mi conocimiento al respecto se reduce, en el mejor de los casos, a lo más rudimentario.

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 distanciación 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. Esta «elasticidad» de los sistemas sociales se logra vía la naturaleza impersonal de las pruebas que se aplican para evaluar el conocimiento técnico, y por la crítica pública (sobre la que descansa la producción del conocimiento técnico) utilizada para controlar su forma.

Repitiendo, diré que para la persona profana, la fiabilidad en los *sistemas expertos*, no depende de una plena iniciación en esos procesos, ni del dominio del conocimiento que ellos producen. La fiabilidad, en parte, es inevitablemente un artículo de «fe». Esta propuesta no debe simplificarse excesivamente. Un elemento de lo que Simmel llama el «conocimiento inductivo débil» está, sin duda, presente muchas veces en la fiabilidad que actores profanos mantienen en los *sistemas expertos*. Existe un elemento pragmático en la «fe» que descansa sobre la experiencia comprobada de que tales sistemas generalmente funcionan como deben funcionar. Además, frecuentemente existen agencias reguladoras que están sobre y por encima de las asociaciones llamadas a proteger a los consumidores de los *sistemas expertos*, cuerpos encargados de emitir licencias para maquinaria, vigilar normas de fabricación de material aéreo y así sucesivamente. Ninguno de éstos sin embargo, modifica la observación de que todos los factores de *desanclaje* implican una actitud de fiabilidad. Permítaseme ahora considerar cómo podríamos entender mejor la noción de fiabilidad, y cómo la fiabilidad va conectada, de una manera general, al distanciamiento tiempo-espacio.

Fiabilidad

El término *fiabilidad* (fiarse) surge frecuentemente en el lenguaje cotidiano²⁶. Algunos sentidos del término, si bien tienen amplias afinidades con otros usos, son de implicaciones relativamente ligeras. Una persona que dice «confío que estés bien» quiere decir normalmente poco más que lo que dice al formular la amable preocupación de «espero que tenga buena salud» —aunque incluso aquí «confianza» conlleva una implicación más fuerte que «espero», y quiere significar algo más parecido a «espero y no tengo razón para dudar». La actitud de fe o fiabilidad que comprende la palabra «confianza» en contextos más significativos está todavía por revelarse. Cuando se dice «me fío de la conducta de X», esta implicación es más pronunciada, aunque no mucho más allá del nivel del «conocimiento inductivo débil». Aquí se reconoce que se puede confiar en que X se comportará así dadas apropiadas circunstancias. Pero esos usos del término no interesan demasiado para la cuestión a dilucidar en la presente discusión, porque no remiten a la cuestión de relaciones sociales que va incorporada en el término *fiabilidad*, ya que no se refieren a los sistemas que perpetúan la *fiabilidad*, sino que se refieren a la conducta de otros; la persona aquí implicada no es llamada a demostrar la *fe* que implica la fiabilidad en sus significados más profundos.

La principal definición de *fiabilidad* (*trust*) que da el *Oxford English Dictionary*, la describe como «confianza en (o fiabilidad en) algunas cualidades o atributos de una persona o cosa, o en la verdad de una afirmación», y esta definición nos proporciona un útil punto de partida. *Confianza* y *fiabilidad* están claramente relacionadas con la *fe* de la que ya he hablado siguiendo a Simmel. Luhmann, aun reconociendo que *confianza* y *fiabilidad* (*confidence* y *trust*)²⁷ van estrechamente unidas, hace una distinción entre las dos que es la base de un trabajo sobre la fiabilidad²⁷. Según él, *fiabilidad* (*trust*) ha de

²⁶ En la siguiente discusión he tomado varios materiales inéditos que me ha proporcionado Deirdre Boden. Sus ideas son de importancia esencial en el enfoque que desarrollaré en esta sección, y, verdaderamente, para el conjunto de este libro.

²⁷ Al contrario que en castellano donde *fiar* y *confiar* tienen una raíz común, en inglés «*trust*» y «*confidence*», no la tienen. [N. del T.].

²⁸ Niklas Luhmann, *Trust and Power* (Chichester: Wiley, 1979); Luhmann, «*Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*» en Diego Gambetta, coord., *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (Oxford: Blackwell, 1988).

comprenderse específicamente en relación al «riesgo», un término que sólo aparece en el período moderno*. La noción 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. *Fiabilidad* («*trust*»), presupone conocimiento de las circunstancias de riesgo, mientras que *confianza* («*confidence*») no lo presupone. Tanto *fiabilidad* como *confianza* hacen referencia a expectativas que pueden ser frustradas o disminuidas. *Confianza*, tal como la utiliza Luhmann, hace también referencia a una actitud que da casi por supuesto que las cosas familiares permanecerán estables:

Lo normal es la confianza. Uno confía en que sus expectativas no quedarán defraudadas; en que los políticos intentarán evitar la guerra; en que los coches no se estropearán ni se saldrán repentinamente de la calzada para terminar atropellándonos mientras damos el vespertino paseo dominical. No es posible vivir sin formarse expectativas respecto de las contingencias, y en alguna medida, deben rechazarse las posibilidades de quedar decepcionado, se rechazan porque sólo representan una remota posibilidad, pero también porque no sabemos que más podemos hacer²⁸. La alternativa sería vivir en un estado de permanente incertidumbre y prescindir de expectativas sin tener nada con que reemplazarlas.

Según Luhmann, donde quiera que vaya implicada la *fiabilidad*, la persona, al optar por una acción, conscientemente tiene en cuenta las alternativas. Así, quien compra un coche de segunda mano en lugar de uno nuevo, se arriesga a adquirir una chatarra; pero para evitar esta incidencia la persona se *fi*a del vendedor de turno o de la reputación de la agencia. Por tanto, un individuo que no considera las alternativas, entra en una situación de *confianza*, mientras que alguien que reconoce esas alternativas e intenta contrarrestar los conocidos riesgos, participa en una situación de *fiabilidad*. En la situación de *confianza*, la persona defraudada reacciona proyectando la

* La palabra «*risk*» (*riesgo*) parece haber llegado al inglés por vía del español. en el siglo XVII, y probablemente a través de un término náutico que significa encontrar peligro o chocar contra un risco.

²⁸ Luhmann. «*Familiarity*», p. 97.

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. Dado que la noción de riesgo es relativamente reciente, Luhmann sostiene que la posibilidad de separar *riesgo* y *peligro* debe derivarse de las características de la modernidad. En esencia, la noción proviene de la comprensión del hecho de que la mayoría de las contingencias que afectan la actividad humana son humanamente creadas y no solamente dadas por Dios o la naturaleza.

El enfoque de Luhmann es importante y dirige nuestra atención a cierto número de distinciones conceptuales que han de hacerse para comprender lo que es la fiabilidad. Pero no creo que debamos contentarnos con los detalles de su conceptualización. Seguramente tiene razón al distinguir entre fiabilidad y confianza, y entre riesgo y peligro, como también la tiene al afirmar que en algún sentido, todos esos términos van entrelazados. Pero 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. Normalmente, mucho más de lo que parece, la *fiabilidad* es un estado permanente. Es, y lo sugeriré más adelante, un peculiar tipo de *confianza* y no algo distinto a ella. Similares observaciones pueden aplicarse a riesgo y peligro. No estoy de acuerdo con Luhmann cuando afirma que «si uno se abstiene de la acción, no corre ningún riesgo»²⁹ —dicho de otra forma, si no se aventura a nada, potencialmente no se perderá nada. La falta de acción frecuentemente es arriesgada y existen algunos riesgos que todos nosotros debemos afrontar nos guste o no, tales como el riesgo de catástrofe ecológica o de guerra nuclear. Además, no existe 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*— 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.

²⁹ *Ibid.*, p. 100.

Propongo conceptualizar diferenciadamente la *fiabilidad* y sus nociones concomitantes. Para facilitar la exposición, presentaré los elementos implicados en ello en una serie de diez puntos en los que se incluye una definición de *fiabilidad*, pero en la que también se desarrolla una gama de observaciones relacionadas al respecto.

I. 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 fiarse de cualquier sistema cuyo funcionamiento fuera completamente conocido y comprendido. Se ha dicho que la *fiabilidad* («*trust*») es «un ardid para hacer frente a la libertad ajena»³², pero la primera condición de los requisitos de la *fiabilidad*, no es la carencia de poder, sino la carencia de completa información.

II. La *fiabilidad* no está esencialmente ligada al riesgo sino a la contingencia. *Fiabilidad* conlleva la connotación de algo indefectible frente a resultados contingentes, conciernen éstos a acciones individuales o al funcionamiento del sistema. En el caso de *fiabilidad* en agentes humanos, la presunción de fiabilidad implica la atribución de «probidad» (honor) o amor. Esta es la razón por la cual la *fiabilidad* en una persona resulta ser psicológicamente consecuente para el individuo que fía: se le da a la fortuna un rehén moral.

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!

IV. Podemos hablar de *fiabilidad* tanto al referirnos a las *señales simbólicas* como a los *sistemas expertos*, pero teniendo en cuenta que ello descansa sobre la correlación de unos principios que ignoramos, no sobre la «rectitud moral» (buenas intenciones) de otros. Naturalmente que el fiarse de las personas es siempre, en alguna medida, relevante para la *fe* en los sistemas, pero concierne más a su correcta actuación que a su funcionamiento como tal.

V. Hemos llegado a la definición de *fiabilidad*. *Fiabilidad* puede definirse como confianza en una persona o sistema, por lo que res-

³² Diego Gambetta: «Can We Trust Trust?», en Gambetta, Trust. Véase también el importante artículo de John Dunn, «Trust and Political Agency», en el mismo texto.

pecta 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 principios abstractos (conocimiento técnico).

VI. En de las condiciones de la modernidad, la *fiabilidad* existe (a) en el contexto de un conocimiento general de que la actividad humana —incluyendo en esta expresión el impacto de la tecnología sobre el mundo material— es creada socialmente y no dada en la naturaleza de las cosas o por influencia divina; (b) en el ámbito enormemente acrecentado de transformación de la acción humana producido por el carácter dinámico de las instituciones sociales modernas. El concepto de *riesgo* reemplaza al de *fortuna*, pero no porque los agentes de tiempos premodernos no supieran distinguir entre *riesgo* y *peligro*, sino porque representa una alteración en la percepción de la determinación y contingencia, de modo que los imperativos morales humanos, las causas naturales y el «azar» (*chance*) rigen en lugar de las cosmologías religiosas. La noción de «azar», en su sentido moderno, surge al mismo tiempo que la idea de *riesgo*.

VII. Peligro y riesgo van estrechamente relacionados, pero no son la misma cosa. La diferencia 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.

VIII. Riesgo y *fiabilidad* van entretreídos, *fiabilidad* normalmente prestándose a reducir o minimizar los peligros a los que tipos particulares de actividad están sujetos. Existen algunas circunstancias en la 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, prácti-

camente 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*. Así, viajar en avión podría parecer como una actividad intrínsecamente peligrosa dado que aparentemente desafía las leyes de gravedad, pero quienes se dedican al negocio del viaje aéreo contrarrestan esta opinión al mostrar estadísticamente lo bajos que son los índices de riesgo en el viaje aéreo si se comparan con el número de muertes de pasajeros en relación a los kilómetros recorridos.

IX. El riesgo no es sólo una cuestión de acción individual. Existen también los «ambientes de riesgo» que afectan colectivamente a enormes masas de personas —y en algunos casos, potencialmente, a todos los que están en la tierra—, como es el desastre ecológico o la guerra nuclear. Podemos definir «seguridad» como una situación en la que un determinado conjunto de peligros queda contrarrestado o minimizado. La experiencia de seguridad descansa corrientemente sobre el equilibrio alcanzado entre la *fiabilidad* y un riesgo aceptable. Tanto en su sentido objetivo como experimental (empírico), la seguridad puede remitir a enormes conjuntos o colectividades de personas —hasta e inclusive, la seguridad mundial— a individuos.

X. Las observaciones aquí expresadas no dicen nada sobre lo que constituye lo opuesto a *fiabilidad* que *no* es, simplemente como argüiré más adelante, la *no-fiabilidad*. Esos puntos que preceden tampoco dicen mucho respecto a las condiciones bajo las que se genera o se disuelve la *fiabilidad*. Esto lo discutiré con algún detalle en otras secciones del libro.

La índole reflexiva de la modernidad

El contraste con la tradición es inherente a la noción de la modernidad. Como se ha puesto de relieve más arriba, en concretos escenarios sociales se encuentran muchas combinaciones de lo moderno y lo tradicional. Es cierto que algunos autores han discutido que esas combinaciones van tan fuertemente entrelazadas entre sí que dejarían sin valor cualquier comparación generalizada. Pero ése no es el caso, como veremos al abordar la investigación sobre cuál es la relación que existe entre modernidad y reflexión.

Hay un sentido fundamental, en que la reflexión es una caracte-

rística definitoria de la acción humana. [Todos los seres humanos se mantienen rutinariamente en contacto con fundamentos de lo que hacen, como elemento esencial del mismo hacer. En otro lugar he llamado a esto el «control reflexivo de la acción», utilizando la frase para dirigir la atención al carácter crónico de los procesos involucrados³¹.] La acción humana no incorpora cadenas de interacciones y razones agregadas sino un control consistente —y como Erving Goffman ha señalado mejor que nadie, «que nunca descansa»— de la conducta y sus contextos. Pero éste no es el sentido de la reflexión que va específicamente ligada a la modernidad, aunque sí proporciona la base necesaria para ello.

En las culturas tradicionales se rinde homenaje al pasado y se valoran los símbolos porque contienen y perpetúan la experiencia de generaciones. La tradición es una manera de integrar el control reflexivo de la acción con la organización del tiempo y el espacio de la comunidad. Es una manera de manejar el tiempo y el espacio que inserta cualquier actividad o experiencia particular en la continuidad del pasado, presente y futuro y éstos a su vez, se reestructuran por prácticas sociales recurrentes. La tradición no es totalmente estática ya que ha de ser reinventada por cada nueva generación al hacerse cargo de su herencia cultural de manos de la que le precede. No es tanto que la tradición se resista al cambio, como que incumbe a un contexto en el que se dan pocas demarcaciones temporal-espaciales en los términos en que el cambio pueda ser significativo.

En las culturas orales, la tradición no es conocida como tal, si bien esas culturas son las más tradicionales de todas. Para entender la tradición, distinguiéndola de otros modos de organización y experiencia, es necesario penetrar el tiempo-espacio en una manera que sólo se hace posible con el invento de la escritura. La escritura expande el nivel de distanciamiento entre el tiempo y el espacio y crea la perspectiva del pasado, presente y futuro, en la que la apropiación reflexiva del conocimiento puede poner de relieve dicha tradición. Sin embargo, en las civilizaciones premodernas, la reflexión está todavía limitada a la reinterpretación y clarificación de la tradición, de tal manera que en la balanza del tiempo, la parte del «pasado» tiene mucho más peso que la del «futuro». Además, dado que la alfabetización es monopolio de unos pocos, la rutina de la vida cotidiana permanece enlazada a la tradición en el viejo sentido.

³¹ Giddens, *New Rules*.

Con el advenimiento de la modernidad, la reflexión toma un carácter diferente. Es introducida en la misma base 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. Sancionar la práctica de algo porque es tradicional, no sirve de nada; la tradición puede ser justificada, pero sólo a la luz del conocimiento que no es el mismo autenticado por la tradición. Combinado con la inercia de la costumbre, esto significa que, incluso en las más avanzadas de las sociedades modernas, la tradición continúa desempeñando un papel. Pero este papel es generalmente mucho menos significativo de lo que suponen algunos autores que dirigen su atención a la integración de la tradición y la modernidad en el mundo contemporáneo, porque la tradición justificada es una tradición falseada y recibe su identidad sólo del carácter reflexivo de lo moderno.

La reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente. Deberíamos clarificar la naturaleza de este fenómeno. Todas las formas de vida social están en parte constituidas por el conocimiento que los actores poseen sobre las mismas. Saber como «proseguir», en el sentido de Wittgenstein, es intrínseco a las convenciones que son trazadas y reproducidas por la actividad humana. En todas las culturas, las prácticas sociales son rutinariamente alteradas a la luz de los progresivos descubrimientos de que se nutren. Pero sólo en la era de la modernidad se radicaliza la revisión de la convención para (en principio) aplicarla a todos los aspectos de la vida humana, incluyendo la intervención tecnológica en el mundo material. Se dice frecuentemente que la modernidad está marcada por el apetito por lo nuevo, pero esto quizás no es del todo correcto; lo que es característico de la modernidad, no es el abrazar lo nuevo por sí mismo, sino la presunción de reflexión general en la que naturalmente, se incluye la reflexión sobre la naturaleza de la misma reflexión.

Probablemente sólo ahora, al final del siglo XX, estamos empezando a comprender en todo su significado lo profundamente inquietante que es este panorama, ya que cuando las pretensiones de

la razón reemplazaron aquellas de la tradición, parecían ofrecer una sensación de certidumbre mayor de la que proporcionaba el dogma preexistente. Pero esta idea sólo logra ser convincente mientras no reconocemos que la reflexión de la modernidad, de hecho, derriba la razón, siempre que se entienda por razón la obtención de un conocimiento cierto. La modernidad está totalmente constituida por la aplicación del conocimiento reflexivo, pero la ecuación conocimiento-certidumbre resultó ser un concepto erróneo. Nos encontramos en un mundo totalmente constituido a través del conocimiento aplicado reflexivamente, pero en donde al mismo tiempo nunca podemos estar seguros de que no será revisado algún elemento dado de ese conocimiento.

Incluso aquellos filósofos que como Karl Popper defienden firmemente las pretensiones de certidumbre de la ciencia, reconocen —en expresión suya— que «la ciencia descansa sobre arenas movedizas»³². En ciencia *nada* es cierto y nada puede probarse, incluso si el empeño científico nos suministra la información más fiable sobre el mundo a que podamos aspirar. La modernidad flota libremente en las entrañas de la ciencia dura.

Bajo las condiciones de modernidad ningún conocimiento es conocimiento en el antiguo sentido del mismo, donde «saber» es tener certeza, y esto se aplica por igual a las ciencias naturales y a las ciencias sociales. En el caso de las ciencias sociales, sin embargo, hay que tener en cuenta otras consideraciones. Al llegar a este punto debemos retornar a las observaciones hechas anteriormente sobre los componentes reflexivos de la sociología.

En las ciencias sociales hemos de añadir al inestable carácter de todo conocimiento empírico la «subversión» que conlleva el reingreso del discurso científico social en los contextos que analiza. La reflexión cuya versión formalizada son las ciencias sociales (un género específico de conocimiento experto), es fundamental para la índole reflexiva de la modernidad en su conjunto.

Dada la estrecha relación entre la Ilustración y la defensa de las pretensiones de la razón, frecuentemente las ciencias naturales han sido tomadas como la dedicación preeminente que distingue la visión moderna de la que existía anteriormente. Hasta aquellos que se inclinaban por la sociología interpretativa en lugar de la naturalista, ge-

³² Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (Londres: Routledge, 1962), p. 34.

neralmente han visto la ciencia social como el pariente pobre de las ciencias naturales, y esto especialmente debido a la escala del desarrollo tecnológico como consecuencia de los descubrimientos científicos. Pero, de hecho, las ciencias sociales están más profundamente implicadas en la modernidad de lo que están las ciencias naturales porque la arraigada revisión de las prácticas sociales, a la luz del conocimiento sobre esas mismas prácticas, forma parte del auténtico tejido de las instituciones modernas³³.

Todas las ciencias sociales participan en esta relación reflexiva, aunque es cierto que la sociología ocupa un lugar central. Tomemos por ejemplo el discurso económico. Conceptos como «capital», «inversión», «mercados», «industria» y muchos otros, en su sentido moderno, fueron elaborados como parte del incipiente desarrollo de la economía como una disciplina perfectamente definida en el siglo XVIII y comienzos del XIX. Esos conceptos, y las conclusiones empíricas que les van unidas, se formularon para analizar los cambios ocurridos al surgir las instituciones modernas. Pero no podían, y no pudieron, permanecer separados de las actividades y acontecimientos a los que se refieren y se han convertido en parte integral de lo que es «la vida económica moderna» e inseparables de la misma. La actividad económica moderna no sería lo que es si no fuera por el hecho de que todos los miembros de la población han llegado a dominar esos conceptos, y una infinita variedad de otros.

Una persona profana no tiene necesariamente por qué proporcionar una definición formal de términos como «capital» o «inversión», pero cualquiera que, pongamos por caso, utiliza una cuenta bancaria de ahorros, demuestra un implícito y práctico dominio de esas nociones. Conceptos como éstos y las teorías e información empírica que implican, no son únicamente mecanismos prácticos por medio de los cuales los agentes sociales están —de alguna manera— más capacitados para entender el comportamiento de los mismos, de lo que pudieran estar de otra manera. Esos conceptos constituyen activamente lo que es ese comportamiento e informan de las razones por las cuales se sigue. No se puede aislar claramente entre la literatura destinada a los economistas y esa que, bien sea leída o filtrada de alguna forma, llega hasta las partes interesadas de la población: prohombres de negocios, funcionarios gubernamentales y miembros

³³ Giddens, *Constitution of Society*, Cap. 7.

del público en general. El ambiente económico está siendo alterado constantemente a la luz de esos factores, creando una situación de continua implicación entre el discurso económico y las actividades a las que éste se refiere.

La posición crucial de la sociología en la índole reflexiva de la modernidad le viene dada por su papel como la forma más generalizada de reflexión de la vida social moderna. Consideremos un ejemplo en la línea más dura (*hard edge*) de la sociología naturalista. Las estadísticas oficiales que publican los gobiernos respecto, pongamos por caso, la población, el matrimonio y divorcio, crimen y delincuencia y tantas otras cosas, parecen dotarnos de medios para estudiar con precisión la vida social. Para los pioneros de la sociología naturalista como Durkheim, esas estadísticas representaban datos incontestables, en el sentido de que los aspectos relevantes de las sociedades modernas, pueden ser analizados con más exactitud que si esas cifras no estuvieran disponibles. Y sin embargo, las estadísticas oficiales no son solamente características analíticas de la actividad social, sino que forman parte constituyente del universo social del que son tomadas o calculadas. Desde su comienzo, la comparación de las estadísticas oficiales ha sido esencial al poder del estado y también a otros muchos medios de organización social. El coordinado control administrativo logrado por los gobiernos modernos es inseparable del rutinario control de los «datos oficiales» en el que participan todos los estados modernos.

El ordenamiento de las estadísticas oficiales es en sí mismo una tarea reflexiva conformada por los mismos resultados de las ciencias sociales que los utilizan. El trabajo práctico del investigador que lleva los casos de suicidio, proporciona la base de datos para la recolección de estadísticas sobre el suicidio: no obstante, en la interpretación de causas o motivos de muerte, el investigador se guía por conceptos y teorías que pretenden despejar la naturaleza del suicidio. No sería nada raro encontrar un investigador que hubiera acido a Durkheim.

La reflexividad de las estadísticas oficiales tampoco está limitada a la esfera del estado. Quienquiera que se case hoy en un país occidental, por ejemplo, sabe lo altos que son los índices de divorcio (y puede que también, aunque imperfecta o parcialmente, sepa mucho más sobre la demografía del matrimonio y la familia). El conocimiento del alto índice de divorcio podría afectar a la decisión misma de contraer matrimonio, como también a las decisiones sobre las

consideraciones concomitantes —disposiciones sobre la propiedad y otras cuestiones. Pero el conocimiento de los altos niveles de divorcio, lleva consigo mucho más que la mera conciencia de un hecho descarnado; éste es teorizado por el lego en términos penetrados por el pensamiento sociológico. Así, prácticamente cada persona que contempla la posibilidad de casarse tiene alguna idea de cómo ha cambiado la institución familiar, de los cambios acaecidos en la posición social y el poder relativo entre hombres y mujeres, de las alteraciones en las costumbres sexuales, etc. —todo lo cual entra en un nuevo proceso de cambio adicional que esos resultados informan reflexivamente. El matrimonio y la familia no sería lo que son hoy en día si no hubieran sido tan profundamente «sociologizados» y «psicologizados».

El discurso de la sociología, y los conceptos, teorías y resultados de las otras ciencias sociales, circulan continuamente «entrando y saliendo» de lo que representan en sí mismos y, al hacer esto, reflexivamente reestructuran el sujeto de su análisis, que a su vez ha aprendido a pensar sociológicamente. *La modernidad es en sí misma profunda e intrínsecamente sociológica*. Mucho de lo que es problemático en la posición del sociólogo profesional —como proveedor de conocimiento experto sobre la vida social—, deriva del hecho de que está, todo lo más, un paso por delante de los ilustrados practicantes profanos de la disciplina.

De aquí que es falsa la tesis de que a más conocimiento sobre la vida social (incluso si ese conocimiento está tan bien apuntalado empíricamente como sea posible) equivale a un mayor control sobre nuestro destino. Esto es verdad (discutiblemente) en el mundo físico, pero no en el universo de los acontecimientos sociales. El aumento de nuestra comprensión del mundo social podría producir una progresiva y más clara comprensión de las instituciones sociales y de esta forma, incrementar el control tecnológico sobre las mismas, si fuera bien que la vida social estuviera completamente separada del conocimiento que se tiene sobre la misma, bien que ese conocimiento pudiera filtrarse continuamente en las razones para la acción social produciendo un paulatino aumento de «racionalidad» en la conducta humana, en lo que respecta a necesidades específicas.

Las dos condiciones efectivamente conciernen a muchas circunstancias y contextos de la actividad social: pero cada una de ellas se queda bien lejos del impacto totalizador en que insiste el pensamiento heredado de la Ilustración. Y esto es debido a la influencia de cuatro conjuntos de factores.

Uno, objetivamente muy importante pero lógicamente el menos interesante, o en cualquier caso el menos complejo analíticamente, es el poder diferencial. La apropiación del conocimiento no se da en forma homogénea sino que frecuentemente es aprovechable diferencialmente por quienes están en posiciones de poder, que pueden colocarlo al servicio de intereses parciales.

La segunda influencia hace referencia al papel que desempeñan los valores. Los cambios en el orden de valores no son independientes de las innovaciones en la orientación cognitiva creada por las cambiantes perspectivas sobre el mundo social. Si fuera posible concentrar nuevo conocimiento para alimentar una base trascendental racional de valores, no nos veríamos en esta situación. Pero tal base racional no existe y los cambios de enfoque teórico derivados de los nuevos aportes de conocimiento, mantienen una relación variable con el cambio en la orientación de los valores.

El tercer factor es el impacto de consecuencias no previstas. Ninguna cantidad de conocimiento acumulado sobre la vida social podría abarcar todas las circunstancias de su realización, incluso si dicho conocimiento fuera totalmente diferenciable del medio al que ha de aplicarse. Si nuestro conocimiento sobre el mundo social sencillamente aumentara a más y mejor, la esfera de consecuencias involuntarias podría hacerse más y más limitada y las consecuencias indeseadas, serían raras. Sin embargo, la reflexión de la vida social moderna cierra esa posibilidad, y ésta es precisamente la cuarta influencia a considerar, que si bien es menos discutida en relación a los límites de la razón ilustrada, ciertamente es tan significativa como las otras. La cuestión no radica en que no exista un mundo social estable para ser conocido, sino que el conocimiento de ese mundo contribuye a su carácter cambiante e inestable.

La índole reflexiva de la modernidad que atañe directamente a la incesante producción de autoconocimiento sistemático, no estabiliza la relación entre el conocimiento experto y el conocimiento destinado a las acciones profanas. El conocimiento de que hacen alarde los observadores expertos (en alguna medida y de muchas diferentes maneras), reencuentra a su sujeto (en principio, pero también normalmente en la práctica) y de esta manera lo altera. No se da un proceso paralelo en las ciencias naturales; no es exactamente lo mismo que, cuando en el campo de la física de pequeñas partículas, la intervención del observador cambia lo que está siendo estudiado.

¿Modernidad o postmodernidad?

Al llegar a este punto ya podemos conectar la discusión sobre la índole reflexiva de la modernidad con los debates sobre la postmodernidad. El término «postmodernidad» es frecuentemente utilizado como sinónimo de postmodernismo, sociedad postindustrial, etc. Aunque la idea de sociedad postindustrial, tal como ha sido elaborada por Daniel Bell ³⁴, ha quedado bien explicada, los otros dos conceptos mencionados arriba, ciertamente no han corrido igual suerte. Trazaré aquí una distinción entre ellos. El postmodernismo, si es que quiere decir algo, será mejor referirlo a estilos o movimientos de la literatura, la pintura, artes plásticas y la arquitectura. Conciérne a aspectos de *reflexión estética* sobre la naturaleza de la modernidad. Aunque a veces ha sido sólo vagamente denominado, el modernismo es, o fue, una visión diferenciable de esas distintas áreas y podría decirse que ha sido desplazado por otras corrientes de una modalidad postmodernista. (Esta cuestión daría para escribir otro libro, así que no la analizaré aquí.)

La postmodernidad se refiere a algo diferente, al menos en la manera que definiré la noción. Si hoy nos estamos adentrando en una fase de postmodernidad, esto significa que la trayectoria del desarrollo social nos está alejando de las instituciones de la modernidad y conduciéndonos hacia un nuevo y distinto tipo de organización social. Postmodernismo, si existe de una manera convincente, puede expresar la conciencia de tal transición, pero no demuestra su existencia.

Corrientemente ¿a qué se refiere la postmodernidad? Aparte de la generalizada sensación de estar viviendo un período de marcada disparidad con el pasado, el término, evidentemente, significa al menos algo de lo siguiente: que hemos descubierto que nada puede saberse con certeza, dado que los preexistentes «fundamentos» de la epistemología han demostrado no ser indefectibles; que la «historia» está desprovista de teleología, consecuentemente ninguna versión de «progreso» puede ser defendida convincentemente; y que se presenta una nueva agenda social y política con una creciente importancia de las preocupaciones ecológicas y quizás, en general, de nuevos movimientos sociales. Hoy, sólo unos pocos identificarían la moderni-

³⁴ Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (Londres: Heinemann, 1974).

dad con el significado que una vez fue ampliamente aceptado, es decir, la sustitución del capitalismo por el socialismo. Efectivamente, dada la visión totalizadora de la historia mantenida por Marx, el desplazar el centro del escenario esa transición ha constituido uno de los principales factores que han provocado las actuales discusiones sobre la posible disolución de la modernidad.

Comenzaremos por dejar de lado, como no merecedora de consideración intelectual sería la idea de que es imposible el conocimiento sistemático de la acción humana o de las tendencias del desarrollo social. Quien mantenga tal opinión (si no fuera ya chocante de por sí), difícilmente podría escribir un libro al respecto puesto que la única posibilidad sería la de repudiar toda actividad intelectual —incluso «la lúdica deconstrucción»— en favor, digamos, de un saludable ejercicio físico. No es esto sea lo que sea que signifique la ausencia de fundamentación epistemológica, su significado. Para un punto de partida más factible, podríamos observar el «nihilismo» de Nietzsche y Heidegger. A pesar de las diferencias entre ambos filósofos, los dos convergen en un enfoque teórico, puesto que los dos vinculan la modernidad a la idea de definir la «historia» como la progresiva apropiación de los fundamentos racionales del conocimiento. Según estos pensadores, esta idea queda expresada en la noción de «superación»: la formación de una nueva comprensión sirve para identificar lo que es o deja de ser valioso en el depósito del conocimiento acumulativo ³⁵. Los dos filósofos, cada uno por su lado, consideran necesario distanciarse de las pretensiones fundamentales de la Ilustración, sin embargo, ninguno de los dos, puede criticarlas ni desde un punto de vista superior, ni desde pretensiones más sólidamente fundamentadas, así que abandonan la noción de «superación crítica», tan crucial a la crítica ilustrada del dogma.

Cualquiera que vea en esto la transición esencial de modernidad a postmodernidad, afronta grandes dificultades. Resulta evidente y bien conocida una de las principales objeciones, es decir, hablar de postmodernidad como reemplazo de la modernidad, ya que esto parece recurrir precisamente a aquello que (ahora) se considera imposible: dar coherencia a la historia y determinar nuestro lugar dentro de ella. Además, si Nietzsche fue el más importante pensador que disociaba la postmodernidad de la modernidad, un fenómeno

³⁵ Cf. Gianni Vattimo, *The End of Modernity* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1988).

que supuestamente sucede hoy, ¿cómo es posible que vislumbrara esto hace casi un siglo? ¿Cómo pudo Nietzsche marcar tal hito sin —como abiertamente admitió—, hacer nada más que revelar las presuposiciones ocultas de la Ilustración?

Resulta difícil resistirse a la conclusión de que la ruptura con fundamentación representa la línea divisoria en el pensamiento filosófico, que remonta su origen de mediados a finales del siglo diecinueve. Pero ciertamente tiene sentido verla como un intento de «la modernidad empezando a comprenderse a sí misma», y no como un intento de superar la modernidad como tal³⁶. Podemos interpretar esto en términos de lo que denominaremos «visiones providenciales». No hay que olvidar que la Ilustración, y en general la cultura occidental, surgieron de un contexto religioso que hacía hincapié en la teleología y en el logro de la gracia divina. La divina providencia ha sido por mucho tiempo la idea orientadora del pensamiento cristiano; sin esas orientaciones precedentes, en primer lugar, difícilmente hubiera sido posible la Ilustración. No es sorprendente que la defensa de la razón liberada de ataduras sólo remodelara las ideas de lo providencial en lugar de sustituirlas. Un tipo de certeza (la ley divina) se reemplazó por otro (la certeza en nuestros sentidos, la certeza de la observación empírica), y la divina providencia se reemplazó por el progreso providencial. Más aún, la idea providencial de la razón, coincidió con el auge del dominio europeo sobre el resto del mundo. El crecimiento del poder europeo suministró, por decirlo así, el apoyo material para la pretensión de que la nueva visión del mundo se asentaba sobre una sólida base que, al mismo tiempo que proporcionaba seguridad, ofrecía la emancipación del dogma de la tradición.

Sin embargo, las semillas del nihilismo estuvieron desde un principio en el pensamiento ilustrado. Aunque la esfera de la razón queda completamente liberada, ningún conocimiento puede descansar sobre una fundamentación incuestionable porque, incluso la más firmemente sostenida de las nociones, sólo puede ser tomada «en principio» o «hasta posterior aviso», ya que de otra manera recaería en

³⁶ Existen muchas discusiones sobre la cuestión de si la postmodernidad puede verse como una simple extensión de la modernidad. Para una primera aproximación al tema, véase Frank Kermode, «Modernisms» en sus *Continuities* (Londres: Routledge, 1968). Para posteriores discusiones véase las contribuciones de Hal Foster, coord., *Postmodern Culture* (Londres: Pluto, 1983).

el dogma y se separaría de la esfera de la razón, que es la que en primer lugar determina su validez. Aunque algunos consideraron la evidencia de nuestros sentidos como la información más segura que podemos obtener, ya desde los primeros pensadores ilustrados, se sabe muy bien que en principio, tal «evidencia» está siempre bajo sospecha. Los datos sensoriales jamás podrían proveer de una base totalmente segura para las pretensiones de conocimiento. Dada la conciencia que se tiene hoy en día de que la observación sensorial está impregnada de categorías teóricas, el pensamiento filosófico, en su mayoría, ha roto las ligaduras del empirismo. Más aún, desde Nietzsche estamos más intensamente convencidos, tanto de la circularidad de la razón, como de las problemáticas relaciones que existen entre el conocimiento y el poder.

Esas tendencias, más que llevarnos «más allá de la modernidad», nos proporcionan una mayor comprensión de la índole reflexiva de la misma. La modernidad no es sólo inquietante por el hecho de la circularidad de la razón sino porque en última instancia, la naturaleza de esa misma circularidad es enigmática. ¿Cómo justificar nuestro compromiso con la razón en nombre de la razón? Paradójicamente, fueron los positivistas lógicos quienes se lanzaron sobre esa cuestión más directamente como resultado de la minuciosidad con que acometieron la labor de despojar al pensamiento racional de todo residuo de tradición o dogma. El núcleo de la modernidad resulta enigmático y no parece haber forma de resolver este enigma. Encontramos interrogantes donde una vez parecía haber respuestas, y argumentarse posteriormente que no son sólo los filósofos los que se dan cuenta de ello; existe una conciencia generalizada del fenómeno que se filtra en la ansiedad que presiona a cada uno de nosotros.

La postmodernidad ha sido asociada no sólo con el final de la fundamentación, sino con el «final de la historia». Como ya me he referido a ello antes, no hay necesidad de ofrecer una detallada discusión aquí. La «historia» no posee forma intrínseca ni teleología total. Se puede escribir una variedad de historias y no pueden fijarse por referencia a un punto de Arquímedes (como la idea de que la historia posee una dirección evolutiva). Historia no puede equipararse a «historicidad» ya que la segunda está ligada distintivamente a las condiciones de modernidad. El materialismo histórico de Marx identifica erróneamente la una con la otra y con ello, no sólo atribuye una falsa unidad al desarrollo histórico sino que también fracasa al intentar discernir adecuadamente las especiales características

de la modernidad. Los puntos de discusión a este respecto están bien cubiertos por el célebre debate entre Lévi-Strauss y Sartre³⁷. La «utilización de la historia para hacer historia», es esencialmente un fenómeno de la modernidad, no un principio generalizado que pueda aplicarse a todas las épocas —es una versión de la índole reflexiva de la modernidad. Incluso en la historia como cronología, el mapa de secuencias de cambios entre fechas, es una forma específica de codificar la temporalidad.

Debemos tener cuidado en cómo entendemos la historicidad. Podría definirse como la utilización del pasado para ayudar a conformar el presente, pero no depende del respeto que se tenga por el pasado. Por el contrario, historicidad significa la utilización del conocimiento del pasado como medio para romper con él, o, en cualquier caso, manteniendo únicamente aquello que pueda ser justificado como cuestión de principios³⁸. La historicidad, de hecho, nos orienta principalmente hacia el futuro; el futuro se ve esencialmente abierto, no obstante verse también como contraobjetivamente condicionado por los cursos de acción que se eligen considerando las futuras posibilidades. Este es un aspecto esencial de la «elasticidad» que las condiciones de modernidad hacen tan posible como necesaria. La «futurología» —una cartografía de posibles / probables / disponibles futuros—, se convierte en algo más importante que la cartografía del pasado. Cada uno de los mecanismos de desanclaje antes mencionados, supone una orientación futura de esta índole.

La ruptura con las visiones providenciales de la historia, la disolución de la fundamentación junto al surgimiento del pensamiento contrafáctico orientado-al-futuro y el «vaciamiento» del progreso por el cambio continuado, son tan diferentes de las perspectivas esenciales de la Ilustración como para avalar la opinión de que se han producido transiciones de largo alcance. Sin embargo, referirse a esas transiciones como postmodernidad, es un error que obstaculiza la apropiada comprensión de su naturaleza e implicaciones. Las disyunciones que han tenido lugar han de verse más bien como resultantes de la autoclarificación del pensamiento moderno, en tanto que los residuos de la tradición y la visión providencial se disipan.

³⁷ Véase Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

³⁸ Cf. Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben* (Stuttgart: Reclam 1981).

No hemos ido «mas allá» de la modernidad, sino que precisamente, estamos viviendo la fase de su radicalización.

La decadencia gradual de la hegemonía europea u occidental, cuya otra cara es la expansión, creciente, de las instituciones modernas en todo el mundo, es evidentemente una de las influencias más importantes implicadas en este proceso. La pronosticada «decadencia de Occidente», qué duda cabe, ha sido una constante preocupación entre ciertos pensadores desde finales del siglo diecinueve. Si la utilizamos en ese contexto, la frase generalmente se refiere a la concepción cíclica del cambio social por la cual la civilización moderna se ve simplemente como una civilización regionalmente localizada entre otras que la han precedido en otras áreas del mundo. Las civilizaciones poseen períodos de juventud, madurez y vejez, y al ser reemplazadas por otras, se altera la distribución regional del poder mundial. Pero de acuerdo con la interpretación discontinuista que he sugerido más arriba, la modernidad *no* es solamente una civilización entre otras; la decadencia del dominio de Occidente sobre el resto del mundo, no es el resultado de la disminución del impacto de las instituciones que allí surgieron primero, sino al contrario, el resultado de su extensión mundial. El poder económico, político y militar que dieron a Occidente su primacía y que se fundaba en la conjunción de las cuatro dimensiones institucionales de la modernidad, que discutiré en breve, ha dejado de ser el distintivo diferencial de los países occidentales frente al resto del mundo. Podemos interpretar este proceso como uno de *mundialización*, un término que habría de encabezar el léxico de las ciencias sociales.

¿Qué decir de los otros conjuntos de cambios que frecuentemente se asocian —en uno u otro sentido— a la postmodernidad: el surgimiento de nuevos movimientos sociales y la creación de nuevas agendas políticas? Indudablemente son importantes, como intentaré demostrar luego. No obstante, debemos avanzar con cuidado a través de las distintas teorías o interpretaciones que se han avanzado sobre esas bases. Analizaré la postmodernidad como una serie de transiciones inmanentes, separadas —o «más allá»— de varios agrupamientos institucionales de la modernidad que diferenciaré posteriormente. Aún no vivimos en un universo social postmoderno, pero podemos vislumbrar algo más que unos pocos destellos del surgimiento de modos de vida y formas de organización social que divergen de aquellos impulsados por las instituciones modernas.

En los términos de este análisis, queda fácilmente al descubierto

por qué la radicalización de la modernidad resulta tan inquietante y tan significativa. Sus rasgos más conspicuos —la *disolución del evolucionismo*, la *desaparición de la teleología histórica*, el reconocimiento de su *minuciosa, constitutiva reflexividad*, junto con la *evaporación de la privilegiada posición de Occidente*, nos conducen a un nuevo y perturbador universo de experiencia. Aunque el «nosotros» se refiere aquí a aquellos que vivimos en Occidente, o más exactamente, en los sectores industrializados del mundo, es algo cuyas implicaciones alcanzan a todo el mundo.

Resumen

Hemos llegado al momento de resumir la discusión mantenida hasta aquí. Se han distinguido tres fuentes dominantes de la modernidad, cada una de ellas entrelazada con las otras.

La separación entre tiempo y espacio. Esta es la condición de distanciamiento de ámbito indefinido entre el tiempo y el espacio y ello nos proporciona los medios para una precisa regionalización temporal espacial.

El desarrollo del mecanismo de desanclaje. 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.

La apropiación reflexiva de conocimiento. La producción de conocimiento sistemático sobre la vida social se hace integral al sistema de reproducción, empujando la vida social fuera de los anclajes de la tradición.

Tomados en conjunto, esos tres rasgos de las instituciones modernas, ayudan a explicar por qué la vida en el mundo moderno se asemeja más a estar subido al carro de Juggernaut (una imagen que desarrollaré luego detalladamente)*, que a bordo de un automóvil cuidadosamente controlado y bien conducido. La reflexiva apropiación del conocimiento, intrínsecamente estimulante pero también necesariamente inestable, se extiende hasta incorporar enormes lapsos

* El «carro de Juggernaut o Jagannath», se refiere a un mito hindú en el cual la imagen del dios bramánico 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.

entre tiempo y espacio. Los mecanismos de desanclaje proporcionan los medios para dicha extensión al remover las relaciones sociales de su ubicación en lugares específicos.

Los mecanismos de desanclaje quedan representados de la siguiente manera:

Las *señales simbólicas* y los *sistemas expertos* implican *fiabilidad*, distinguiendo ésta de la confianza sobre la que se sustenta el conocimiento inductivo débil.

La *fiabilidad* opera en entornos de riesgo en los que se pueden alcanzar distintos niveles de seguridad (protección ante peligros).

La relación entre fiabilidad y *desanclaje* aún permanece abstracta aquí. Más adelante hemos de investigar cómo la fiabilidad, el riesgo, la seguridad y el peligro se articulan en las condiciones de la modernidad. También hemos de considerar las circunstancias en las que la fiabilidad incurre en error y cómo podrían entenderse apropiadamente las situaciones en que la fiabilidad está ausente.

El conocimiento (que aquí debería entenderse, en términos generales, como «pretensión de conocimiento») aplicado reflexivamente a la actividad social, es filtrado a través de cuatro conjuntos de factores:

El poder diferencial. Algunas personas o grupos están más prontamente capacitados que otros para la apropiación del conocimiento especializado.

El papel que desempeñan los valores. Los valores y el conocimiento empírico van entrelazados en una malla de influencias mutuas.

El impacto de las consecuencias involuntarias. El conocimiento sobre la vida social trasciende las intenciones de aquellos que lo aplican en pos de fines transformadores.

La circulación del conocimiento social en la doble hermenéutica. El conocimiento aplicado reflexivamente a las condiciones de reproducción del sistema, altera intrínsecamente las circunstancias a las que originariamente se refería.

Subsecuentemente trazaremos las implicaciones de esos rasgos de reflexividad para los entornos de fiabilidad y riesgo que se encuentran en el mundo social contemporáneo.