

INTRODUCCIÓN

Es BIEN vista e incluso obligada la profesión de fe democrática para quienes intervienen en la vida pública, o aun para quienes lo hacen en ámbitos restringidos.

Y ello sin duda encierra equívocos, pues desde que la democracia apareció en el Occidente moderno como promesa, resultado del advenimiento de la novedosa y perturbadora idea de que los hombres eran iguales "por naturaleza", los sentidos que le fueron atribuidos han sido variados, incluso contradictorios. Pero, desde entonces, los principios de libertad e igualdad fueron activos en la vida pública y transformadores de los vínculos políticos y sociales. Y, a veces, acompañados por la solidaridad o la fraternidad, el reconocimiento y la promoción de la condición común.

Un sentido inicial consistente fue el de la secularización del poder, consagrado por las revoluciones democráticas, la francesa de 1789 y la estadounidense desde 1776-1787. En otras palabras, la fuente del poder legítimo entonces consagrado para esas latitudes fue la voluntad popular, expresada electoralmente. Este mismo principio ha tenido desde entonces una larga historia en la que el pueblo-elector, por un lado, se fue ampliando, y por otro, la representación política y los dispositivos para formarla se fueron modificando. El advenimiento de la democracia, cancelando el ejercicio del poder en manos de monarquías que asentaban su imperio en la creencia en su origen divino, designaba otra fuente de legitimidad.

Las revoluciones democráticas iniciaron un nuevo tiempo y, en su transcurso, los principios de la naciente condición ciudadana se fueron expandiendo, enraizando, pero también transformando. El origen de la revolución, su radicalidad, es lo que sustentó y sustenta ese nuevo mundo: la representación

de los humanos como semejantes, remplazando aquella del *Antien Régime* donde ser siervo, artesano, señor o monarca designaba a seres vivos radicalmente distintos entre sí, como lo son las especies del reino animal.

Los partícipes del nuevo mundo, seres hablantes y actuantes, fueron los protagonistas de un régimen político de convergencia ciudadana, pero también de discordia. El gobierno de la sociedad, potencialmente abierto a quien surja de su pronunciamiento, concita en verdad sentimientos dispares en su seno. La tensión entre la plena libertad para los iguales y la preservación de un orden presuntamente amenazado por la inclusión de muchos fue una preocupación de los revolucionarios de entonces, y persistió a lo largo del tiempo hasta nuestros días. ¿Cuán restrictivos eran y son los pronunciamientos fundadores de una comunidad política —las constituciones—, e incluso las leyes, respecto de las demandas y las expresiones ciudadanas en cada momento, así como del actuar de los gobernantes electos? Puede responderse, naturalmente, con lo que las propias cartas fundadoras establecen: que ellas son los cimientos para que el orden público y la vida democrática sean posibles. Pero si bien la relación entre lo instituido por la legislación y las expresiones presentes y vivas de la voluntad popular es objeto de grandes controversias, acentuadas ahora, a inicios del siglo XXI, estas ya estaban presentes en los orígenes de la democracia moderna, cuando parte de sus promotores consideraban a las instituciones como recursos para la contención de la expresión popular espontánea, eventualmente descarrilada.

Y en nuestro tiempo la prevención ante el presunto desorden democrático ha resurgido con fuerza. Desde los años ochenta el término *governabilidad* alude no solo a una capacidad, sino también a un interrogante: el de la posibilidad de *gerenciar* las demandas y las turbulencias de la sociedad contemporánea.

Sin embargo, ¿podría concebirse una comunidad política que se diese un formato que habilite la deliberación sobre sus principios constitutivos —la libertad, la igualdad, la fraterni-

dad—, pero que al mismo tiempo regule los modos de acción pública de los actores políticos y sociales y, en consecuencia, también los límites? La democracia pretende ser una forma de sociedad en que las relaciones sociales no son inmutables; la puesta en cuestión de lo justo y lo injusto, de lo legítimo y lo ilegítimo le sería constitutiva. Se puede argüir que las leyes y las instituciones —en definitiva, el fortalecimiento del Estado— han sustentado el progreso democrático, entendido este como la afirmación y la ampliación de los derechos ciudadanos, y que la eficacia de sus principios generales ha acotado y regulado los poderes fácticos, las desigualdades y la arbitrariedad, aunque, por cierto, estos persistan en la realidad contemporánea y en verdad sean imposibles de eliminar. En efecto, todo orden, como se verá, conforta privilegios y dominación.

De modo que la democracia sería a la vez voluntad popular en expansión y Estado de derecho garante, pero también regulador de esa voluntad. Asimismo, persiste el descontento con la democracia que no cumple con sus promesas, pues la invocación de sus principios y de los derechos constitucionales que los especifican en los diferentes dominios de la vida se vería desmentida por las evoluciones contemporáneas. En efecto, las sociedades de nuestro tiempo son percibidas como más desiguales, y sobre todo se acrecienta una fragmentación social y espacial que hace cada vez más lejano el ideal de un mundo común.

Por otra parte, quienes tildan de “ficción” a la proclamada igualdad democrática, calificándola como pantalla que oculta las relaciones de dominación, persisten en su diagnóstico y prédica, alentados por las crisis económicas y las consecuencias sociales de un nuevo capitalismo salvaje, desregulado, expandido a la par de la globalización.

Coexiste, sin embargo, sobre todo en América Latina, un reconocimiento mayor hacia el régimen democrático como deseable con una disconformidad con sus supuestos resultados. Ya hace unas décadas el filósofo político italiano Norberto Bobbio había constatado para Occidente “las promesas

incumplidas de la democracia".¹ Pero ¿puede la democracia ser evaluada según su capacidad para satisfacer las necesidades vitales de las personas? Y si la democracia no es una garantía de bienestar, ¿cómo debe ser concebida?

Estos equívocos, divergencias e interrogantes se han amplificado desde que la democracia devino el régimen político por excelencia. La caída del muro de Berlín en 1989 fue el signo de que la ilusión o la esperanza de una alternativa al capitalismo y a la "democracia burguesa" se habían disipado. Más bien, al revelarse plenamente la injusticia y el horror que depararon los regímenes alternativos de matriz soviética, se puso en valor la vigencia de los derechos humanos y de las libertades públicas en Occidente, con claroscuros, por cierto, pero con una renovada estima por ellos. Los malentendidos sobre la democracia, las prevenciones de unos y las críticas de otros no desaparecieron, pero sin duda la reflexión sobre el modo de vivir en sociedad se volvió interior al imaginario democrático. El horizonte de una revolución social que conduciría de la sociedad de explotación del hombre por el hombre a la propiedad y el bienestar colectivo, y al mismo tiempo al fin de la política y de las desigualdades que le sería inherente, se desvaneció con rapidez pese al vigor que había tenido a lo largo del siglo xx.

Por cierto, la globalización, con la extraordinaria expansión del capitalismo financiero y del productivo, el comercio, la red comunicacional y las migraciones, presentó nuevos desafíos para las sociedades democráticas en términos de la capacidad de definir un rumbo propio y su apertura a flujos humanos que requieren la coexistencia de culturas y demandas, y a nivel mundial suscitó conflictos y amenazas inéditas.² La globalización en sí misma abre un interrogante sobre el alcance y

¹ Véase Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Turín, Einaudi, 1986 [trad. esp.: *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001].

² Emergieron dos fuentes transnacionales de poderes desafiantes, aunque de naturaleza distinta. El terrorismo, sustentado en identidades religiosas fundamentalistas y expansionistas que declaran enemigos a quienes no comparten sus creencias, y el narcoterrorismo, que lucra con el tráfico de estupefacientes.

los límites de las políticas nacionales y, más aún, sobre la verosimilitud de una regulación mundial de esta gran transformación, las alternativas de barreras nacionales o de adaptaciones resignadas o exitosas.

Esta perspectiva global confirma y da visibilidad a lo que no siempre parece evidente: la democracia no es tan solo un régimen de gobierno —que asegura la representación sustentada en el voto ciudadano y la competencia política—, sino además una forma de sociedad, lo que supone que sus principios de libertad e igualdad configuran y se hallan activos en todo el tejido social.

La democracia, en la doble acepción indicada —régimen de gobierno y forma de sociedad—, ha experimentado en las últimas décadas una mutación cuyo alcance se procurará estimar en estas páginas. Se puede con razón argüir que la democracia, en cualquiera de sus configuraciones históricas, se ha caracterizado por su carácter mixto; el régimen político al que aludimos en la Modernidad es la democracia liberal —articulando un principio igualitario con un principio aristocrático—, según modalidades diferentes en cada país, pues lo propio del régimen democrático sería su historicidad. Es decir que la igualdad, la libertad y la solidaridad no se reconocen por tener una traducción definitiva en las prácticas sociales, sino por la persistencia en lo que negaron o descartaron desde sus orígenes; esto es, las relaciones sociales propias del *Ancien Régime* —el feudalismo, el señorío—, por entonces “naturales”. Que el monarca o los señores fueran los enunciadores de la ley; que la legitimidad del poder en sus diferentes encarnaciones —siendo de origen divino— estuviera fuera del alcance de los hombres, y que la sociedad estuviese compuesta de estamentos —de seres vivos pero sin otro lazo en común que el de la subordinación funcional de los unos a los otros— no era visible en su tiempo, no era problemático, pues no hubo hasta las revoluciones democráticas la enunciación que recusara esa representación, es decir, la afirmación del hombre genérico y sus derechos. Las revoluciones democráticas, preparadas en el plano conceptual

por los teóricos de la secularización política, y en particular por los escritores contractualistas —los más notorios de los cuales fueron John Locke, Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau—, colocaron al hombre, con sus necesidades, sus pasiones y sobre todo con su capacidad de enunciación, en el centro de la argumentación en referencia al orden público y a la construcción de la comunidad política, cuyo inicio para ellos era el pacto o contrato social.³

La democracia fue entonces, desde sus inicios, concebida como una forma y un régimen históricos, tributarios de la acción humana y no resultado de un designio trascendente. Los derechos —traducción de los principios de libertad, igualdad y fraternidad— eran enunciados decisivos, puesto que descalificaban el régimen jerárquico e inmutable que venían a desalojar, pero su contenido dependería del debate entre los hombres sobre lo legítimo y lo ilegítimo. Habrá una historia de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad; los hombres/ciudadanos ampliarán el alcance de esos principios y les darán giros impensados, pero por sobre todo inventarán modos de relación entre ellos, afines a la fundación de la democracia y los derechos. Lo que la libertad, la igualdad y la solidaridad son no se deriva de

³ Tanto John Locke como Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau, desde perspectivas muy diferentes, sostenían que el orden político no era natural, sino resultado de un pacto o contrato social. En esa formulación —que tenía un sentido metafórico, es decir que no significaba que remitiese a un momento del pasado de las sociedades en que hubiese sucedido efectivamente—, el contrato figurado alude a un tránsito desde el "estado de naturaleza", en el que los hombres están librados a sí mismos, sea en hostilidad según Hobbes, aislados según Rousseau, o bien en lazos sociales y productivos espontáneos pero sin ley para Locke, a un orden social o político decidido por ellos mismos. Esas teorías entonces inauguraron una perspectiva de soberanía popular, de los hombres deliberantes como origen del orden político, que será consagrada con las revoluciones democráticas. Véase John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Prometeo, 2005 [edición original en inglés: *The Second Treatise of Government*, Londres, 1690]; Thomas Hobbes, *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2003 [edición original en inglés: *The Leviathan*, Londres, 1651]; Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2008 [edición original en francés: *Du Contrat social*, Ámsterdam, 1762].

algo que existía ya y que ellos descubrían, sino de lo que los hombres crearán como expansión, reformulación y aun revisión de lo que se fue constituyendo como tradición democrática. La lucha política, la división social y su cuestionamiento, motores de la vida democrática, se refieren en definitiva a qué sentido se atribuye a esos principios. ¿De qué modo la libertad de los individuos es compatible con la libertad de todos? ¿Qué restricciones éticas son admisibles como pautas para las conductas de los individuos y los grupos? ¿En qué términos se hacen compatibles los principios de igualdad ciudadana con los de las diferencias a las que aspiran individuos y grupos sociales? No debe ignorarse que en los márgenes de las sociedades democráticas y fuera de ellas hay quienes reniegan de los principios y de los interrogantes aludidos.

Los derechos humanos, suele decirse, son los políticos, los civiles y los sociales. Pero todos ellos han conocido una enunciación inaugural y, luego, revisiones. La pretensión de remitirlos a una definición, a un listado, tiene por cierto un sentido en cada sociedad en algún momento de su historia —por ejemplo, su inscripción constitucional en muchos casos indujo un debate público y reformas efectivas—, pero en términos universales tal reducción/traducción es ajena a la historicidad de los derechos. Los debates públicos sobre los principios se inspiran en una tradición, y en ella todo está en cuestión. Incluso los umbrales alcanzados en la vigencia de los derechos no pueden ser considerados simplemente como peldaños de una escala de progreso; su sentido y su alcance derivan de una deliberación colectiva sin fin. Hay sí un fundamento, que es la enunciación humana de los derechos, lo que algunos autores han llamado “el derecho a tener derechos”.⁴ Que los hombres dicen los derechos, en el ámbito de una comunidad política —o de una asamblea que se

⁴ Véase Claude Lefort, “Les droits de l’homme et l’État-providence”, en *Revue Esprit*, núm. 11, 1985 [trad. esp.: “Los derechos humanos y el Estado de bienestar”, en *Revista Vuelta*, núm. 12, Santiago de Chile, 1987]; Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt & Brace, 1950 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006].

supone representativa, como en el caso de la Revolución Francesa en 1789-1792—, es un presupuesto irreductible, porque es propio a la condición ciudadana. Que las referencias fácticas de la enunciación sean o no perdurables no inhibe el alcance de la declaración (en el caso de los representantes franceses, los derechos proclamados pretendían deducirse de una “naturaleza humana” que, como se sabe, es inaprensible). Ahí donde la condición común de libres e iguales se inhibe o se sofoca y se pierde esa capacidad de palabra en comunidad, el régimen político no es, o deja de ser, democrático.

En diferentes sociedades se han configurado tipos de democracia inspirados en los mismos principios pero reconocibles en sus diferencias. Incluso se puede sostener que, siendo la democracia un tipo ideal, no debería ser confundida con un modelo institucional característico respecto al cual cada caso nacional presenta grados de distancia o proximidad. Y ello, a contracorriente de quienes se dedican a mediciones de la democracia situando a los diferentes países en una escala de más o menos, según indicadores arbitrariamente seleccionados.

Las democracias contemporáneas tempranas —las europeas y las de América del Norte— presentan características propias que han llevado a considerarlas referentes universales. Lo son sin duda las revoluciones democráticas que allí vieron la luz y adquirieron un carácter universal, y se difundieron en parte del mundo y en particular en América Latina. Pero ¿son esas democracias parte de un conjunto comparable, por ejemplo, con las latinoamericanas, que permita situarlas en una escala de mayor o menor democracia?

Por lo pronto, las democracias del hemisferio norte no son asimilables entre sí. Por ejemplo, muchas de las europeas han conocido —desde los años treinta en algunos casos, y en particular desde la posguerra— un Estado de bienestar o provi-dencia que expandió el acceso a bienes básicos —educación, salud, seguro de desempleo, garantías jubilatorias y, en parte, vivienda— a amplios sectores de la población. De ese modo, la experiencia de la igualdad —en el sustento material, pero en

términos de derechos y no de asistencia— ha sido en esas sociedades un sólido piso, una experiencia de la condición común, y no tan solo un enunciado de principios. Con el paso del tiempo, esa experiencia se deterioró e hizo posible una crítica “neoliberal” que tildaba a esa igualdad de forzada o impuesta. Tal perspectiva, en verdad alternativa al Estado democrático interventor, con un eco social importante, fue puesta en juego en nombre de las diferencias en los planes de vida de los individuos y, por consiguiente, en nombre de la libertad de elección, que debería ser respetada, y en rechazo a los con frecuencia oscuros criterios de decisión burocráticos.

Estados Unidos no conoció esa instalación jurídico-estatal de la igualdad, y solo recientemente en ese país se ha impulsado un sistema de salud más inclusivo, en tanto que en el acceso a otros bienes básicos el Estado ha implementado escasas políticas públicas.

América Latina ha conocido una diversidad de trayectorias nacionales, pero sus realidades no forman parte de un conjunto unificado del “subdesarrollo”, sino que son más bien inconmensurables. Sus historias políticas son distintas, y son diferentes los condicionamientos socioculturales. Algunas se configuraron con importantes poblaciones y civilizaciones precolombinas, como es el caso de México, América Central, Perú, Bolivia y Ecuador. En particular en estas últimas el reconocimiento pleno de las poblaciones autóctonas es muy reciente. Otras, como Uruguay, Argentina y Chile, han sido predominantemente tierra de migraciones y de débil presencia o exterminación de los pueblos originarios.

A la hora de constatar la configuración de los regímenes políticos en la región, la composición étnica y migratoria es tan solo un elemento ilustrativo que debe tenerse en cuenta, junto a la diversidad de recursos naturales y tradiciones político-culturales más recientes que han caracterizado a las sociedades de la región.

En todo caso, la distinción entre viejas y nuevas democracias parece insuficiente para clasificar sociedades más o menos

democráticas. El siglo xx fue ilustrativo de cómo democracias en países desarrollados podían derivar en su denegación: el totalitarismo. No obstante, que ni la antigüedad del régimen político ni el desarrollo económico sean un reaseguro ante el riesgo propio de la democracia no significa que esos sean factores desdéniables. Las tradiciones cuentan, y son los recursos que habilitan la configuración de una forma de sociedad, aunque aquellas sean siempre ambivalentes. El crecimiento económico no es un dato neutro, y la política no puede ser considerada un derivado de sus índices; puede sí constatararse que las sociedades estancadas económicamente o decadentes son por cierto poco propicias para el florecimiento de una comunidad política. La exclusión del mundo del trabajo y de la distribución es inhibitoria o una amenaza para la consolidación de una sociedad sustentada en la igualdad ciudadana.

El interrogante referido al régimen político se actualiza y requiere ser reformulado a la luz de la mutación democrática a la que asistimos desde fines del siglo xx e inicios del siglo xxi. A nivel global, el orden político que conocimos aparece alterado por la expansión de una ciudadanía emancipada de sus pertenencias públicas tradicionales —políticas, corporativas, vecinales, étnicas y religiosas— y por la consiguiente desinstitucionalización de la vida pública. Los actores colectivos emergen y decaen en un ambiente de fluctuación en las identificaciones ciudadanas. Quienes logran devenir líderes de popularidad, pues su figura pública concita reconocimiento y en consecuencia establecen vínculos representativos, lo hacen con frecuencia capitalizando la desconfianza ciudadana hacia la clase política y hacia “los de arriba”; es decir, como depositarios de una negatividad más que de un rumbo alternativo definido. Esta posición adversativa puede ser expresión del rechazo a los gobernantes salientes o a tal o cual decisión de gobierno. Por cierto, modos de gobernar que procuren atenuar el goce de privilegios o que impulsen políticas públicas distributivas y/o de reconocimiento pueden ser el sustento de una adhesión positiva y, más en general, pueden serlo proyectos de innovación

o reforma, como también los de preservación del statu quo. Pero la negatividad es el eje de diferenciación con los adversarios —en la diversidad de temas públicos—, e incluso la identificación de un enemigo es, con frecuencia, un rasgo decisivo en la constitución de lazos representativos.

El horizonte contemporáneo, con un sesgo impolítico, está ocupado por estrategias de supervivencia, por sobre la impronta democrática que procura debatir la vida en común. El ideal deliberativo corre el riesgo de devenir arcaico. Estuvo presente en alguna de las utopías revolucionarias del siglo xx, pero la catastrófica evolución de estas hacia el totalitarismo ancló un escepticismo entre los contemporáneos, aun respecto a las reformas y, más en general, al involucramiento en la vida pública. Este ideal pretende que la reproducción material y la preservación frente a las amenazas no estén dissociadas del deliberar y decidir sobre lo justo y lo injusto, sobre lo legítimo y lo ilegítimo, en el entendimiento de que las relaciones sociales, si devienen funcionales y autorreproductivas, en verdad sofocan modos de pensar y de sentir y el tratamiento argumentativo de intereses en conflicto.

El gobierno de la sociedad democrática se sostiene, por cierto, en la legitimidad de los representantes surgidos de elecciones libres. Pero ahora, en las sociedades contemporáneas de democracia continua, el voto no es, como era en el pasado, una cesión de derechos políticos hasta la siguiente disputa electoral. Por el contrario, cada decisión importante de gobierno puede suscitar, con o sin debate público, una reacción ciudadana virtual —posible y entonces “amenazante”, porque es anunciada por las encuestas— o explícita. Cada vez menos las protestas o los estallidos ciudadanos siguen caminos institucionales, como sería apelar a los partidos o a los representantes parlamentarios, y en cambio estas reacciones públicas exhiben un alto grado de espontaneidad y la explícita intención de autorrepresentación ciudadana. Sea cual fuere el desencadenante de las protestas, con frecuencia las acompaña el rechazo o la indiferencia hacia los políticos.

Los procesos aludidos están en curso y no es sencillo, ante lo que es reciente, reconocer si nos hallamos frente a la emergencia de un nuevo régimen político democrático, y aun en qué medida hay cambios muy significativos en la forma de sociedad; es decir, ya no en la elección de gobernantes y en la competencia política, sino en los nuevos significados de libertad, igualdad y solidaridad en toda la amplitud de las relaciones sociales. En todo caso, la perspectiva aquí adoptada sí presupone el esbozo de un nuevo rostro de la democracia.

LAS TRANSFORMACIONES significativas que se suceden en el mundo son vertiginosas, y enumerarlas sería gratuito o redundaría en una lista variada y extensísima. Advertidos por una elemental perspectiva histórica de que en diferentes momentos, sobre todo en los más de cuatro siglos de Modernidad, cada época tendió a considerarse un punto de inflexión, la prudencia invita a relativizar y argumentar para estimar el alcance de la afirmación: en los albores del siglo XXI, nos hallamos ante una democracia diferente a la que conocimos.

Si no se trata de un cambio completo de forma política, pues la democracia tiende a universalizarse y es reconocible en ciertos rasgos esenciales, ¿en qué sentido se ve emerger otra democracia?

Al referirse a los cambios introducidos por la Modernidad, Anthony Giddens¹ pondera la reflexividad como característica saliente de la relación del hombre moderno con el mundo, acentuada en la época contemporánea.

Según su perspectiva, el ejercicio de la razón hace de los contemporáneos, más que en el pasado, los gestores del mundo que habitan, pero ello requiere que estén permanentemente decidiendo sobre esa construcción de la realidad.

El mundo social tiene la particularidad de hallarse en proceso de transformación, puesto que el discurso sociológico y científico ingresa en los contextos que analiza, transformándolos. Los principales dominios de la actividad humana están así conformados, y los cambios en ámbitos tales como la economía o el matrimonio y la familia serían incomprensibles si no

¹ Véase Anthony Giddens, *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza, 2007.

fuera como resultado de esta fabricación (lo que implica deliberación, circulación de información, nuevos consensos en lo que hace a las costumbres, y no simplemente un actuar arbitrario de los individuos).

Pero el mayor conocimiento del mundo actual contribuye a darle un carácter mutante e inestable. Este rasgo de la Modernidad puede ser captado en toda su magnitud si nos percatamos de que se funda en el resquebrajamiento de los dos pilares que fueron en el pasado ordenadores característicos de la condición humana: la tradición y la naturaleza.

El modo heredado de actuar ya no guía nuestras conductas y nuestras decisiones; por el contrario, estamos cada vez más librados a nuestro entendimiento y, más allá de la connotación racionalista en el abordaje de Giddens, a nuestras pasiones para decidir. No es que estas cualidades sean completamente nuevas en la condición humana, pero ahora, en el siglo XXI, son centrales. Con el decidir y el actuar según el propio juicio, por fuera de las autoridades y de las organizaciones que encarnan de la tradición, se ha expandido la autonomía del individuo confiado en sí mismo.

La tradición, tomada en sentido amplio, ha sido desplazada. En vez de buscar seguridad en el parentesco, la comunidad local, las cosmologías religiosas y lo heredado estricto, dimensiones organizadoras de las sociedades premodernas, nuestros contemporáneos lo hacen en los sistemas abstractos y profesionalizados —los científicos de salud, transporte, seguridad, legales, con sus respectivos valores y sistemas normativos—, los cuales presentan múltiples opciones, incluso la de prescindir de ellos.

Esta autonomía del individuo —ya sea considerado como átomo o bien inserto en colectivos— lo ha llevado, por otra parte, a atravesar un límite que viene de los orígenes, y es el que interpone la naturaleza, regida, en principio, por sus propias leyes. La intervención de los hombres en la naturaleza, al pretender ponerla al servicio de sus necesidades y ambiciones, ha llevado a primer plano los riesgos que comporta ese actuar

para el medio ambiente y la sobrevivencia de la especie. Igualmente significativa es la intervención en las condiciones de la vida humana, su prolongación y su reproducción.

El ecologismo ha enfatizado que debe establecerse una nueva armonía entre la naturaleza y la vida social humana, y que ello debe hacerse partiendo del principio de que "los seres humanos están en la naturaleza y forman parte de ella, y que no son superiores".²

Esta pérdida de mandatos y límites conduce a que, en lugar de las rutinas y la seguridad que ellas proveen, emerja el "riesgo" como consecuencia de una mayor indeterminación e incertidumbre. Vivimos en sociedades en que el desdibujamiento de la naturaleza y de la tradición ha dimensionado o simplemente creado riesgos para los hombres; peligros generados por los propios hombres y, por lo tanto, de origen social. Ellos son, entre otros, los vinculados con el calentamiento global del planeta; el agujero en la capa de ozono; la contaminación a gran escala y, en particular, de las aguas; las consecuencias contaminantes de las industrias extractivas; la destrucción de los bosques, la desertización y el empleo de herbicidas contaminantes. Pero también forman parte de las "amenazas" el desarrollo de la pobreza, las guerras localizadas y las armas nucleares, la desorganización de la economía mundial, la superpoblación, las tecnoepidemias, la ya mencionada delincuencia organizada y el terrorismo.

Al definir la realidad contemporánea en términos de sociedad de riesgo, y su historicidad a partir de la reflexividad, el giro propuesto por Giddens subsume los temas que fueran característicos de la izquierda, los de la explotación capitalista y la emancipación, generadores de una conflictividad característica, en la enumeración general de los riesgos fabricados,

² Véase Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press, 1994 [trad. esp.: *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra, 1996]. A lo largo del libro, las traducciones de los fragmentos provenientes de textos mencionados en otras lenguas me pertenecen.

a diferencia de los de *origen externo*, como el cáncer, los accidentes de trabajo, los vinculados al matrimonio y la familia.³

Esta perspectiva conduce a enfatizar problemas comunes a todos, lo que para Giddens requeriría y posibilitaría un comprensivo pacto social y, a la vez, la ampliación del campo de lo socialmente tratado y eventualmente criticado o reformado. Esta contextualización tiene en cuenta que la globalización debilita los Estados nación en que se desenvolvía la política tradicional. Aunque el inspirador de la Tercera Vía se refiere a rasgos de la Modernidad que hacen pensar en un proceso continuo y secular, en realidad subraya que el giro corresponde a transformaciones presentes: "Somos la primera generación que vive en una sociedad totalmente postradicional [...]. Una sociedad postradicional no es una sociedad nacional; estamos hablando de un orden cosmopolita universal".⁴

³ Este tratamiento de la sociedad contemporánea lleva al autor a concluir en una convergencia transocial de intereses. Así, afirma que "la intensidad global de ciertas clases de riesgo trasciende todos los diferenciales sociales y económicos", aunque advierte sobre la ceguera de ignorar que "muchos riesgos son distribuidos diferencialmente entre los privilegiados y los no privilegiados". Véase Anthony Giddens, *Consecuencias de la Modernidad*, *op. cit.*

⁴ Anthony Giddens, *Consecuencias de la Modernidad*, *op. cit.*