

Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim

La individualización

**El individualismo institucionalizado
y sus consecuencias sociales y políticas**



TABLE OF CONTENTS

[Sinopsis](#)

[Portadilla](#)

[Prefacio de Scott Lash. INDIVIDUALIZACIÓN A LA MANERA NO LINEAL](#)

[Prefacio de Zygmunt Bauman. INDIVIDUALMENTE, PERO JUNTOS](#)

[Prólogo de los autores. EL INDIVIDUALISMO INSTITUCIONALIZADO](#)

[Capítulo 1. ADIÓS A LO TRADICIONAL](#)

[Capítulo 2. VIVIR LA PROPIA VIDA EN UN MUNDO DESBOCADO](#)

[Capítulo 3. ¿MÁS ALLÁ DEL ESTATUS Y DE LA CLASE?](#)

[Capítulo 4. LA ESTRUCTURA SOCIAL AMBIVALENTE](#)

[Capítulo 5. DE «VIVIR PARA LOS DEMÁS» A «VIVIR LA PROPIA VIDA»](#)

[Capítulo 6. HACIA UNA FAMILIA POSFAMILIAR](#)

[Capítulo 7. LA DIVISIÓN DEL TRABAJO, LA IMAGEN DEL YO Y LOS PROYECTOS DE VIDA](#)

[Capítulo 8. EL ÍNDICE DE NATALIDAD DECRECIENTE Y EL DESEO DE TENER HIJOS](#)

[Capítulo 9. LOS APARATOS NO PUEDEN CUIDAR A LAS PERSONAS](#)

[Capítulo 10. LA SALUD Y LA RESPONSABILIDAD EN LA ERA DE LA TECNOLOGÍA GENÉTICA](#)

[Capítulo 11. MUERTE PROPIA, VIDA PROPIA](#)

[Capítulo 12. HIJOS DE LA LIBERTAD](#)

[Capítulo 13. PADRES DE LA LIBERTAD](#)

[Capítulo 14. CATEGORÍAS ZOMBIS: ENTREVISTA A ULRICH BECK](#)

[Notas](#)

[Créditos](#)

Índice

Portada	
Sinopsis	
Portadilla	
Prefacio de Scott Lash. INDIVIDUALIZACIÓN A LA MANERA NO LINEAL	
Prefacio de Zygmunt Bauman. INDIVIDUALMENTE, PERO JUNTOS	
Prólogo de los autores. EL INDIVIDUALISMO INSTITUCIONALIZADO	
Capítulo 1. ADIÓS A LO TRADICIONAL	
Capítulo 2. VIVIR LA PROPIA VIDA EN UN MUNDO DESBOCADO	
Capítulo 3. ¿MÁS ALLÁ DEL ESTATUS Y DE LA CLASE?	
Capítulo 4. LA ESTRUCTURA SOCIAL AMBIVALENTE	
Capítulo 5. DE «VIVIR PARA LOS DEMÁS» A «VIVIR LA PROPIA VIDA»	
Capítulo 6. HACIA UNA FAMILIA POSFAMILIAR	
Capítulo 7. LA DIVISIÓN DEL TRABAJO, LA IMAGEN DEL YO Y LOS PROYECTOS DE VIDA	
Capítulo 8. EL ÍNDICE DE NATALIDAD DECRECIENTE Y EL DESEO DE TENER HIJOS	
Capítulo 9. LOS APARATOS NO PUEDEN CUIDAR A LAS PERSONAS	
Capítulo 10. LA SALUD Y LA RESPONSABILIDAD EN LA ERA DE LA TECNOLOGÍA GENÉTICA	
Capítulo 11. MUERTE PROPIA, VIDA PROPIA	
Capítulo 12. HIJOS DE LA LIBERTAD	
Capítulo 13. PADRES DE LA LIBERTAD	
Capítulo 14. CATEGORÍAS ZOMBIS: ENTREVISTA A ULRICH BECK	
Notas	
Créditos	

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

- Primeros capítulos
- Fragmentos de próximas publicaciones
- Clubs de lectura con los autores
- Concursos, sorteos y promociones
- Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



Explora Descubre Comparte

Sinopsis

Según los autores de este libro, el individualismo institucionalizado tiene que ver con los derechos, las responsabilidades y las obligaciones, y no es tanto un sistema autorreproductor como un mecanismo mediante el que los individuos ejercen presión colectiva sobre una sociedad que se des-establece sin re-establecerse. Las comunidades ya no están unidas sólo por la tradición, sino por una paradójica colectividad de recíproca individualización que, por su naturaleza, no es lineal ni cerrada, sino más bien ambivalente. La obra intenta demostrar la relación existente entre, por una parte, la individualización y, por la otra, los derechos fundamentales y el empleo remunerado del individuo en un contexto de contradicciones sistémicas como, por ejemplo, las estructuras familiares, que presuponen y hacen efectiva la desigualdad entre hombres y mujeres. Y, en fin, la interesante conclusión del libro es que ya no es posible la sociología como rechazo institucionalizado del individualismo. Es éste un libro sólidamente argumentado y de lectura obligada para todos los interesados en la sociedad de riesgo en particular y en la sociología, las ciencias políticas y los estudios culturales en general.

LA INDIVIDUALIZACIÓN

El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas

Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim

PAIDÓS 
Barcelona • Buenos Aires • México

Prefacio de Scott Lash

INDIVIDUALIZACIÓN A LA MANERA NO LINEAL

La sociedad del riesgo de Ulrich Beck, y para el caso la teoría de la «modernización reflexiva», se caracteriza principalmente por dos tesis: la tesis medioambiental (o la «tesis del riesgo») y la «tesis de la individualización». Desde mediados de los años ochenta, la obra de Beck se viene entendiendo en Alemania desde una especie de equilibrio entre estas dos tesis. En la sociología anglosajona, la tesis del riesgo ha ejercido un influjo enorme, mientras que la tesis de la individualización ha pasado prácticamente inadvertida. Una laguna que trata de colmar precisamente la publicación de este libro, *La individualización*. En el original alemán, la tesis sobre la individualización la podemos encontrar en toda una gama de artículos y libros. Los lectores de lengua inglesa [y española] están ahora de enhorabuena: en este volumen, dicha tesis recibe atención exclusiva por parte de Ulrich y de Elisabeth Beck. Este libro ofrece la otra vertiente de la obra de Beck. Una vertiente que puede ser la más importante en la actualidad.

En este libro se apuesta por una noción del individuo y un proceso de «hacerse individuo» que es claramente de una galaxia muy distinta al individualismo posesivo y egotista de Thatcher, Reagan, George W. y el moderno liberalismo global del libre mercado. Una noción del individuo que es también básicamente distinta del individualismo ético y altruista de la Ilustración. En efecto, el individualismo de la Ilustración tiene más que ver con «ser individuo» que con hacerse individuo. Y ello porque el individualismo de la Ilustración tiene lugar en la que según Beck es la «primera modernidad» o la «simple modernidad», mientras que el individualismo que se baraja en este libro es un fenómeno de la «segunda modernidad» o «modernidad reflexiva». Si la primera modernidad se basa predominantemente en una lógica de estructuras, la segunda, de hacer caso a Manuel Castells, implica una lógica de flujos. Las nociones de Beck acerca de las consecuencias no queridas, del conocimiento siempre incompleto, no de la irracionalidad sino de una racionalidad que se muestra para siempre indeterminada, se encuentran a gusto dentro de la lógica de los flujos. La crónica indeterminación en Beck del riesgo y de la asunción de riesgos, de vivir con el riesgo, encaja no tanto con la determinación de la estructura como con la determinación parcial, y elusiva, del flujo.

Así, cabe preguntarse, junto con Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim, qué puede significar la individualización y el individualismo en la era de los flujos. Ante todo, hay dos cuestiones que saltan a la vista. Una es lo que Durkheim denominó el individualismo anómico. En el paso de una serie de disposiciones sociales a otra, existe un período de movimiento necesario, un período de perturbación que se percibe como anomia. Así, en el tránsito de la *Gemeinschaft* tradicional y del *ancien régime* se da una fase transitoria de desarraigo hasta que la primera modernidad, la industrial, desarrolla sus propias normatividades y el clásico

individualismo de la Ilustración se vuelve rutinario. Es así como Hegel entendió el paso de los excesos anómicos de la Revolución francesa al individualismo institucionalizado de la propiedad, el contrato, la familia burguesa y la sociedad civil de la Filosofía del Derecho. Pues bien, la misma suerte de proceso se ventila en la transición de la primera modernidad, industrial, a la segunda modernidad, «informacional». Al principio, había un individualismo anómico. Lo que dice Beck es que ni siquiera tras la transición a la modernidad reflexiva se vuelve rutinario el nuevo individualismo. Incluso en su fase madura, es una libertad indeterminada, arriesgada y precaria.

Para captar bien la noción beckiana de individualización e individualismo, no creo que ayude mucho establecer una comparación con Habermas o Anthony Giddens. Y lo digo porque la sociología alemana tiene una genealogía marcadamente distinta a la angloamericana. En muchos aspectos, tanto Habermas como Giddens escribieron desde una profunda insatisfacción con el funcionalismo estructural, así como con la lineal teoría de los sistemas de Talcott Parsons y el predominio de la sociología parsonsiana en las décadas que siguieron a la guerra. Tanto Habermas como Giddens tenían claras afinidades con el marxismo. Los dos hicieron un hincapié especial en la importancia de la «agencia», en contraste con la estructura. Ésta fue la postura dominante desde los años setenta, cuando las dos teorías alcanzaron posiciones hegemónicas en la sociología germana y anglosajona. Pero Beck procede, en realidad, de otra generación. Beck marcó una fuerte impronta en la Alemania de los años noventa, una década de historia intelectual que se definió a sí misma frente a Habermas, el corporativismo y la democracia social influida por Marx. En realidad, Beck saltó a la palestra en medio de una generación cuya figura principal ya no era Habermas, sino Niklas Luhmann. Conviene recordar que los dos colegas de Giddens más jóvenes, y más influyentes, han sido John Thompson y David Held, dos sociólogos influidos por Habermas que cuentan con una obra sencillamente impresionante. En cambio, Beck saltó al primer plano de la actualidad desviándose de la pauta trazada por Habermas y escorándose del lado de Luhmann. Sin duda, en los primeros años del actual milenio, la irrupción en Alemania del luhmannismo dogmático es algo que a Beck le produce un claro disgusto. Es evidente que Beck no es luhmanniano. Sin embargo, toda una generación de estudiantes alemanes ha madurado en un ambiente informado tanto por Beck como por Luhmann, un ambiente caracterizado tanto por el conflicto como por la convergencia de sus respectivos marcos conceptuales.

En esto último, y en la temática que define al presente libro, domina una noción decididamente no lineal del individuo y la individualización. En la primera modernidad, o modernidad de la estructura, la sociedad está concebida como un sistema lineal. El sistema social de Talcott Parsons es uno de estos sistemas lineales. Los sistemas lineales tienen puntos de equilibrio separados, y sólo unas fuerzas externas pueden perturbar este equilibrio y conducir a un cambio de sistema. La individualización reflexiva de la segunda modernidad presupone la existencia de sistemas no lineales; el desequilibrio del sistema y el cambio son inducidos internamente mediante bucles de retroalimentación. Son sistemas abiertos. Ocurre que el bucle de retroalimentación, es decir, la propiedad definitoria de los sistemas no lineales, pasa a través del individuo. Ahora, la individualización es al mismo tiempo desestabilización del sistema. Los sistemas complejos no se reproducen simplemente; cambian. El individuo es el punto de tránsito para las consecuencias no queridas que conducen al desequilibrio del sistema. Beck no utiliza este tipo de lenguaje,

pero sin duda este tipo de no linealidad está en el meollo de la individualización de la segunda modernidad. Una no linealidad que rompe con el individualismo lineal (a la vez posesivo y ético-moral) de la simple modernidad. En este sentido, se puede decir que la parsonsiana linealidad de los sistemas fue en muchos aspectos el otro lado de la linealidad de la «agencia» de Habermas. Por la misma regla de tres, la no linealidad de los sistemas de la segunda modernidad de Luhmann encuentra su paralelismo en el individualismo no lineal de Beck.

También en este sentido, el individuo de la primera modernidad es reflectivo, mientras que el de la segunda modernidad es reflexivo. El concepto de reflectivo pertenece a la filosofía de la conciencia de la primera modernidad. Y, para ser justos, Habermas fue uno de los primeros en darse cuenta de esto. Reflexionar es, en cierto modo, subsumir el objeto bajo el tema del conocimiento. La reflexión presupone el conocimiento apodíctico y la certidumbre. Presupone un dualismo, una actitud científica en la que el sujeto está en un solo ámbito, y el objeto del conocimiento, en otro. Desde el principio, la obra de Beck ha dado por supuesta una crítica de dicho conocimiento objetivista, una crítica de dichos dualismos, ya sean cartesianos o kantianos. El primer libro de Beck, mucho antes de *La sociedad del riesgo* (1992), ¹ producto de su tesis doctoral, abordaba varias cuestiones relacionadas con el conocimiento y la ciencia. Esta obra era ya implícitamente fenomenológica en cuanto que rompía con los presupuestos del individualismo subsuntivo (posesivo) de la Ilustración y con el positivismo. Para Beck, como también para la fenomenología, el individuo cognoscente ya estaba en el mundo junto con los objetos de su conocimiento. Este sujeto sólo podía captar ciertas partes del objeto, en relación con lo que Husserl denominara la «actitud» del sujeto, y, en el caso de Beck, con la actitud constituida por el interés del conocedor. Así, la objetividad del individualismo de la simple modernidad es sustituida por la intencionalidad del conocimiento en la segunda modernidad. Esta intencionalidad se encuentra de nuevo en una fase central en *La sociedad del riesgo*, actualmente emparentada con la problemática ecológica. La ciencia y la industria, a pesar de sus pretensiones de objetividad, de ser en cierto modo objetivas y de estar fuera del mundo, están realmente en el mundo junto con su propia intencionalidad, constituida por el propio interés. El problema aquí, aunque es al mismo tiempo un ancla de salvación, es que lo que se pretende conduce a la más extraordinaria inintencionalidad, a los efectos secundarios, a las denominadas consecuencias no queridas.

El sujeto cartesiano de la simple modernidad, de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, es reflexivo, como lo es también el sujeto kantiano del juicio determinado. Beck describe a menudo al individuo no lineal de hoy no en términos de «pienso, luego existo», sino simplemente en términos de «existo». «Pienso, luego existo» tiene que ver con la reflexión. «Existo» tiene que ver más con el reflejo. Y Beck a menudo trabaja a partir del contraste entre «reflejo» y reflexión. Lo reflexivo, según él, tiene más que ver con el reflejo que con la reflexión. Los reflejos son indeterminados. Son inmediatos. No subsumen en ningún sentido. Los reflejos hacen frente a un mundo de velocidad y de rápida toma de decisiones. Como no se cansa nunca de decir Beck, el individuo contemporáneo está caracterizado por la elección, mientras que las generaciones anteriores no podían hacer tales elecciones. Lo que Beck se calla a menudo es que este individuo debe elegir de prisa, debe —como en un reflejo— tomar decisiones rápidas. Los individuos de la segunda modernidad no toman suficiente distancia reflexiva consigo mismos para construir

biografías lineales y narrativas. Deben contentarse, como ha observado Ronald Hitzler, con *Bastelbiographien*, con biografías de bricolaje, en el sentido de Lévi-Strauss. Este individuo no lineal puede desear ser reflexivo, pero no tiene ni tiempo ni espacio para reflexionar. Es un *combinard*: combina redes, realiza alianzas, cierra tratos. Debe vivir, está obligado a vivir, en un ambiente de riesgo en el que el conocimiento y los cambios vitales son precarios.

Así pues, ¿qué es lo que está en juego aquí realmente? La segunda modernidad, con su individualismo no lineal, es el resultado de la retirada de las instituciones clásicas (el Estado, la clase, la familia nuclear, el grupo étnico). Los roles que en la primera modernidad reproducían individuos y sistemas lineales han sido ahora transgredidos. Sin embargo, el resultado no es la desaparición del sujeto, ni una irracionalidad general. El sujeto de hoy, que se relaciona más con instituciones fragmentadas, ha pasado de la posición de reflexión a la de ser reflexivo. Sin embargo, este sujeto está tan constantemente en movimiento que tiene poco sentido hablar de una posición de sujeto. El sujeto sigue estando con nosotros, al igual que el conocimiento. Sólo que es un conocimiento de incertidumbre. Lo que tenemos ahora no es un no-conocimiento o una anti-razón. En efecto, el individuo reflexivo-moderno ha recibido una educación más completa, sabe más cosas que nunca. Lo que ha cambiado es el tipo de conocimiento en cuestión. Es de por sí precario en cuanto que es distinto del conocimiento cierto, y el objeto de dicho conocimiento es también incierto; en el mejor de los casos «probabilístico», por no decir más bien «posibilístico».

Desde la publicación de *La sociedad del riesgo y Modernización reflexiva* (1994),² Beck ha escrito por extenso sobre la globalización y el cosmopolitismo. Pero la individualización — y en general la tesis sobre la individualización — no versa tanto sobre la extensividad de lo global como sobre la intensividad del individuo. De hecho, el cosmopolitismo es una propiedad a la vez del individuo y del sistema global, pues presupone como tal cierto movimiento de locus estratégico, tanto extensiva como intensivamente, respecto de la nación-Estado. En varios capítulos de este libro se aborda el tema de la familia. ¿Qué ocurre con la familia de la segunda modernidad, o modernidad reflexiva? Lo que ocurre es, hasta cierto punto, un *outsourcing*³ generalizado. En la «sociedad del riesgo» de Beck, o en el que Joyn Urry y yo denominamos por la misma época el «capitalismo desorganizado», existe un *outsourcing* generalizado de funciones y operaciones. La organización económica y jerárquica empieza a tomar decisiones de manera regular, mejor dicho, no a «tomarlas» sino a «comprarlas». Así, en esta época de desintegración vertical existe toda una panoplia de funciones empresariales aprovisionadas externamente. El Estado del bienestar empieza a delegar funciones en organizaciones sectoriales privadas y caritativas. Al parecer, se está dando también un *outsourcing* de la familia; se da una desorganización anómica, pero, a continuación, también una nueva normalización, que a su vez institucionaliza la anormalidad, es decir, que institucionaliza no lo normal, sino el estado de excepción (como habría dicho Carl Schmitt). En cierto sentido, es una rutinización del carisma weberiano, que se resuelve no en una burocracia, sino en un carisma por así decir más regularizable.

Pero no sólo se está produciendo un *outsourcing*, sino también un *insourcing*.⁴ Por supuesto, Anthony Giddens siempre ha sido consciente de esto. Es decir, que se han resituado un buen número de propiedades, funciones y actividades anteriormente atribuibles a la nación-Estado, al Estado del bienestar, a la empresa jerárquica, a la familia y a los sindicatos centralizados. Algunas de ellas se han desplazado extensivamente a

instancias globales, mientras que otras se han desplazado intensivamente al individuo, a la subjetividad consciente o inconsciente: a instancias privadas en todos los sentidos de la palabra. Incluso las formas pequeñas que han adoptado determinadas actividades constituyen una intensificación de este tipo. Las nuevas empresas que salen a bolsa en la actualidad (y no sólo las «punto com», sino también las tecnológicas que generan patentes y otras empresas mediáticas que generan derechos de autor) tienen características privadas, personales e intensas. No son, por así decir, paternalistas, como lo fueron en tiempos pasados, entre otras razones porque un buen número de ellas están dirigidas en la actualidad por mujeres y, sobre todo, porque muchos de los empleados son *freelance* y están subcontratados, por lo que «individualizan» en grado sumo. Las razones tienen que ver con el individuo, no con el carisma paternalista de los empresarios. Éstos no son, por así decir, «dirigentes de hombres», sino «corredores de riesgos» e innovadores.

Así pues, en nuestra época existe un *outsourcing* de las funciones de gobernancia del Estado, de los derechos nacionales a convertirse en derechos globales, de las organizaciones contables y de las funciones económicas respecto a cuerpos económicos supranacionales e instancias culturales igualmente supranacionales (como es el caso de la difusión mundial de las bienales). También se ha extendido la práctica de delegar funciones en instancias privadas. Por lo tanto, por un lado tenemos globalización y por otro —y de manera paralela— individualización, es decir, las características distintivas de la segunda modernidad. En la primera modernidad, el individuo estaba constituido en consonancia con una serie de roles dentro de una variedad de instituciones. En la actualidad, estas instituciones están en crisis, y muchas funciones que en otro tiempo tenían lugar en el interfaz institución e individuo están teniendo lugar actualmente de una manera más intensa y más próxima al individuo. Lo que ha ocurrido es que se ha producido una «desnormalización» de roles. El individuo se ha vuelto —y Beck utiliza esta palabra— «nomádico». Ha habido un movimiento hacia la complejidad, por no decir incluso hacia el «caos», pero un caos en cierto modo regularizable. Los «roles» de la primera modernidad dependieron en gran medida de lo que Kant denominó un juicio determinado; a saber, en la prescripción, en unas reglas determinadas. En nuestros días, el individuo debe ser más bien un buscador de reglas. El juicio determinado ha sido sustituido por el «juicio reflexivo». El juicio reflexivo no es reflexión porque hoy no existe ningún universal que subsuma lo particular. En el juicio reflexivo, el individuo debe buscar la regla. El juicio reflexivo es siempre una cuestión de incertidumbre, de riesgo, pero también deja la puerta abierta a la innovación. Esto apuntan Beck y Beck en *Der ganz normale Chaos der Liebe*, cuya traducción literal es, aunque no guste, «el completamente normal caos del amor». ⁵ El amor se disocia aquí de los roles y, por tanto, se vuelve caótico. Sin embargo, este caos se convierte en algo completamente normal. Se regulariza, por así decir. Se vuelve más o menos predecible. Y, sin embargo, al mismo tiempo sigue siendo caos. El amor caótico, el amor caótico regularizable, es amor no lineal, en paralelismo con la individualización no lineal de Beck.

Todo esto nos lleva a la cuestión de las instituciones. Los debates actuales sobre globalización y cosmopolitismo han generado un considerable corpus bibliográfico sobre el *outsourcing* extensivo de, en este caso, la soberanía; por ejemplo, la búsqueda de la gobernancia (tal como la aborda Held) o de las funciones económicas (tal y como las aborda Sassen) o de los derechos (Homi Bhabha). Pero ¿qué ocurre con las instituciones

que regulan el antes mencionado *insourcing* de funciones. ¿Qué tipo de instituciones pueden regular lo que Beck y Beck vienen denominando desde los años ochenta «la propia vida» (*eigenes Leben*)? ¿Qué tipo de instituciones pueden regular a un individuo cuyos rasgos diferenciales estriban en el no estar determinados por las normas de las instituciones? ¿Qué instituciones pueden permitir a los individuos ser reflexivos en el sentido de ser buscadores de normas? Aquí está en juego un individuo que no es tanto anómico como autonómico. Y ésta es la pregunta del millón. La gobernancia de los flujos de la segunda modernidad siempre va a ser muy diferente a la gobernancia de las estructuras de la primera modernidad. Tal vez estén en juego unas instituciones tan distintas para nosotros que resulten casi irreconocibles como instituciones. En este contexto, podría tener sentido pensar en términos de dos tipos de instituciones que nos ofrecen sendos tipos de normas. Volvamos a la distinción entre normas constitutivas y normas reguladoras. Las normas constitutivas son las que nos permiten jugar el juego, de una manera muy parecida al derecho constitucional. Sin ellas no hay campo o cancha para jugar. Por su parte, las normas reguladoras son más bien prescriptivas. ¿Qué tipo de normas constitutivas son compatibles con una serie de normas reguladoras que no regulan? ¿Qué tipo de norma constitutiva es compatible con una serie de actividades de búsqueda de normas, distintas de actividades de determinación de normas? Tal vez haya que considerar básicamente las nuevas instituciones de la segunda modernidad como normas no reguladoras, sino constitutivas. Y en este sentido puede que no sean reconocibles para nosotros como instituciones.

Actualmente, todo el mundo está de acuerdo en que en esta era de la información global, en esta segunda modernidad, el poder y la desigualdad actúan menos a través de la explotación que de la exclusión. Beck es muy consciente de este problema, como demuestra su noción de «brasileñización». Lo que pretendo decir con esto es que la explotación se da a través de normas reguladoras mientras que la exclusión se da mediante normas constitutivas. Esto encaja perfectamente con lo que dicen Hardt y Negri en *Imperio* ⁶ en el sentido de que la transición de un modo de producción a otro está regida menos por la lucha de clases que por «líneas de fuga». Aquí, la clase subordinada escapa literalmente —a modo de fuga o flujo— de la clase dominante y de sus instituciones. Así, tal vez las instituciones clave que están en juego en la segunda modernidad sean las que regulan la exclusión. Y es aquí donde creo no estar totalmente de acuerdo con la obra de Beck. En mi opinión, un gran número de las instituciones que caracterizan a la segunda modernidad, si es que decidimos aceptar esta expresión, tienen actualmente no sólo carácter social, sino también sociotécnico. Esto se compagina perfectamente con la tecnologización de la tesis de la ciencia, tan importante en la obra de Beck. De entre todas las instituciones sociotécnicas (más bien constitutivas que reguladoras) que rigen las relaciones de poder contemporáneas, son, para mí, fundamentales las plataformas, los sistemas operativos, los protocolos de las comunicaciones, los estándares, la propiedad intelectual y otras instituciones por el estilo. También existe cierta conciencia de dichas instituciones sociotécnicas en la obra de Elisabeth Beck sobre las bases de datos genéticos que aparecen en este libro. Pero yo no creo que la dimensión tecnológica sea suficientemente tenida en consideración por los Beck, ni tampoco la cuestión de saber en qué dimensión, o medida, están «mediadas» las relaciones sociales por los (actualmente interactivos) medios de comunicación, de masas o no. La individualización, según sostienen los Beck en este libro,

es una cuestión de «poligamia de lugar». En mi opinión, dicha poligamia de lugar está siempre mediada, tecnológicamente hablando, por los vuelos aéreos más baratos, por los teléfonos móviles, por los microprocesadores —presentados con los soportes más variados y «chulos»— y por los protocolos y canales que permiten que se produzca la comunicación a distancia entre los individuos.

Esto me retrotrae a la centralidad de la no linealidad que preside la noción beckiana del individuo. La primera modernidad fue lineal, mientras que la segunda es no lineal. La primera modernidad fue una cuestión de juicio determinado y de un seguir las normas, mientras que la segunda es una cuestión de búsqueda de normas y de juicio reflexivo. Como he dicho más arriba, existe una noción muy imprecisa e implícita de los sistemas complejos (y abiertos, en los dos sentidos) y no lineales en la obra de Beck. Pero éstos son siempre sistemas sociales. Lo que yo intento decir en este prefacio es que aquí se ha producido un desplazamiento, que es asimismo abordado implícitamente en la obra de Beck. En la primera modernidad, nos enfrentamos a unos sistemas que más o menos se excluían y agotaban mutuamente: a unos sistemas sociales (parsonsianos), por una parte, y a unos sistemas técnicos o de ingeniería, por la otra. El caos de la segunda modernidad, totalmente normal, está regulado por sistemas no lineales. También está regulado por un entrelazamiento, extraordinariamente poderoso, de sistemas sociales y técnicos, o, más precisamente, por sistemas sociotécnicos. Es en el interfaz entre lo social y lo técnico donde encontramos al individuo de la segunda modernidad. Es en este interfaz donde obtenemos la precaria libertad de una «vida propia», donde «inventamos lo político», donde tenemos responsabilidad ecológica. El individuo de la segunda modernidad es un sujeto profundamente sociotécnico.

SCOTT LASH
ABRIL DE 2001
LONDRES

Esta introducción debe mucho a numerosas conversaciones mantenidas con Jakob Arnoldi y June Hee Jung. A ellos les agradezco varios de los razonamientos aquí expuestos. Sin embargo, de los juicios que los acompañan la entera responsabilidad es mía.

Para ser justos con Giddens, su noción de agencia tiene unas dimensiones importantes de no linealidad, especialmente con respecto a la centralidad de las consecuencias no queridas y al individuo como experimento en su obra.

Prefacio de Zygmunt Bauman

INDIVIDUALMENTE, PERO JUNTOS

El título que puso Norbert Elias a su último trabajo, publicado póstumamente, «La sociedad de los individuos», capta a la perfección el meollo del problema que ha venido quitando el sueño a la teoría social desde sus mismos comienzos. Rompiendo con la tradición iniciada por Hobbes y consolidada y convertida en *doxa* —el marco no estudiado de todo conocimiento ulterior— por John Stuart Mill, Herbert Spencer y la ortodoxia liberal de nuestro siglo, Elias substituyó «la sociedad y los individuos» y «la sociedad *contra o frente a* los individuos» por «la sociedad *de* los individuos», desplazando así el discurso del imaginario de las dos fuerzas enzarzadas en una batalla a muerte, pero interminable, de libertad y dominación, al imaginario de la «concepción recíproca»: la sociedad que configura la individualidad de sus miembros y a los individuos que forman la sociedad a partir de las acciones vitales de éstos al tiempo que busca practicar unas estrategias plausibles y factibles dentro del entramado, socialmente tejido, de los dominios y dependencias de los mismos.

Forjar a los miembros como individuos es la marca registrada de la sociedad moderna. Sin embargo, esa refundición no fue un acto aislado e irrepetible. Es una actividad escenificada a diario. Se puede decir que la sociedad moderna consiste en su actividad de «individualizar» en la misma medida en que las actividades de los individuos consisten en ese diario remodelar y renegociar sus compromisos mutuos que se llama «sociedad». Ninguno de los dos socios se queda donde está durante mucho tiempo. Por tanto, el significado de la «individualización» cambia constantemente, adoptando formas siempre nuevas —al igual que los resultados acumulados de su historia pasada establecen normas siempre nuevas y producen suertes del juego siempre nuevas—. La «individualización» significa actualmente algo muy distinto a lo que significaba hace cien años y a lo que significó en la primera fase de la era moderna, es decir, en los tiempos de la ensalzada «emancipación» humana respecto del tupido tejido de la dependencia comunal, de la vigilancia y de la aplicación de la ley.

El trabajo de Ulrich Beck «Jenseits von Stand und Klasse?»(1983) ¹ y, unos años después, su *Risikogesellschaft: Auf den Weg in eine andere Moderne* [La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad], ² así como la obra de Elisabeth Beck-Gernsheim *Vom Dasein für andere zum Anspruch auf ein Stück "eigenes Leben" — Individualisierungsprozesse in weiblichen Lebenszusammenhndng* (1983), ³ inauguraron un nuevo capítulo en nuestra comprensión del «proceso de la individualización». En estas obras se hablaba de dicho proceso y de una historia en curso e inacabada, con sus distintas fases; una historia sin *telos* ni destino preordenado, sino con una lógica errática y llena de zigzagueos. Se puede afirmar que, así como Elias «historicizó» la teoría freudiana del individuo civilizado, explorando la

civilización como un acontecimiento de la historia «moderna», Beck también historicizó el relato de Elias del nacimiento del individuo representando dicho nacimiento como un aspecto de la *modernización* continua, compulsiva y obsesiva. Beck también liberó la descripción de la individualización de las adherencias de carácter temporal y transitorio que empañaban la comprensión (la liberó, sobre todo, de la concepción del desarrollo lineal o «progreso» respuntados a lo largo de los ejes de la emancipación, de la creciente autonomía y de la libertad de la afirmación personal), abriendo así al escrutinio la variedad de tendencias históricas de individualización, y sus productos, y permitiendo una mejor comprensión de los rasgos distintivos de su fase actual.

Diciéndolo en pocas palabras, la «individualización» consiste en hacer que la «identidad» humana deje de ser un «dato» para convertirse en una «tarea», y en cargar sobre los actores la responsabilidad de la tarea y de las consecuencias (y efectos secundarios) de su actuación. En otras palabras, consiste en establecer una autonomía *de jure* (aunque no necesariamente *de facto*). Los seres humanos ya no «nacen para» sus identidades, según la famosa frase de Jean-Paul Sartre: no basta con nacer burgués, sino que hay que vivir la propia vida como burgués. (¡Cosa que no hubo necesidad de decir de los príncipes, caballeros, siervos o ciudadanos de la era premoderna!) Tener que *devenir en* lo que se es es la marca característica de la vida moderna, y sólo de ésta (pero no de la «individualización» moderna; esta expresión es evidentemente pleonástica: hablar de individualización y de modernidad es hablar de la misma condición social). La modernidad sustituye a la determinación del estatus social con una autodeterminación compulsiva y obligatoria.

Esto vale para la «individualización» en todas sus expresiones, y ello para toda la era moderna y para todos los períodos y sectores de la sociedad. Sin embargo, dentro de este predicamento compartido existen variaciones significativas, que no contemplan a los que viven en períodos sucesivos ni varias categorías de actores que cohabitan en el mismo escenario histórico. La tarea de «autoidentificación» les cupo a los hombres y mujeres de la primera era moderna, una vez que se rompieron los marcos rígidos de los Estados, se redujo al desafío de no salirse de lo preestablecido, de conformarse activamente con los tipos sociales y los modelos de conducta al uso, de imitar, seguir la pauta, «aculturar», no perder el paso, no desviarse de la norma. Los «estamentos» fueron sustituidos por las «clases». Pero mientras que los primeros se reducían a una cuestión de mera adscripción, la pertenencia a las segundas contenía un mayor grado de implicación y rendimiento. A las clases, a diferencia de los estamentos, había que «pertenecer», y la pertenencia tenía que ser constantemente renovada, reconfirmada y documentada en la conducta cotidiana.

Se podría decir, retrospectivamente, que la división de clases (o de géneros, para el caso) fue un subproducto del acceso desigual a los recursos exigidos para tornar efectiva la afirmación personal. Las clases diferían en la gama de identidades disponibles y en la facilidad de elegir entre ellas. Las personas con menos recursos, y por tanto con menos elección, tenían que compensar esta carencia individual con la «fuerza de los números», es decir, cerrando filas y participando en acciones colectivas. Como ha dicho Claus Offe, la acción colectiva y «orientada a la clase» llegó a los que estaban en la parte baja de la escala social de manera tan «natural» y «obvia» como llegaba a sus jefes y empresarios la búsqueda individual de las metas vitales.

Las privaciones, por así decir, «se agregaron» y «congelaron» en los «intereses comunes», y quedaron adscritas a un único remedio colectivo: el «colectivismo» fue una estrategia «de primera elección» para los que se hallaban en el extremo receptor de la individualización, pero incapaces de autoafirmarse como individuos que utilizaban sus propios recursos, individualmente poseídos pero a todas luces inadecuados. La orientación a la clase de los más acomodados fue, por el contrario, parcial y, en cierto sentido, derivativa: pasó a un primer plano principalmente cuando se puso en tela de juicio la desigual distribución de los recursos. No obstante, se puede decir que, en buena medida, los individuos *disembedded* [«desincrustados»] de la era de la «modernidad» clásica desplegaron su nueva capacitación y su derecho a una agencia autónoma en una desesperada búsqueda de *re-embeddedment* [«reincrustación»]. Y no se puede decir que no hubiera suficientes «rincones» esperándolos. La asignación de clase, aunque formada y negociable más que heredada o simplemente «innata», como solían ser los *Stände* [«estamentos»], tendía a ser tan sólida, inalterable y resistente a manipulaciones individuales como la asignación de estamento premoderna. La clase y el género se cernieron, así, poderosamente sobre la serie de elecciones individuales; librarse de ellos no era mucho más fácil que disputarse un hueco en la «divina cadena del ser». Desde todos los puntos de vista, la clase y el género eran «hechos de naturaleza», y la misión que incumbía a la afirmación personal de la mayoría de los individuos era la de «encajar» en el nicho asignado comportándose como se comportaban los demás ocupantes del mismo.

Esto es precisamente lo que distingue la «individualización» antigua de la forma que ha adoptado en la *Risikogesellschaft* (sociedad del riesgo) en términos de «modernidad reflexiva» o «segunda modernidad» (como Ulrich Beck denomina la era contemporánea). Ya no quedan «rincones» ni «camas» libres, o al menos por bastante tiempo. Hay, más bien, como en el famoso juego, cada vez menos sillas libres de distintos estilos y tamaños, y de distintos números y posiciones, lo que obliga a hombres y mujeres a estar constantemente «en danza», sin perspectiva de descanso, consuelo ni satisfacción a la «llegada» o en el destino, donde uno se pueda desarmar, relajarse y olvidar toda preocupación. No existen perspectivas de *re-embeddedment* («reincrustación») al final del camino para unos individuos (ahora crónicamente) *disembedded* («desincrustados»).

No nos engañemos: ahora, como antes, la individualización es un destino, no una elección. En el país de la libertad de elección individual, la opción de escapar a la individualización y a la participación en el juego individualizador *no* está en absoluto a la orden del día. Que los hombres y las mujeres no tengan a nadie a quien culpar de sus frustraciones y preocupaciones no significa en nuestros días, como por lo demás tampoco lo significó en el pasado, que puedan protegerse contra la frustración utilizando sus propios cacharros domésticos o que se liberen de sus problemas como el barón Münchhausen salió de apuros sin ayuda de nadie. Si caen enfermos es porque no fueron suficientemente resueltos o industriosos para seguir un régimen apropiado. Si no consiguen empleo es porque no supieron estar a la altura el día de la entrevista o no pelearon lo suficiente para encontrar un puesto de trabajo o, pura y simplemente, porque son unos haraganes. Si no están seguros de sus perspectivas profesionales y temen por su futuro es porque no son suficientemente buenos para rodearse de amigos y de personas influyentes y porque no han aprendido el arte de la expresión personal ni saben impresionar a los demás. En cualquier caso, esto es lo que les cuentan y lo que han acabado

creyéndose ellos mismos, de manera que se comportan «*als ob*» («como si») todo eso fuera verdadero. Como dice Beck de manera atinada, «la manera como uno vive se convierte en una *solución biográfica a las contradicciones sistémicas*». Los riesgos y las contradicciones siguen produciéndose de manera social; es sólo el deber —y la necesidad— de hacerles frente lo que está siendo individualizado.

Abreviando, que existe un abismo cada vez mayor entre la individualidad como destino y la individualidad como capacidad práctica de afirmación personal (como «individuación», término elegido por Beck para distinguir entre el individuo que se automantiene y se autopropulsa y el individuo meramente «individualizado», es decir, un ser humano que no tiene más elección que actuar como si la individuación no se hubiera conseguido); y lo más crucial es que salvar este abismo *no* forma parte de dicha capacidad.

La capacidad de afirmación personal de las mujeres y los hombres individualizados no alcanza, por regla general, a lo que exigiría una auténtica autoconstitución. Como ha señalado Leo Strauss, la otra cara de la libertad sin cortapisas es la insignificancia de la elección: las dos caras se condicionan mutuamente. ¿Por qué molestarnos en prohibir lo que de todos modos carece de importancia? Un observador cínico diría que la libertad llega cuando ya no tiene mayor importancia. Una desagradable mosca de la impotencia ha caído dentro del caldo de la libertad, configurado por las presiones de la individualización; una impotencia que se percibe como más odiosa e irritante si cabe ante las expectativas suscitadas por dicha libertad.

¿Se puede decir, entonces, que, al igual que en el pasado, el problema se va a remediar marchando al mismo paso y codo con codo? Si los poderes individuales, por insignificantes que sean, están condensados en una postura activa colectiva, ¿se harán conjuntamente cosas que ningún hombre o mujer había soñado hacer solo? Lo que ocurre es que la mayor parte de los problemas corrientes de los «individuos por destino» son en estos tiempos *no aditivos*. Es decir, no se suman a una «causa común». Están conformados desde el principio de tal manera que carecen de las necesarias muescas que les permitan encajar con los problemas de los demás. Los problemas pueden ser parecidos (ahí están los programas rosas o «del corazón» televisivos, cada vez más populares, para demostrar su semejanza y recalcar el mensaje de que su semejanza más importante estriba en ser tratados por cada sufridor a su propia manera), pero *no* forman una totalidad «mayor que la suma de sus partes» ni adquieren una cualidad nueva, más fácil de tratar, haciéndoles frente juntos. La única ventaja que la compañía de los demás sufridores puede tener es tranquilizar a cada cual asegurándole que luchar solo con los problemas es lo que hacen todos los demás cada día —reforzando así el propósito de seguir haciendo lo mismo—. Tal vez de la experiencia de los demás se pueda también aprender a sobrevivir la siguiente fase de *downsizing* (reducción de tamaño), a tratar a los hijos que se creen adolescentes y a los adolescentes que se niegan a hacerse adultos, a conseguir «expulsar del sistema» a los «cuerpos extraños» grasos y demás sustancias no gratas, a librarse de una adicción que ya no satisface o de una pareja que ya no proporciona agrado o placer. Pero lo que se aprende sobre todo de la compañía de los demás es que el único servicio que puede proporcionar la compañía es el consejo sobre cómo sobrevivir en la irreparable soledad de uno mismo y que la vida de uno está llena de riesgos a los que hay que hacer frente completamente solo.

Pero hay otro inconveniente más. Como sospechara Tocqueville hace ya tanto tiempo, liberar a la gente puede resultar *indiferente* a dicha gente. El individuo es el peor enemigo

del ciudadano, como dijo el mismo autor. El individuo tiende a desentenderse, a ser escéptico o precavido respecto del «bien común», de la «buena sociedad» o de la «sociedad justa». ¿Qué sentido tienen los «intereses comunes» si no es permitir a cada individuo satisfacer los propios? Aparte de esto, todo lo que puedan hacer los individuos cuando se juntan unos con otros tiene muchas probabilidades de ser alguna cortapisa a su libertad de hacer lo que estimen más oportuno, o, en cualquier caso, no contribuirá a este fin. Las dos únicas cosas útiles que uno esperaría, y desearía, que proporcionara el «poder público» son el velar por la observancia de los derechos humanos (es decir, que cada cual pueda vivir a su aire) y permitir a todos que lo hagan en paz, y ello velando por la integridad personal y patrimonial, encerrando a los delincuentes en la cárcel y manteniendo las calles libres de atracadores, perversos, mendigos y forasteros molestos y malévolos.

Con su inimitable chispa, Woody Allen capta perfectamente los tics y las manías de los actuales «individuos por decreto» en una escena en que está hojeando unos folletos imaginarios que anuncian «cursillos de verano para adultos» a los que los estadounidenses desearían asistir con muchísimo gusto. En el apartado de teoría económica se incluye el curso «Inflación y depresión. Cómo ir vestido para la ocasión»; en el apartado de ética se imparte el curso «El imperativo categórico, más seis maneras de hacerlo funcionar para usted», mientras que el prospecto sobre astronomía nos informa de lo siguiente: «El sol, que está hecho de gas, puede explotar en cualquier momento, mandando a paseo a todo nuestro sistema planetario. Se da a los estudiantes unos consejos prácticos en caso de producirse dicha eventualidad».

Resumiendo: el otro lado de la individualización parece ser la corrosión y lenta desintegración de la ciudadanía. Joël Roman, coeditor de *Esprit*, señala en su reciente libro *La démocratie des individus* (1998) que «la *vigilance* se ha degradado hasta el punto de la *surveillance*, avivando las emociones colectivas y los temores al vecino», instando a la gente a buscar una «renovada capacidad para decidir en grupo», una capacidad que actualmente brilla por su ausencia.

Si el individuo es el peor enemigo del ciudadano y la individualización significa problemas para la ciudadanía y la política basada en ésta, ello se debe a que las preocupaciones de los individuos en cuanto tales llenan el espacio público al pretender ser sus únicos ocupantes legítimos y excluir del discurso público cualquier otra cosa. Lo «público» está colonizado por lo «privado»; el «interés público» se ha reducido a la curiosidad por las vidas privadas de las figuras públicas y el arte de la vida pública a la exhibición pública de los asuntos privados y a las confesiones públicas de los sentimientos privados (cuanto más íntimos, mejor). Las «cuestiones públicas» que se resistan a dicha reducción se vuelven, nos atrevemos a decir, completamente incomprensibles.

Las perspectivas de «*re-embedding*» de los actores individualizados en el cuerpo republicano de la ciudadanía son poco alentadoras. Lo que los incita a aventurarse en el escenario público no es tanto la búsqueda de causas y modos comunes de negociar el significado del bien común y los principios de la vida en común como la necesidad desesperada de «*networking*» [«estar interconectados, enredados o en la red»]. Este compartir intimidades, como ha dicho Richard Sennett, tiende a ser el método preferido, tal vez el único que queda, de «construir comunidad». Esta técnica de construcción puede engendrar «comunidades» sólo como emociones frágiles y efímeras, dispersas y erráticas, que se deslizan de un objetivo a otro y están a la deriva en la búsqueda, por siempre

inconclusa, de un sitio seguro; comunidades de preocupaciones compartidas, ansiedades compartidas u odios compartidos, pero en cada caso una «*peg » community* o «comunidad del clavo», es decir, un momentáneo reunirse alrededor de un clavo en el que muchos individuos solitarios pueden colgar sus solitarios temores individuales. Como dice Ulrich Beck (en su ensayo «On the mortality of industrial society»): ⁴ «Lo que emerge de las marchitas normas sociales es un ego desnudo, asustado, agresivo, que busca amor y ayuda. En la búsqueda de sí mismo y de sociabilidad afectuosa, se pierde fácilmente en la jungla del yo [...]. Alguien que está olisqueando en la niebla de su yo ya no es capaz de darse cuenta de que este aislamiento, este “confinamiento solitario del ego”, es una sentencia o condena masiva».

La individualización ha venido para quedarse. Toda elucubración sobre los medios de abordar su impacto en la manera de conducir nuestras vidas debe comenzar reconociendo este hecho. La individualización trae a un número de hombres y mujeres cada vez mayor una libertad de experimentar sin precedentes; pero (*timeo danaos et dona ferentes ...*) también trae una tarea sin precedentes: hacer frente a las consecuencias. El grandísimo abismo que se abre entre el derecho a la afirmación personal y la capacidad de controlar los marcos sociales que tornan factible o no realista dicha afirmación personal parece ser la principal contradicción de la «segunda modernidad», una contradicción que, mediante la prueba del error, la reflexión crítica y la experimentación atrevida, todos debemos aprender a resolver colectivamente.

En *The Reinvention of Politics* , ⁵ Ulrich Beck sugiere que se necesita nada menos que «otra Reforma», que exige la «radicalización de la modernidad». Y afirma que «esto presupone inventos sociales y coraje colectivo en experimentos políticos», para añadir a continuación que estas «inclinaciones y cualidades [...] no se encuentran frecuentemente, y tal vez ya no sean capaces de llegar a una mayoría». Sin embargo, esto es lo que hay: no tenemos otras condiciones en las que actuar. Y es en estas condiciones donde, nos guste o no, actuaremos y conoceremos las consecuencias de nuestras acciones, o de nuestro fracaso.

ZYGMUNT BAUMAN
FEBRERO DE 1999

Prólogo de los autores

EL INDIVIDUALISMO INSTITUCIONALIZADO

Actualmente hace furor en las ciencias sociales una disputa porfiada, y a la vez larvada, sobre los principios fundamentales. Los de un bando parten de la idea de que el paisaje social y político ha cambiado básicamente, al menos desde el colapso del Muro de Berlín y del imperio soviético en 1989; pero esto no se ha reflejado en la sociología ni en las ciencias políticas. Los del otro bando, la mayoría, que no ven ningún signo de «cambio de época», sostienen que la modernidad siempre ha sido sinónimo de crisis; sintiéndose ultrajados e insultados, siguen igual que antes, sólo que con más cifras y con métodos aún mejores. No cabe duda de que, cuando esta disputa salga al campo abierto y saque a los congresos de sociología nacionales e internacionales de su mundo de Bella Durmiente, revitalizará la disciplina y la ayudará a recuperar el favor de la atención pública.

Los ensayos recogidos en este volumen documentan la postura de dos autores que sí creen que ha habido una ruptura categórica. En nuestra opinión, la represión de lo nuevo es uno de los grandes traumas del capitalismo moderno; éste ha dado origen a una enorme estructura de aplazamientos y negativas, so pretexto de que todo sigue igual. Como resultado de un proceso más radical de «modernización reflexiva», ¹ no obstante, se está produciendo un cambio fundamental en la naturaleza de lo social y lo político, una erosión de las certidumbres antropológicas que obliga a las ciencias sociales a modificar sus herramientas teóricas e incluso a reinventar la ciencias sociales propiamente tales, en una cooperadora división del trabajo entre la historia, la geografía, la antropología, la economía y las ciencias de la naturaleza. ² Ésta es una suposición muy ambiciosa, sin duda. Pero la cuestión crucial es saber cómo, más allá de la mera afirmación de una ruptura histórica, puede la sociología fortalecer sus fundamentos teóricos, metodológicos y organizativos haciéndolos más concretos o centrados, y de esta manera renovar, en última instancia, sus pretensiones de una segunda Ilustración.

La palabra clave en esta controversia internacional es la *globalización*. Las consecuencias de ésta para la sociedad (y la sociología) han sido especificadas de manera sobradamente clara en los países de habla inglesa, sobre todo en Gran Bretaña, donde se admite generalmente, con razón, que las convencionales ciencias sociales y políticas siguen estando cautivas de un concepto de sociedad nacional-territorial. Los que se muestran críticos con el «nacionalismo metodológico» han atacado su premisa, explícita o implícita, de que el Estado nacional es el «contenedor» de los procesos sociales y de que el marco nacional sigue siendo el más apropiado para medir y analizar los principales cambios sociales, económicos y políticos. ³ De este modo, se declara a las ciencias sociales culpables de «estatismo incrustado» ⁴ al tiempo que se intenta reorganizar el campo interdisciplinar.

Desde una perspectiva diferente, desde mediados de los ochenta se viene haciendo, en la zona de lengua alemana, una crítica parecida de las bases conceptuales de la ciencia social

bajo la palabra clave de *individualización*, si bien su alcance empírico y teórico no se ha reflejado aún en los países de habla inglesa. El debate acerca de la *sociedad del riesgo*,⁵ por ejemplo, se ha centrado principalmente en el argumento acerca del riesgo (primera parte), y poco, o nada, en el tema de la individualización (segunda parte).⁶ El presente volumen es un intento por colmar esta laguna. Si el debate de la globalización adoptó una postura territorial, el debate de la individualización ha investigado y criticado la postura *colectiva* de las ciencias sociales.

En los países de habla inglesa, resulta difícil encontrar una palabra que más se preste a malentendidos que «individualización». Para impedir que el debate de este libro se enmarañe en dichos malentendidos, conviene establecer, y tener bien presente, la distinción entre la *idea neo-liberal de individuo del libre mercado* (inseparable del concepto de «individualización», tal como se emplea en los países de habla inglesa) y el concepto de *Individualisierung*, en el sentido de *individualismo institucionalizado*, tal como veremos a lo largo de este libro.

La economía neoliberal descansa en la imagen de un yo humano autárquico. Presupone que los individuos pueden dominar, ellos solos, la totalidad de sus vidas, y que obtienen y renuevan su capacidad de acción de su propio interior. Esto lo ilustra a la perfección el discurso sobre el «yo emprendedor». Sin embargo, dicha ideología choca frontalmente con la experiencia cotidiana (y con los estudios sociológicos) del mundo del trabajo, de la familia y de la comunidad local, donde vemos que el individuo no es monádico, sino autoinsuficiente y cada vez más ligado a los demás, incluso al nivel de las redes e instituciones globales. La noción ideológica del individuo autosuficiente implica en última instancia la desaparición de cualquier resto de obligación mutua, razón por la que el neoliberalismo constituye inevitablemente una seria amenaza para el Estado del bienestar. Así pues, todo planteamiento sociológico de la *Individualisierung* está íntimamente relacionado con la cuestión de saber cómo los individuos pueden demistificar esta falsa imagen de autarquía. No es la libertad de elección, sino una clara visión de la básica incompletitud del yo la que está en el meollo de la libertad individual y política de la segunda modernidad.

Por lo tanto, conviene distinguir entre el sentido *social-científico* de la «individualización» y el sentido neoliberal. Se podría escribir toda una historia de la sociología hablando de cómo sus principales teóricos —desde Marx hasta Giddens, pasando por Weber, Durkheim, Simmel, Parsons, Foucault, Elias, Luhmann y Habermas— han jugado con, y variado, la idea básica de que la individualización es producto de una socialización compleja, contingente y, por tanto, de alto nivel.⁷ En efecto, aunque todos planteen el tema de la individualización de manera diferente —unos de color rosa y otros muchos con tintes más bien negros—, y aunque muchos consideren la individualización un peligro para la sociedad y/o para la propia individualidad, el *leitmotiv* que recorre a todas sus explicaciones es que la individualización: a) es una característica estructural de una sociedad altamente diferenciada, y b) no pone en peligro su integración, sino que más bien la hace posible. La creatividad individual que suscita se considera un espacio creativo para la renovación de la sociedad en unas condiciones de cambio radical. En la modernidad desarrollada —por decirlo de manera descarnada—, la «mutualidad» y la comunidad humanas ya no descansan en tradiciones sólidamente establecidas, sino que lo hacen más bien en una colectividad paradójica de individualización recíproca.

En este libro, el concepto de «individualización» se aborda con este sentido sociológico de individualismo institucionalizado. Las instituciones cardinales de la sociedad moderna —los derechos civiles, políticos y sociales básicos, pero también el empleo remunerado y la formación y movilidad que éste conlleva— están orientadas al individuo y no al grupo. En la medida en que los derechos básicos se internalizan y todo el mundo quiere —o debe— estar económicamente activo para poder ganarse el sustento, la espiral de la individualización destruye los fundamentos existentes de la coexistencia social. Así —por dar una simple definición—, «individualización» significa «*disembedding without reembedding*» [«desincrustar sin reincrustar»].

Pero ¿qué es entonces lo específico de la individualización y de la segunda modernidad? En la segunda sociedad moderna, la separación entre análisis subjetivo y objetivo, entre conciencia y clase, entre *Überbau* y *Unterbau*, está perdiendo importancia. La individualización no puede ya entenderse como una mera realidad subjetiva que tenga que ser relativizada por, y confrontada con, el análisis de la clase. Como la individualización no sólo lleva a cabo el *Überbau* —la ideología, la falsa conciencia—, sino también el *Unterbau* económico de las «clases reales», por primera vez en la historia el individuo está convirtiéndose en la unidad básica de la reproducción social.

Por decirlo en pocas palabras, la individualización está convirtiéndose en *la estructura social de la segunda sociedad moderna propiamente tal*. El individualismo institucionalizado ya no alude a los sistemas autorreproductores lineales de Talcott Parsons; alude a la paradoja de una «estructura individualizadora» como proceso en curso no lineal, abierto y sumamente ambivalente. Está relacionado con el declive de las narrativas de una sociabilidad dada. Es decir, que están tocando a su fin los colectivismos teóricos de la sociología. Ya no es posible una «microfundación de la macrosociología» (Collins); pero tampoco es ya posible la sociología como rechazo institucionalizado del individualismo.

Así pues, ¿qué significa la individualización *más allá del* sesgo colectivo de la ciencia social? Un desequilibrio institucionalizado entre el individuo desincrustado y los problemas globales en una sociedad del riesgo global. El tipo occidental de sociedad individualizada nos habla de la necesidad de *buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas*. Por ejemplo, la tensión en la vida familiar actual se debe a que la igualdad entre hombres y mujeres no puede llevarse a cabo en una estructura familiar institucional que presupone y practica su desigualdad.

Pero ¿no significa esto que cada cual gira sólo alrededor de sí mismo, olvidando lo mucho que depende de los demás para la afirmación de su propia libertad del tipo «empuja que algo queda»? Ciertamente, el estereotipo al uso proclama que la individualización genera una sociedad de «primero, yo»; pero, como intentaremos mostrar más adelante, esto es una imagen falsa y unilateral de lo que ocurre realmente en la familia, en las relaciones de género, en el amor, en el sexo, en la juventud y en la vejez. También hay señales que apuntan a una ética de «individualismo altruista». Cualquiera que quiera vivir una vida propia debe ser también socialmente sensible en grado elevado.

Adaptando el concepto de «situación de discurso ideal» de Habermas, podríamos hablar aquí de una «situación de intimidad ideal». Si la primera se refiere a unas normas generales, la segunda establece unas reglas específicas para las íntimas interacciones implicadas en las relaciones, el matrimonio, el parentesco, la amistad y la familia: un

horizonte normativo de expectativas de individuación recíproca que, tras emerger en condiciones de democratización cultural, debe ser asumido y mantenido de manera «*contrafactual*». ⁸ El resultado es que las condiciones de vida y las desigualdades «naturales» se vuelven políticas. Por ejemplo, la división del trabajo en la familia o en el lugar de trabajo no puede pretender ser aún una cuestión «natural»; como tantas otras cosas, por cierto, debe ser negociada y justificada. Pero una parte del mismo fenómeno es el derecho a una vida propia (espacio, tiempo y dinero propios) en el marco de las relaciones y de la familia. Las cuestiones relativas a la ética y el reconocimiento de la identidad del otro parecen, así, cargar con un maleficio al quedar atrapadas en la distribución entre los socios de las tareas cotidianas y de las oportunidades profesionales, y también en tanto que la «familia» es cada vez más el cubo de la basura de todos los problemas sociales del mundo que no se pueden resolver de ninguna otra manera.

El sociólogo francés Jean-Claude Kaufmann preguntó en cierta ocasión qué es lo que constituye realmente a una pareja ahora que ya no existe el certificado de matrimonio. Su respuesta fue que una pareja surge cuando dos personas compran juntas una lavadora en vez de comprar cada una la suya. Es entonces cuando comienza el conflicto por la «ropa sucia». ⁹ ¿Qué se considera sucio? ¿Quién lava, cuándo y para quién? ¿Hay que planchar luego lo lavado? ¿Qué ocurre si él dice sí y ella no? Todo se puede negociar, o no. Por la misma regla de tres, cualquier tipo de debate presupone significados compartidos que no se pueden cuestionar sin más; hay que poner, por tanto, límites a la discusión y a la confrontación si queremos vivir con alguien todos los días. Sin embargo, la cuestión de la «ropa sucia» hace sentirse mal a las personas. La persona que calla y lava está aceptando el hecho de que el dolor de la injusticia acabe sofocando el amor.

La separación, que se vuelve entonces necesaria (y siempre está ahí como un peligro), no se suele producir de una manera «socialmente sensible». Pero implica un despertar del individualismo cooperativo, y una lucha por él, que presupone el hecho de que cada cual tiene derecho a una vida propia y de que las condiciones de la vida en común deben renegociarse en cada caso. La doble búsqueda de individualización, que a menudo acaba en fracaso, podría denominarse *cultura de la libertad*. Esta cultura cotidiana de la libertad también tiene implicaciones políticas, pues se halla en abierta contradicción con la victoria global del neoliberalismo. A este conflicto larvado se le llama «Capitalismo o libertad» (en invertida alusión al viejo lema electoral de los conservadores «¡Libertad o socialismo!»). La cultura de la libertad corre peligro de verse destruida por el capitalismo.

Muchos echarán en falta en este libro la dimensión del poder, de la relación entre poder y subjetividad. Debemos a Hegel la idea de que las personas de las capas altas de la sociedad también desarrollan una subjetividad más rica. En la gestión moderna, esto adopta la forma, más perfilada, de que todo el que sube por el escalafón profesional no sólo sabe mejor lo que quiere, sino que se olvida de que depende de aquellos a los que ha dejado detrás, viviendo en la ilusión de que sabe y puede hacer el trabajo de todos los que trabajan para él. Al mismo tiempo, el nuevo capitalismo intensifica las desigualdades sociales en todo el mundo y cambia sus características históricas. Marx habló extensamente del proletariado y de la necesidad del capital de una mano de obra barata. Pero en la actualidad esto parece tener cada vez menos fuerza: el capital global, al decir adiós al trabajo no cualificado, empuja cada vez a más gente a un ámbito situado más allá de la sociedad, en el que sus servicios ya no son necesarios (por el mercado de trabajo).

Esto suscita la siguiente objeción: el adiós a la clase conceptualizado por la teoría de la individualización puede que fuera aplicable ayer; pero ya no es aplicable hoy y no lo será tampoco mañana. El concepto de clase, tantas veces dado por muerto, ha experimentado un renacimiento en el nuevo contexto global, pues las nuevas desigualdades, que no dejan de aumentar a nivel mundial, son también una experiencia colectiva.

Ésta es precisamente la cuestión. En efecto, por paradójico que pueda parecer, es precisamente la individualización y fragmentación de las crecientes desigualdades en biografías separadas lo que se constituye en una experiencia colectiva.¹⁰ El concepto de clase *resta importancia* realmente a una situación de crecientes desigualdades *sin* unos vínculos colectivos. La clase, la capa social y el género presuponen un moldeado colectivo de la conducta individual, esa vieja idea de que, al saber que alguien fue aprendiz en la Siemens, también se sabe qué cosas dijo, cómo vistió y se divirtió, qué leyó y cómo votó. Este silogismo en cadena se ha vuelto actualmente muy cuestionable. En las condiciones de la individualización, hay más bien que preocuparse por dilucidar si y cuándo toman forma nuevos modelos de acción colectiva, y qué modelos son. La cuestión clave, pues —a la que este libro intentará también contestar—, es la de cómo moldear el proceso en ebullición y contradictorio de individualización y desnacionalización para que genere nuevas formas de organización democráticas.

Sin embargo, sería un grave error equiparar la crisis del concepto de clase con la negación de las desigualdades crecientes. De hecho, basándonos en la teoría de la individualización, llegamos a investigar y elaborar la noción opuesta; a saber, que la desigualdad social está en aumento precisamente a causa de la difusión de la individualización. En vez de suprimir la cuestión de cómo generar colectividad en la modernidad global, o de convertirla en las premisas de una sociología basada en unos inciertos colectivos de clase, el carácter no clasista de las desigualdades individualizadas plantea la cuestión de una manera más radical. Existen también otras cuestiones importantes planteadas por la teoría de la individualización, aun cuando a menudo no tengamos respuestas para ellas.

No cabe duda de que la cuestión de las *fronteras* de la individualización se vuelve cada día que pasa más candente. Son muchos los que piensan que los límites objetivos de la colectividad están fijados por anticipado en vez de haber límites naturales al crecimiento, lo que sugiere que los límites de la individualización deberían buscarse en el propio proceso de individualización; es decir, dicho en términos mecánicos, que cuantas más personas están individualizadas más consecuencias desindividualizadoras producen para los demás. Consideremos, por ejemplo, el caso de una mujer que presenta una demanda de divorcio y cuyo marido se ve abocado al vacío. En el tira y afloja que se organiza por el tema de los hijos, cada cual intenta imponer al otro los dictados de su propia vida. No sólo existe un juego de suma positiva (en el que todos ganan) de coindividualización, sino que es muy probable que haya también un juego de suma negativa (en el que todos pierden) de contraindividualización. Parecería razonable suponer que la irritación producida por la resistencia del otro refuerza la necesidad de un nuevo autoritarismo, tal vez aparentemente «democrático».

Volviendo ahora a nuestro punto de partida —la prometedora disputa sociológica sobre continuidad o discontinuidad—, el argumento que se ventila aquí lo podemos plantear con mayor claridad. En la medida en que la sociedad y la sociología modernas están

experimentando un cambio en sus cimientos, surge la sospecha —en relación con *toda* ciencia social y con todas las áreas especiales de la sociología— de que están en parte operando con categorías *zombis* o muertas-vivientes que las ciegan ante las realidades y contradicciones de las modernidades globalizadoras e individualizadoras. Esta idea aparece desarrollada aquí en una entrevista final, que podría leerse perfectamente también a modo de introducción.

Algunos de los ensayos contenidos en este libro fueron escritos en los años ochenta, si bien la mayoría datan de los noventa, y han pasado a formar parte del debate actual sobre la individualización. El capítulo 1 —«Adiós a lo tradicional: la individualización y las “libertades precarias”»— y el capítulo 2 —«Vivir la propia vida en un mundo desbocado»— introducen el tema del libro. Los capítulos 3 y 4 —«¿Más allá del estatus y de la clase?» y «La estructura social ambivalente»— desarrollan la relación entre la individualización y las crecientes desigualdades sociales y profundizan en ella. Los capítulos del 5 al 7 —«De “vivir para los demás” a “vivir la propia vida”», «Hacia una familia posfamiliar» y «La división del trabajo, la imagen del yo y los proyectos de vida»— plantean el argumento de la individualización en una dirección feminista y lo aplican a cuestiones como la familia, el amor y la división del trabajo entre el hombre y la mujer. Los capítulos 8 y 9 —«El índice de natalidad decreciente y el deseo de tener hijos» y «Los aparatos no pueden cuidar a las personas»— tratan acerca de algunas de las implicaciones para la planificación de la vida cotidiana de los índices de natalidad, del deseo de tener hijos y de otros dilemas asociados. Los capítulos 10 y 11 —«La salud y la responsabilidad en la era de la tecnología genética» y «Muerte propia, vida propia»— ilustran la tesis de la individualización desde los puntos de vista de la genética y la muerte humanas. Finalmente, los capítulos 12 y 13 —«Hijos de la libertad» y «Padres de la libertad»— analizan y reinterpretan el argumento de la individualización en relación con los jóvenes al tiempo que ahondan en las raíces intelectuales de dicho argumento a lo largo de la historia. ¹¹

Capítulo 1

ADIÓS A LO TRADICIONAL ¹

La individualización y las «libertades precarias»

¿ QUÉ SIGNIFICA «INDIVIDUALIZACIÓN DE LOS ESTILOS DE VIDA»?

«Hace tan sólo unos años, anteayer, podríamos decir, aquí tocó a su fin para la humanidad un gran experimento que había durado cuarenta años.» Estas palabras fueron pronunciadas en la ciudad natal de Lutero, Wittenberg, por Friedrich Schorlemmer a finales de 1993.

Diecisiete millones de alemanes vivían en la provincia amurallada en un régimen de colectivización forzosa. El Estado de partido único estaba considerado como la forma suprema de libertad, mientras que la individualización era tachada de subjetivismo. Cualquier enfoque arriesgado del futuro era rechazado en nombre del optimismo «científico». Los «vencedores de la historia» iban a establecer las normas y a luchar por una sociedad unitaria (la comunidad socialista). Los seres humanos, comprendidos como seres comunales incesantemente activos, se alimentaban con las metas infalibles del comunismo, que estaban garantizadas por leyes científicas. A la gente no se le permitía decidir nada, pues no quedaba nada por decidir: «allá», la historia ya lo había decidido todo. Aunque la gente tampoco tenía necesidad de decidir.

Ahora, con la libertad, la gente podía y tenía que decidir por sí misma: todas las instituciones establecidas se habían venido abajo; todas las viejas certidumbres habían desaparecido. La alegría de la libertad es al mismo tiempo una caída al vacío. Ahora, ¿que cada cual cuide de sí mismo! ¿Cuáles son las reglas? ¿Quién está al cargo de todo esto? Los que tienen, y los que saben aumentar lo que tienen. Diecisiete millones de personas han alcanzado este punto, pero la caravana de Occidente sigue avanzando y convocando: «Venid con nosotros. Nosotros conocemos el camino. Nosotros conocemos la meta. Nosotros no conocemos ningún camino. Nosotros no conocemos ninguna meta. ¿Qué hay de cierto? Que todo es incierto, precario. Disfrutad de nuestra falta de vínculos como si fuera la libertad» (1993, pág. 1).

En China, el desarrollo es diferente y, sin embargo, en muchos aspectos parecido. También allí el sistema colectivo que ofrecía unos ingresos garantizados, el «tazón de arroz de acero», se está viniendo abajo. Antes, la gente no tenía prácticamente ninguna opción en la vida privada o profesional; pero la red de seguridad mínima del comunismo le ofrecía vivienda, formación y atención sanitaria subvencionadas por el Estado. Es esta tutela estatal, desde la cuna hasta la sepultura, junto con el trabajo colectivo en la fábrica o en el campo, la que ahora se está desintegrando. Su lugar lo están ocupando los contratos que vinculan ingresos y seguridad laboral a la capacidad y al rendimiento. De la gente se espera actualmente que tome las riendas de su propio destino y pague un precio de mercado por los servicios recibidos. «La cantinela que se oye constantemente entre los chinos de la ciudad es que ya no pueden seguir ese ritmo de vida tan acelerado. Están confundidos por

los nuevos valores y por unas actitudes cambiantes sobre cuestiones tan fundamentales como la profesión, el matrimonio y las relaciones familiares» (Sun, 1993, pág. 5).

La vida moderna está convirtiendo cualquier aspecto que se considere —la religión, la naturaleza, la verdad, la ciencia, la tecnología, la moral, el amor, el matrimonio— en «libertad precaria». Toda metafísica y trascendencia, toda necesidad y certidumbre están siendo sustituidas por la habilidad personal. Tanto en lo más público como en lo más privado, nos estamos convirtiendo en funambulistas bajo la lona del circo. Y muchos de nosotros caemos. Y no sólo en Occidente, sino también en los países que han abierto bruscamente las puertas a nuestro tipo de vida occidental. Los habitantes de la antigua República Democrática Alemana (RDA), de Polonia, Rusia o China están experimentando una dramática «zambullida en la modernidad».

Tales ejemplos, aparentemente lejanos para los ciudadanos de la antigua República Federal Alemana, apuntan, no obstante, a una dinámica que también nos resulta familiar a nosotros. En la alocución de Schorlemmer aparece la palabra clave «individualización». Este concepto implica una serie de desarrollos y experiencias sociales caracterizados por dos rasgos o sentidos principalmente. Tanto en el debate intelectual como en la realidad, estos sentidos se intersectan y solapan constantemente (por lo que no es de extrañar que hayan dado origen a toda una serie de malentendidos y controversias). Por una parte, la individualización significa la desintegración de formas sociales anteriormente existentes, como, por ejemplo, la creciente fragilidad de las categorías de clase y estatus social, los roles de género, la familia, la vecindad, etcétera. Por la otra, como en el caso de la RDA y de otros Estados del bloque oriental, significa el colapso de biografías normales, marcos de referencia y modelos o roles sancionados por el Estado. Siempre que se muestran tales tendencias hacia la desintegración, surge la pregunta de qué nuevos modos de vida están apareciendo allí donde los antiguos, dirigidos por la religión, la tradición o el Estado, se están viniendo abajo.

La respuesta apunta al segundo aspecto de la individualización. Lo que ocurre es, simplemente, que en las sociedades modernas los individuos se enfrentan a nuevas exigencias, controles y constricciones. A través del mercado laboral, el Estado del bienestar y las instituciones, la gente entra en una red hecha de regulaciones, condiciones, salvedades... Desde el derecho a la pensión hasta la protección que ofrecen las compañías aseguradoras, pasando por las becas de estudios y los tipos impositivos, todas estas cosas son sendos puntos de referencia institucionales que marcan el horizonte dentro del cual deben tener lugar el pensamiento, la planificación y la acción de nuestros días.

La individualización, en este sentido, no significa, por tanto, una «lógica de acción sin cortapisas, que se desenvuelve en un espacio virtualmente vacío», ni tampoco una mera «subjetividad», una actitud que se niega a ver que «bajo la superficie de la vida hay una sociedad institucional altamente eficaz y densamente trenzada»² Antes bien, el espacio en el que los sujetos modernos despliegan sus opciones es cualquier cosa menos una esfera no social. La densidad de las regulaciones que informan la sociedad moderna es de sobra conocida, incluso notoria (desde el control de la ITV y la declaración de la renta hasta las leyes que estipulan la separación de la basura). En su efecto global, es una obra de arte de laberíntica complejidad, que nos acompaña literalmente de la cuna a la tumba.

El rasgo distintivo de estas modernas regulaciones o pautas es que, mucho más que en otros tiempos, deben ser suministradas por los individuos mismos, importadas a sus

biografías mediante sus propias acciones. Esto tiene mucho que ver con el hecho de que las pautas tradicionales a menudo impusieran fuertes restricciones o hasta la prohibición de actuar (como, por ejemplo, el decreto matrimonial que, en las sociedades preindustriales, impedía casarse a los miembros de los grupos económicamente menos favorecidos; o, en los Estados del bloque oriental, las restricciones impuestas a los viajes y desplazamientos, o al mismo matrimonio, por estar mal visto todo contacto con el «enemigo de clase»). En cambio, en la sociedad occidental las presiones institucionales tienden más bien a tener la forma de ofertas de servicio o de incentivos para la acción, como, por ejemplo, el Estado del bienestar, con su subsidio de paro, sus becas a los estudiantes o sus ayudas para pagar la hipoteca. Simplificando, que uno «nacía para» la sociedad tradicional y sus imposiciones, como, por ejemplo, el Estado social y la religión. Para las ventajas sociales modernas, en cambio, más que «nacer», debemos hacer algo, hacer un esfuerzo activo. Tenemos que ganar, tenemos que saber autoafirmarnos en la competencia por unos recursos limitados, y ello no de una vez por todas, sino día a día.

La biografía normal se convierte, así, en «biografía electiva», en «biografía reflexiva», en «biografía “hágalo usted mismo”». ³ Esto no sucede necesariamente por elección ni se salda necesariamente con el éxito. La biografía «hágalo usted mismo» es siempre una «biografía de riesgo», por no decir incluso una «biografía de la cuerda floja», una situación de peligro permanente (en parte abierta y en parte oculta). La fachada de prosperidad, consumo y brillo puede a menudo enmascarar un precipicio cercano. La elección equivocada de carrera o de campo de acción, combinada y agravada por la espiral descendente de la desgracia privada, el divorcio, la enfermedad, la hipoteca que no se puede pagar, todo esto es llamado simplemente mala suerte. Tales casos ponen al descubierto lo que ya se veía venir: que la biografía «hágalo usted mismo» puede convertirse rápidamente en la biografía de la crisis. Los vínculos preordenados, no cuestionados y a menudo aplicados de épocas pasadas se sustituyen por el principio de «hasta nuevo aviso». Como dice Bauman (1993):

En nuestros días, todo parece conspirar contra [...] los proyectos a largo plazo, los vínculos permanentes, las alianzas eternas, las identidades inmutables. Yo no puedo invertir a largo plazo en mi trabajo, en mi profesión ni tampoco en mis aptitudes. Sí puedo esperar, empero, que mi trabajo se vea reducido, que mi profesión cambie hasta el punto de no ser reconocida, que mis aptitudes ya no sean solicitadas. Tampoco una asociación o familia puede ya proporcionar una base para el futuro. En la era de lo que Anthony Giddens ha llamado «el amor confluente», el vivir juntos dura lo que la gratificación de uno de los asociados, los lazos son desde el principio sólo «hasta nuevo aviso» y el intenso apego de hoy no hace sino tornar más violenta la frustración de mañana.

Así, una especie de «moral del vagabundo» se está convirtiendo en una característica del presente. El vagabundo

no sabe cuánto tiempo se quedará donde está ahora ni es él quien decide por lo general la duración de su estancia. Él elige sus objetivos según va avanzando y según éstos se le van presentando en las señales del camino o de la carretera. Pero ni siquiera así sabe a ciencia cierta si va a descansar en la siguiente etapa, ni cuánto tiempo. Sólo sabe que su estancia tiene pocas probabilidades de durar. Lo que lo empuja es el desengaño con el último lugar en que paró, y la esperanza, siempre viva, de que el siguiente lugar, aún por visitar, o tal vez el que venga después, esté libre de los defectos que han afeado a los ya visitados (Bauman, 1993, pág. 17).

¿Son tales descripciones, como algunos sospechan, signos del egoísmo, del hedonismo y de la fiebre del ego que hace estragos en Occidente? Mirando más de cerca, descubrimos otro rasgo de las líneas maestras de la modernidad: que actúan contra, en vez de para, la cohesión familiar. La mayor parte de los derechos que el Estado del bienestar tiene que garantizar están concebidos más para los individuos que para las familias. En muchos casos, presuponen tener un empleo (o, en el caso de los desempleados, la voluntad de trabajar). El empleo, a su vez, implica educación, y ambas cosas presuponen movilidad o voluntad de moverse. A tenor de todos estos requisitos, los individuos no son tanto impelidos como perentoriamente invitados a constituirse en individuos: a planificarse, entenderse, concebirse y actuar como individuos, o, en caso de «fracasar», a yacer como individuos en la cama que se han hecho para sí mismos. El Estado del bienestar es, en este sentido, un aparato experimental para fomentar estilos de vida relacionados con el ego. El bien común puede ser perfectamente inoculado en los corazones de la gente como una vacuna obligatoria, pero el réquiem por el sentido comunitario perdido que se está entonando en público una vez más delatará una lengua viperina, una doble moral, mientras el mecanismo de la individualización siga intacto y nadie desee ni pueda ponerlo en tela de juicio.

Aquí encontramos, de nuevo, el mismo panorama: decisiones, tal vez imposibles de tomar, dentro de unas líneas maestras que desembocan en dilemas, pero también unas decisiones que sitúan al individuo como individuo en el centro de la escena y, por tanto, penalizan estilos de vida y comportamientos tradicionales.

Vista de esta manera, la individualización es una condición social no alcanzable por libre decisión de los individuos. Adaptando la famosa frase de Jean-Paul Sartre, la gente está condenada a la individualización. La individualización es una compulsión, aunque paradójica, a crear y modelar no sólo la propia biografía, sino también los lazos y redes que la rodean, y a hacerlo entre preferencias cambiantes y en las sucesivas fases de la vida mientras nos vamos adaptando de manera interminable a las condiciones del mercado laboral, al sistema educativo, al Estado del bienestar, etcétera.

Uno de los rasgos más decisivos de los procesos de individualización es, pues, que éstos no sólo permiten, sino que también exigen una activa contribución por parte de los individuos. A medida que se amplía la gama de opciones y que aumenta la necesidad de decidir entre ellas se hace mayor la necesidad de acciones realizadas individualmente, de ajustes, coordinación, integración. Para no fracasar, los individuos deben ser capaces de planificar a largo plazo, de adaptarse al cambio, de organizarse, improvisar, fijarse metas, reconocer los obstáculos, aceptar las derrotas e intentar nuevas salidas. Necesitan iniciativa, tenacidad, flexibilidad y paciencia ante los fracasos.

Las oportunidades, los peligros y las incertidumbres biográficas, que antes estaban predefinidas dentro de la asociación familiar o de la comunidad rural, o a tenor de las normativas de los estados o clases asistenciales, deben ahora percibirse, interpretarse, decidirse y procesarse por los propios individuos. Las consecuencias —tanto las oportunidades como las cargas— pasan ahora a los individuos, que, naturalmente, frente a la complejidad de las interrelaciones sociales, se ven a menudo incapaces de tomar las necesarias decisiones con el debido fundamento, ponderando los intereses, la moral y las posibles consecuencias.

Para ver mejor lo peliagudas y vertiginosas que están resultando para los individuos estas nuevas exigencias, tal vez sea conveniente establecer una comparación entre distintas generaciones. En una novela de Michael Cunningham (1991), una hija pregunta a su madre por qué se casó con su padre:

«Estabas segura de que, de todos los hombres del mundo, era precisamente ése con el que querías casarte? —le pregunté—. Nunca te preocupó la posibilidad de estar cometiendo un error a largo plazo, como, por ejemplo, el salirte del camino que te habías trazado y, no sé, deslizarte por una pendiente de la que ya no pudieras volver nunca más.»

Pero la madre «esquivaba las preguntas como si de una mosca pesada se tratara. “Nosotras no nos hacíamos ese tipo de preguntas —dijo—. ¿No te resulta a ti bastante duro el hacerte tantas preguntas y tenerlo todo tan planificado?”» (1991, págs. 189 y sig.).

Asimismo, en una novela de Scott Turow (1991), un encuentro entre un padre y su hija se describe en estos términos:

Escuchando a Sonny, que estaba desgarrada entre los impulsos y las emociones —implorando, atribulada, irónica, airada—, se le ocurrió a Stern que Clara [su mujer] y él habían tenido bastante suerte. En sus tiempos, las definiciones habían sido más claras. Los hombres y las mujeres de la clase media de todo el mundo occidental habían deseado casarse, tener y educar hijos, etcétera. Todos se encontraban con los mismos obstáculos en el camino. Pero, para Sonny, el haberse casado algo tarde, en la Nueva Era, había sido una cuestión de elección personal. Cuando se levantaba por las mañanas, empezaba de cero, preguntándose por las relaciones, el matrimonio, los hombres, el hombre algo estrafulario que había escogido, quien, según su descripción, aún parecía un muchacho. Eso le hizo pensar en Marta, que solía decir que buscaría un compañero sentimental tan pronto como viera la necesidad.

A unas personas, estos ejemplos les parecen familiares; a otras, empero, les suenan a chino, a historias de un mundo lejano. Está claro que no existe eso que se llama «la» sociedad individualizada. No cabe duda de que la manera de vivir en ciudades como Múnich o Berlín es distinta a la que se da en Pomerania o Friesland del Este. Entre las regiones urbanas y las rurales existen fuertes diferencias, empíricamente demostrables con respecto, por ejemplo, al estilo de vida y a la estructura familiar.⁴ Lo que desde hace mucho tiempo unos dan por supuesto como parte de la vida normal a otros les parece extraño, irritante e inquietante. Por supuesto, los estilos de vida y las actitudes que predominan en la ciudad se están extendiendo también a las zonas rurales, pero de manera refractada, con un tinte diferente. La individualización significa —implica— urbanización. Pero la urbanización introduce en el cuarto de estar rural los modelos y estilos del «mundo» mediante la expansión de la educación, el turismo y, no menos importante, la publicidad, los medios de comunicación y el consumismo. Incluso allí donde se eligen y exhiben estilos de vida y certidumbres tradicionales aparentemente inalterados, muchas veces representan decisiones contra nuevos anhelos y expectativas.

Así pues, es necesario analizar bien cada grupo, entorno y región para determinar hasta qué punto los procesos de individualización —abiertos o encubiertos— han experimentado avances en su seno. Nosotros no decimos aquí que este desarrollo haya logrado una cobertura global de toda la población sin diferenciación alguna. Antes bien, el término «individualización» debe entenderse como un término que designa una tendencia. Lo que es decisivo es la naturaleza sistemática del desarrollo unida al avance de la modernidad.

Martin Baethge (1991) se expresa así al respecto: «Una cosa que apunta al mañana difícilmente puede ser representativa de hoy» (pág. 271). La individualización apunta en dos sentidos: es un diagnóstico ejemplar del presente y un indicador del futuro.

Lo que, en última instancia, anuncia este desarrollo es el fin de las imágenes fijas, predefinidas, del hombre. El ser humano se convierte (radicalizando lo que quiso decir Sartre) en una elección entre posibilidades, en un *homo optionis*. La vida, la muerte, el género, la corporeidad, la identidad, la religión, el matrimonio, el parentesco, los vínculos sociales, todo ello se está volviendo objeto de decisión «hasta la letra más pequeña»; una vez fragmentado en opciones, todo debe decidirse.⁵ En el mejor de los casos, esta constelación nos recuerda al barón de Münchhausen, famoso por haber resuelto lo que actualmente se ha convertido en un problema universal: cómo sacarnos a nosotros mismos del pantano de las (im)posibilidades tirando de nuestra propia coleta. Este estado artístico de civilización ha sido descrito con bastante tino (aunque con un tinte algo pesimista) por el poeta Gottfried Benn (1979): «En mi opinión, la historia del hombre, de su vida peligrosa, de sus tragedias, está en sus albores. Hasta el presente, ha estado respaldado por los altares de los santos y las alas de los arcángeles; ha lavado sus debilidades y heridas con el agua de cálices y fuentes. Ahora está empezando la serie de sus grandes desgracias, tan insolubles como autoinfligidas» (págs. 150 y sig.).

S OBRE LA IMPOSIBILIDAD DE VIVIR LA VIDA MODERNA: LA DESRUTINIZACIÓN DE LO MUNDANO

Es fácil decir: las certidumbres se han fragmentado en cuestiones que ahora están quitando el sueño a la gente. Pero hay más que esto. La acción social necesita de rutinas en las que actualizarse. Podemos incluso decir que nuestros pensamientos y acciones están configurados, en el nivel más profundo, por algo de lo que no estamos prácticamente —o en absoluto— seguros. Existe una amplia bibliografía sobre el alivio que proporcionan las rutinas internalizadas, preconscientes o semiconscientes, y, más precisamente, sobre el papel indispensable que éstas juegan en cuanto a permitir a la gente vivir su vida y descubrir sus identidades dentro de sus coordenadas sociales. Como muestra Hartmann Tyrell (1986), la vida cotidiana se interesa primordialmente por

el orden temporal del actuar [...] Pero no es el orden temporal como tal lo que importa, sino el estrato asociado de experiencias repetidas una y otra vez, lo normal, lo regular, lo carente de sorpresas. Al mismo tiempo, la vida cotidiana es una esfera de atención reducida, de actividad rutinizada, de disponibilidad segura y fácil, y, por ende, de acciones que pueden repetirse «una y otra vez». Trata de «lo que se hace aquí», a veces en un sentido decididamente particularizado, en el círculo familiar, en el pueblo, en la región, etcétera. Trata de lo tópico y lo familiar [...] de lo que «todo el mundo hace aquí» (pág. 255).

Es precisamente este nivel de «habituciones colectivas», de cosas dadas por descontadas, lo que se está desfragmentando en una nube de posibilidades, que se deben dilucidar y negociar a cada paso. La capa profunda de las decisiones hipotecadas se está metiendo por la fuerza en el nivel de la toma de decisiones.

De ahí la irritación, el interminable abrir la herida no curada y la reacción defensiva-agresiva. Las cuestiones y decisiones que surgen del ámbito de la existencia no pueden ni soslayarse ni reconvertirse en un ámbito silencioso en el que poder vivir la vida. A lo sumo,

se consigue dicha pacificación de manera temporal, provisional; es una pacificación preñada de cuestiones que pueden volver a estallar en cualquier momento. Pensar, calcular, planificar, ajustar, negociar, definir, revocar (en un mundo donde todo vuelve a empezar constantemente desde el principio): tales son los imperativos de las «libertades precarias» que se están imponiendo a la vida según avanza la modernidad. Incluso el no decidir, el favor de tener que someterse, están desapareciendo. A veces su lugar lo ocupa lo híbrido, simulando lo que se ha perdido: la decisión a favor del azar, del no decidir, el intento por desterrar la duda, roído no obstante por la duda incluso en sus diálogos más íntimos.

Pensé que me quedaría embarazada pronto. Había dejado de tomar medidas. Pero no podía decírselo a nadie, ni a Bobby ni a Jonathan. Supongo que me avergonzaban mis motivos personales. No me gustaba verme como una persona calculadora o maquinadora. Lo único que quería realmente era quedarme embarazada accidentalmente. La desventaja inesperada de la vida moderna es nuestra victoria sobre nuestros propios destinos. Se nos convoca a decidir muchas cosas, casi todas... En otro tiempo, yo habría tenido hijos a los veintitantos, en la época en que estuve casada con Denny. Habría llegado a ser madre sin decidirme del todo. Sin sopesar las consecuencias (Cunningham, 1991, pág. 203).

La vida pierde su cualidad de obviedad; el «sustituto instintivo» social que la sustenta y guía queda atrapado en las ruedas dentadas de lo que se ha de pensar y decidir. Si es correcto afirmar que las rutinas y las instituciones tienen una función desahogadora, que posibilita la individualidad y la decisión, se puede suponer qué tipo de engorros, esfuerzos supremos y presiones trae consigo la destrucción de la rutina. Ansgar Weymann (1989) habla de los esfuerzos que hace el individuo por escapar de esta «tiranía de las posibilidades», como, por ejemplo, la huida hacia la magia, el mito y la metafísica. El individuo, abrumado por los problemas, «busca, halla y produce incontables autoridades que intervienen en la vida social y psíquica, las cuales, actuando como sus representantes cualificados, le ahorran de la pregunta “¿quién soy y qué quiero?” y reducen, así, su miedo a la libertad» (1989, pág. 3). Esto crea un mercado para las fábricas de respuestas, el *boom* de la psicología, los libros de autoayuda, en una palabra, toda una mezcla de culto esotérico, grito primordial, misticismo, yoga y Freud, que se supone atenúa la tiranía de las posibilidades, pero que en realidad la refuerza con sus modas cambiantes.

A veces se oye decir que la individualización significa autonomía, emancipación, libertad y autoliberación de la humanidad.⁶ Esto nos recuerda al sujeto orgulloso postulado por la filosofía de la Ilustración, el cual no está dispuesto a reconocer nada más que la razón y sus leyes. Pero a veces parece tener más peso la anomia que la autonomía, entendiendo por anomia un Estado no regulado hasta el punto de la ausencia de ley (Emile Durkheim, en su trabajo clásico sobre la anomia, la ve como el «mal de la ausencia de límites», como una época de deseos desbordados que ya no pueden ser controlados por las barreras sociales (1993, págs. 289, 311). Cualquier generalización que pretenda entender la sociedad individualizada sólo en términos de estos extremos —o autonomía o anomia— está reduciendo y distorsionando las cuestiones aquí abordadas. Nuestra sociedad se caracteriza por unas formas híbridas, contradictorias, ambivalentes (que dependen de las condiciones políticas, económicas y familiares). También se caracteriza, como hemos dicho más arriba, por la «biografía del “hágalo usted mismo”», que, en función de la situación económica, de los diplomas obtenidos, de la fase de la vida, de la situación familiar, de los

colegas, etcétera, puede convertirse fácilmente en una «biografía de la crisis» (Hitzler, 1988; Beck y Beck-Gernsheim, 1993). El fracaso y la libertad inalienable viven en estrecha proximidad, llegando incluso a entremezclarse (como en el estilo de vida «elegido» por los «solteros»).

En cualquier caso, los temas en los que se diluyen y agotan los individuos se proyectan en las más diversas esferas de la vida. Pueden ser cuestiones «pequeñas» (como, por ejemplo, el reparto de las tareas domésticas), pero incluir también las «grandes» cuestiones acerca de la vida y la muerte (desde el diagnóstico prenatal hasta la atención médica intensiva). La abolición de la rutina pone, así, sobre el tapete cuestiones de calado social y moral muy distinto. Pero todas ellas conciernen al núcleo mismo de la existencia. Podemos decir incluso que las decisiones sobre los estilos de vida están como «deificadas». Muchas cuestiones que cayeron en desuso con la religión están reemergiendo en el centro de la vida. Algo así como si la vida cotidiana estuviera siendo «teologizada» posreligiosamente.

Se puede trazar una línea secular Dios-naturaleza-sistema social. Cada una de estas categorías y horizontes de significado sustituye hasta cierto punto a la anterior; representa a un grupo concreto de presupuestos obvios y ofrece una fuente de legitimación a la acción social, que puede considerarse como una secuencia de necesidades secularizadas. A medida que los diques se tornan permeables y se van resquebrajando, eso que antes se reservaba a Dios, o que la naturaleza daba anticipadamente, se transforma en cuestiones y decisiones que tienen su locus en el desempeño de la vida privada. (Como consecuencia de los éxitos de la medicina reproductiva y de la genética humana, la antropología de la especie humana se está viendo literalmente impelida al ámbito de la toma de decisiones.) En este sentido, desde el punto de vista de la historia cultural, se puede decir que la modernidad, que nació con la reivindicación del poder personal por parte del sujeto, está cumpliendo su promesa. A medida que gana terreno la modernidad, Dios, la naturaleza y el sistema social están siendo paulatinamente sustituidos, a grandes y pequeños pasos, por el individuo, un individuo confundido, despistado, indefenso y sin saber qué hacer ni a qué santo encomendarse. Con la abolición de las antiguas coordenadas, surge una cuestión que ha sido a la vez reprobada y aclamada, ridiculizada y sacralizada, y declarada culpable y muerta: la cuestión del individuo.

¿ QUÉ HAY DE NUEVO EN LOS PROCESOS DE INDIVIDUALIZACIÓN? EL EJEMPLO DE LA HISTORIA SOCIAL DEL MATRIMONIO

En su libro *La civilización del Renacimiento en Italia*, publicado en 1860, Jakob Burckhardt afirma que, en la Edad Media, la conciencia humana estuvo

soñando o medio dormida bajo un velo colectivo. El tejido del velo estaba hecho de fe, ilusión e infantil encanto, un velo a través del cual el mundo y la historia se veían coloreados con tonalidades extrañas. El hombre era consciente de sí sólo como miembro de una raza, de un pueblo, partido, familia o gremio, es decir, sólo a través de alguna categoría general. Fue en Italia donde este velo salió volando por primera vez por los aires y donde fue posible un tratamiento y una consideración objetiva del Estado y de todas las cosas de este mundo. Al mismo tiempo, se afirmó el aspecto subjetivo con un énfasis correlativo. El hombre se convirtió en un individuo espiritual y se reconoció a sí mismo como tal (1987, pág. 161).

Paradójicamente, la descripción que hace Burckhardt del Renacimiento tiene las características del posmodernismo: todo está tomado por las modas; la persona privada y políticamente indiferente pasa al primer plano; se escriben e inventan biografías y autobiografías; se educa a la mujer según los ideales masculinos. «El mayor elogio que se podía hacer entonces de las grandes mujeres italianas era el tener el espíritu y el coraje de los hombres.» Según Burckhardt, desde el punto de vista del siglo XIX surgió algo que «nuestra era llamaría inmodestia» (1987, pág. 428).

Cualquiera que lea estas páginas, y otras parecidas, se preguntará: ¿qué hay de nuevo y específico en los procesos de individualización de la segunda parte del siglo XX? ⁷ Una respuesta concisa y directa sería: es históricamente nuevo el hecho de que muchas cosas que antes eran patrimonio de unos cuantos —llevar una vida propia— están siendo ahora exigidas a cada vez más gente, y, en el límite, a todo el mundo. Lo nuevo es, en primer lugar, la democratización de los procesos de individualización y, en segundo lugar (y estrechamente relacionado), el hecho de que las condiciones básicas de la sociedad propicien e impongan la individualización (el mercado de trabajo, la necesidad de movilidad y de formación, la legislación laboral y social, los fondos de pensiones, etcétera).

La historia de este pasar a un primer plano de la individualización se puede ilustrar con varios fenómenos y formaciones sociales; entre otras cosas, haciendo un esbozo de la historia social del matrimonio. Nuestra tesis al respecto sería la siguiente: mientras que el matrimonio fue en otros tiempos ante todo una institución *sui generis* que se elevaba por encima del individuo, hoy se está convirtiendo cada vez más en un producto y constructo de los individuos que la integran. Detengámonos en dicha curva histórica con mayor detalle.

Todavía en los siglos XVII y XVIII, el matrimonio había que entenderlo no de abajo arriba, sino de arriba abajo, como un componente directo del orden social. Era un modo de vida y de trabajo socialmente vinculante, en gran medida inaccesible a la intervención individual. Prescribía a los hombres y mujeres lo que tenían que hacer, o no hacer, hasta en los mínimos detalles de la vida cotidiana, del trabajo, la conducta económica y la sexualidad. (Por supuesto, no todos se atenían a tales preceptos, pero la relación entre la familia y la comunidad rural era muy estrecha y las posibilidades de control eran omnipresentes. El que infringía las normas al uso tenía, pues, que esperar unas sanciones rigurosas.) Cargando un poco las tintas, digamos que el matrimonio era una especie de «ley natural» interiorizada que —bendecida por Dios y la autoridad de la Iglesia, y asegurada por los intereses materiales de los que se habían acogido a ella— era «ejecutada», por así decir, en el matrimonio. Esto se ve claramente en lo que parece ser un ejemplo de todo lo contrario, concretamente un caso de divorcio referido por Gisela Bock y Barbara Duden (1977):

A principios del siglo XVIII, en la región francesa de Seine/Maine, dos personas comparecieron ante el tribunal eclesiástico en funciones: Jean Plicque, vinatero de Villenoy, y Catherine Girardin, su mujer. Siete meses antes, ella había conseguido, con gran dificultad, la separación de lecho y pensión alegando incompatibilidad absoluta. Ahora volvían para decir que sería no sólo mejor, sino «mucho más ventajoso y útil para ellos, el volver a vivir juntos que seguir separados». Este ejemplo es extensible a todos los hogares rurales y urbanos: el marido y su esposa dependían mutuamente porque no había ninguna posibilidad de ganarse el pan fuera del trabajo familiar en común (1977, pág. 126).

La declaración de esta pareja delata una situación que, pese a la gran diversidad reinante, parece haber sido característica de la sociedad preindustrial. Aparte de la Iglesia y el monacato, no había ninguna base ni perspectiva de existencia material fuera del matrimonio. Éste no mantenía su vigencia por amor ni por el descubrimiento o la terapia de dos personas que ganaban un sueldo y que se buscaban a sí mismos y recíprocamente, sino que, antes bien, se basaba en la obligación religiosa así como, en el plano material, en las formas maritales del trabajo y la vida. Quien quiera comprender cabalmente el significado de esta institución matrimonial debe dejar a un lado al individuo a favor de la realidad totalizadora de un orden fundado en última instancia en Dios y en la otra vida. Entonces, el matrimonio no tenía como fin la felicidad individual, sino que se veía como un medio para tener sucesión o, en el caso de la nobleza, como un régimen hereditario y demás. La estabilidad del orden y de la jerarquía social dependían de él de manera muy tangible.

Con los inicios de la era moderna, perdieron fuerza los significados superiores superpuestos a las formas de existencia social. La tendencia a la individualidad —primero en el «individuo mercantil» burgués apoyado por el capital privado— puso en tela de juicio la gravedad de las identidades colectivas y de las unidades de actividad, al menos de manera latente. Con la separación entre familia y esfera económica, se rompió la unidad económica de trabajo entre marido y mujer. Curiosamente, la respuesta a esta disolución de la base material de la comunidad matrimonial fue un mayor hincapié en los cimientos morales y jurídicos del matrimonio. El matrimonio se seguía justificando «de manera deductiva», es decir, de arriba abajo; pero ahora con un signo de exclamación moral, cual piedra angular del orden mundial burgués-cristiano. En el borrador del Código Civil Alemán, publicado en 1888, se afirma lo siguiente: «Un Código Civil Alemán, siguiendo la concepción cristiana general entre el pueblo, debe empezar presuponiendo que, en el derecho marital, no es el principio de la libertad individual de los esposos lo que prevalece, sino que el matrimonio debería considerarse como un orden moral y jurídico independiente de la voluntad de los esposos» (citado por Blasius, 1992, págs. 130 y sig.).

«No el principio de la libertad individual», sino un «orden independiente de la voluntad de los esposos»: una amenazadora posibilidad resuena implícitamente en la negación. Sin embargo, la unión no es tal: es unilateral. A la mujer se le prohíbe expresamente utilizar su propio apellido. Por lo tanto, el apellido del marido se convierte en el suyo. De manera ejemplar, el elemento general se equipara con el poder —aquí, el del marido—. Todavía en el año 1956, leemos lo siguiente en un juicio: «Antes bien, el artículo 6 de la Ley Fundamental permite que la igualdad de derechos se dé en el derecho familiar sólo en tanto permanezca intacto nuestro concepto tradicional de la familia, determinado por el cristianismo. A todas las exageradas tendencias individualistas se les niega, pues, ejercer el menor influjo en el derecho marital [...] Lo que debe aplicarse también al derecho marital en lo referente a los apellidos» (citado por Struck, 1991, pág. 390). Aquí encontramos ya la exorcizadora formulación sobre las «exageradas tendencias individualistas», que sigue teniendo plena actualidad. Se suponía que el Belcebú del individualismo era exorcizado con el agua bendita de la tradición.

Los registros civiles son una auténtica e inexplorada mina de idealizadas imágenes familiares, proclamadas, por así decir, *ex cathedra*. Cotejaremos aquí dos de estos libros: uno de los tiempos del nacionalsocialismo alemán y el otro de los años setenta (en el

ámbito de la República Federal Alemana). El contraste difícilmente podría ser más radical. Las observaciones preliminares dejan bien clara la «conversión» individualista producida en Alemania —inclusive a nivel oficial— en el plazo de tan sólo tres décadas.

En un registro de los primeros años cuarenta, leemos lo siguiente: «Nota preliminar: el matrimonio no puede ser un fin en sí mismo, sino que debe servir a una meta superior: la reproducción y supervivencia de la especie y la raza. Adolf Hitler». ⁸ Esta cláusula suena a mandamiento, y no cabe duda de que así lo fue. La doctrina racial del nacionalsocialismo es un ejemplo extremo de «contramodernización», que escenifica una mascarada del pasado a fin de reprimir las tendencias «decadentes» de la modernidad (Beck, 1993, cap. 4). Dicha doctrina se propone, sirviéndose de todos los medios, establecer, en un mundo no cuestionado, una reintegrada comunidad de sangre. El matrimonio se convierte, así, en una rama oficial del Estado, en un Estado en miniatura, en la «célula germinal del Estado». Es el lugar donde se reproduce la «raza alemana».

El comentario que encontramos en un registro de los años setenta parece anular expresamente el antes citado. Aquí se dice que «la función del matrimonio, a tenor del derecho privado, no debe verse primordialmente como algo que sirve para otros objetivos más allá de él, sino que halla su propósito principal en el matrimonio propiamente tal». ⁹ El manual actual del matrimonio no habla ya del «orden mundial cristiano y sus valores» ni de «objetivos estatales», y menos aún de la «supervivencia de la raza», sino que, antes bien, refleja explícitamente el paso de una concepción centrada en el conjunto a otra centrada en la persona. El Estado parece incluso darse a sí mismo un tirón de orejas al advertir a los esposos que acuden a él que no hagan lo que hasta entonces había sido ley y política estatales respecto al matrimonio, es decir, que no sigan los «modelos tradicionales»:

Se aconseja precaución ante las peligrosas tentaciones a aceptar como «naturales» modelos tradicionales del matrimonio y la familia, lo que tiene el efecto de fosilizarlos en el plano jurídico. El rápido desarrollo de nuestra moderna sociedad industrial, junto con el creciente número de mujeres trabajadoras, la auspiciada reducción de las horas de trabajo, el carácter cambiante de las profesiones, etcétera, obligan al sistema jurídico a adoptar una actitud abierta y libre de prejuicios hacia las nuevas plasmaciones del matrimonio y de la familia. ¹⁰

La voz de la sociología se puede percibir aquí. Puede incluso ser un caso de la (legendaria) «paulatina desaparición» de la sociología —aquí, en el registro civil, sección «libros de familia»—, con efectos bastante fructíferos.

Sin embargo, en el capítulo que trata sobre «La disolución del matrimonio» de su manual de matrimonio, los recién casados también encuentran la siguiente «bendición»: «Una vez que sus disputas han alcanzado cierta intensidad, ellos (los esposos) se parecen a dos cirujanos que se están interviniendo recíprocamente sin anestesia y que “cada vez saben mejor qué es lo que les duele”». ¹¹ Es una observación ingeniosa y atinada, que difícilmente podría diferir más del «matrimonio interracial» o del «matrimonio cristiano» todavía vinculante en los años cincuenta; ni podría mostrar de un modo más claro el cambio radical de una interpretación del matrimonio como algo que está más allá del individuo a una interpretación exclusivamente individual. Aquí, no sólo un texto oficial menciona la disolución del matrimonio por el mismo título que un contrato, sino que además el matrimonio aparece institucionalizado como un programa individualizado. El porqué, el qué cosa y el durante cuánto tiempo del matrimonio se dejan enteramente en manos (y

corazones) de los contrayentes. A partir de ahora, solamente existe una máxima que define lo que significa el matrimonio, a saber, la individualización del matrimonio. El código individual del matrimonio queda, por así decir, jurídicamente reglamentado.

Esto aclara bastante bien dos cosas. En primer lugar, que incluso las antiguas formas del matrimonio, ahora que se han repudiado burocráticamente, deben elegirse y experimentarse a riesgo de cada cual. El mismo manual del matrimonio contiene, en efecto, la advertencia de que el matrimonio —al igual que la velocidad excesiva en una carretera con curvas— es una empresa personal arriesgada, para la que no sirve ninguna póliza de seguros. Y, en segundo lugar, que nadie puede decir ahora qué es lo que sucede realmente detrás de la etiqueta de esa institución del matrimonio «que nunca iba a cambiar»: qué es posible, «legal», exigido, tabú o indispensable. A partir de ahora, el orden mundial del matrimonio es un orden individual que debe cuestionarse y reconstruirse por parte de los individuos al hilo de los acontecimientos.

Anticipándonos a cualquier malentendido, digamos que ni siquiera un orden nuevo e individual del matrimonio es un mero producto de la individualización y de sus deseos, sino que, más bien, está ligado a mandatos institucionales, como, por ejemplo, los del sistema jurídico, del mercado laboral o de las pensiones de los jubilados (las cuales dan por descontado que la pareja —y no sólo el marido, como antiguamente— tiene sus propias biografías independientes y su propia seguridad financiera). Así pues, ni siquiera con respecto a las parejas —esa esfera al parecer completamente privada e íntima— implica en modo alguno la individualización que una mayor libertad de elección equivalga a un desbarajuste del orden.¹² Antes bien, aquí, como en otras partes, vemos eso que Talcott Parsons ha denominado «el individualismo institucionalizado» (1978, pág. 321). Libremente interpretado, esto significa que, en la vida moderna, el individuo se enfrenta, a distintos niveles, al siguiente desafío: tú puedes, y debes, llevar una vida independiente, fuera de los viejos vínculos de la familia, de la tribu, la religión, el origen y la clase; y debes hacerlo dentro de las directrices y normas marcadas por el Estado, el mercado de trabajo, la burocracia, etcétera. También en este sentido, el matrimonio, en su versión moderna, no es solamente un orden individual, sino también una «situación individual dependiente de las instituciones» (Beck, 1986, pág. 210).

PERSPECTIVAS Y CONTROVERSIAS DE UNA SOCIOLOGÍA ORIENTADA AL INDIVIDUO

Toda la sociología se divide en dos concepciones opuestas de la misma cosa: la dimensión social puede estudiarse o bien desde el punto de vista de los individuos o bien desde el punto de vista de la totalidad (la sociedad, el Estado, el bien común, la clase, el grupo, la organización, etcétera) (véase Bolte, 1983). Ambos puntos de vista se basan en la estructura de la acción social, que se puede analizar en términos ya de los agentes ya de la estructura social. Sin embargo, el que ambos puntos de vista sean igualmente plausibles, igualmente necesarios o igualmente originales no significa que sean igualmente valiosos ni que tengan iguales derechos, y menos aún que sean idénticos. Por el contrario, cada uno de estos puntos de vista relativiza, critica al otro (de manera sutil, pero con consecuencias muy jugosas): quien analiza la sociedad desde el punto de vista del individuo no acepta su forma en un momento concreto como dato preestablecido e inalterable, sino que lo pone en

tela de juicio. Aquí, el pensamiento sociológico no se aleja del «arte de la desconfianza», por emplear la fórmula de Berger (1977, pág. 40), inspirada a su vez en Nietzsche. En efecto, tiende a «desestabilizar» las actuales relaciones de poder, como ha dicho, por ejemplo, Bauman (1991, pág. 17). En cambio, allí donde los denominados «requisitos operacionales» (o subdivisiones) de la sociedad ofrecen el marco de referencia, a menudo son presentados al mundo exterior simplemente como la felicidad interna del ego. Para aplicar esta felicidad, hay embudos —conocidos como «obligaciones»—, amén de las instituciones destinadas a verterla a través de dichos embudos, a fines de intimidación, a saber, las escuelas, los tribunales, los matrimonios, las organizaciones, etcétera.

La sociología actual ha facilitado generalmente las cosas al reducir las cuestiones aquí planteadas a la estricta injunción —apoyada por una extensa bibliografía— de que los individuos sólo pueden ser, o llegar a ser, individuos en el seno de la sociedad. De esta manera, se reprime constantemente la pregunta ¿qué ocurriría si estos individuos quisieran una sociedad diferente, o un tipo de sociedad diferente?

La antigua sociología, que aún cuenta con numerosas cátedras universitarias, se defiende contra dicha pregunta de la siguiente manera: el interés general, congelado como estructura, se halla condensado y glorificado en la forma de «prerrequisito funcional» parsoniano. De estos prerrequisitos —como de una cornucopia de obligaciones éticas secularizadas— brotan los «modelos de rol», las «funciones», las «exigencias», los «subsistemas», equidistantes de Dios y de la Tierra y divorciados de la acción, pero que, sin embargo, como condición previa para ésta, deben aplicarse a modo de un patrón a la confusión y refractariedad de los individuos, y emitir juicios del tipo: «normal», «desviado», «erróneo» y «absurdo».

Por eso, la perspectiva «individualista» de la sociedad ha sido tachada hasta ahora de presuntuosa y contradictoria en los términos. Se habla —utilizando un modismo actual— de «inflación de la demanda» y de «sociedad del ego». Se deplora el declive de los valores olvidando que dicho declive es tan viejo como Sócrates. La República Democrática Alemana tuvo una experiencia muy especial de la cuestión inversa, y se desfondó. La pregunta era doble: ¿qué ocurre con unas instituciones sin individuos?, y ¿qué significa el que los individuos retiren su asentimiento a la élite institucional? La misma pregunta se planteó perentoriamente en 1993 en Italia (así como en Francia, Suecia, Finlandia, Alemania, EE. UU., etcétera), y la respuesta fue la misma: los sistemas políticos se echan a temblar. Allí donde domina el punto de vista funcionalista, basado en la teoría de los sistemas, toda sociología «orientada al sujeto» parece no sólo anómala, sino también subversiva (en efecto, ésta puede denunciar a veces que el partido y las élites institucionales son jinetes sin caballos).

Como, naturalmente, tampoco es verdad que ambas concepciones del orden social sean de por sí incompletas y necesiten complementarse mutuamente. Pero antes de que dicha necesidad de armonía genere un conflicto que aún no ha salido al campo abierto, convendría señalar que la concepción totalizadora ha estado reprimiendo a la «individual» durante varios siglos. Por eso, ya va siendo hora de que se vuelvan las tornas y nos preguntemos qué tipo de sociedad está surgiendo tras la defunción de las grandes agrupaciones políticas y del consenso político de partido.

En otras palabras, que los dos puntos de vista siguen siendo incompatibles hasta nuevo aviso. Incluso, como consecuencia de una modernización que está liberando a los

individuos —y sus demandas y dilemas—, se están volviendo cada vez más irreconciliables, dando origen a explicaciones, métodos, teorías y tradiciones intelectuales de carácter antitético.

Se dirá que no se trata de una antítesis significativa. Unas entidades que se presuponen recíprocamente de manera analítica, los individuos y la sociedad, no pueden considerarse como un conflicto social. Además, ambos puntos de vista reivindican ambos puntos de vista. Quien se escora por el «todo» (de la sociedad) —la funcionalidad de las formaciones sociales— en este campo de visión evidentemente cuenta con incluir el punto de vista de los individuos. Esto se presenta, de ser necesario, como la postura moralmente correcta, la que debe sostenerse contra la falsa conciencia de los individuos en su propio interés —bien entendido—; mientras que, inversamente, todas las variedades de sociología orientada al sujeto, o al individuo, ofrecen también, naturalmente, explicaciones y afirmaciones a favor de la realidad intrínseca de las formaciones y de los sistemas sociales, de su estructura, «regiduría», etcétera.

Lo que se dijo en la sección anterior con referencia al matrimonio vale también de manera general: la antítesis entre los puntos de vista basados en el individuo y los puntos de vista basados en el sistema debería entenderse en términos de un desarrollo histórico. Si en las sociedades tradicionales y preindustriales aún podemos, tal vez, presuponer una relación bastante equilibrada entre los dos marcos de referencia, esta armonía preestablecida se resquebraja en el transcurso de la modernidad. Tal es el tema principal de la sociología en Emile Durkheim y Georg Simmel. Pero ambos autores siguen presuponiendo que es posible integrar a la sociedad individualizada, por así decir trascendentalmente, a través de los valores. Dicha posibilidad, empero, resultó tanto menos realista cuanto más individuos eran liberados de las formas clásicas de integración en grupos, incluidas las familia y la clase. Lo que hoy está emergiendo se podría llamar, siguiendo a Hans Magnus Enzensberger, «el exotismo medio de la vida cotidiana»:

Es más obvio en las provincias. Las poblaciones con mercado de la Baja Baviera, las aldeas de los Montes Eifel, las pequeñas poblaciones de Holstein, están pobladas por unos personajes que nadie habría imaginado tan sólo treinta años atrás. Por ejemplo, carniceros jugando al golf, esposas importadas de Tailandia, agentes del contraespionaje jubilados, *mulahs* turcos, farmacéuticas que militan en comités pro Nicaragua, vagabundos al volante de Mercedes, independentistas con jardines orgánicos, funcionarios de Hacienda que coleccionan armas, minifundistas que crían pavos reales, lesbianas en el ejército, vendedores de helados tamiles, humanistas que operan en mercados de futuros, mercenarios de permiso, militantes de los derechos de los animales, traficantes de cocaína con solárium, «dominatrices» con clientes de la alta administración, piratas informáticos que actúan a la vez con bancos de datos de California y reservas naturales de Hesse, carpinteros que fabrican puertas doradas para Arabia Saudí, falsificadores de objetos de artes, universitarios que hacen la tesis sobre Karl May, guardaespaldas, expertos en jazz, partidarios de la eutanasia y especialistas en porno. En los zapatos de los tontos del pueblo, de los bichos raros y demás tipos excéntricos, se ha medido el desviacionista medio, que ya no destaca entre millones como él (1992, pág. 179).

En tales condiciones, las instituciones se fundan en imágenes anticuadas de los individuos y de sus situaciones sociales. Para no poner en peligro su poder, los administradores de estas instituciones mantienen a toda costa el *statu quo* (apoyados por una sociología que funciona con los viejos estereotipos conceptuales). Una consecuencia bastante chistosa es que la clase política considera a los individuos «que andan por ahí» estúpidos y cínicos y la sociedad de los individuos piensa lo mismo de la clase política. La

cuestión de saber quién lleva razón puede zanjarse, en principio, con bastante facilidad. El convencimiento de que sólo la élite del partido y al aparato burocrático sabían lo que había que hacer y de que todos los demás eran unos imbéciles fue uno de los rasgos característicos de la Unión Soviética, hasta que finalmente se vino abajo.

«Esta sociedad», escribe Enzensberger sobre la República Federal Alemana,

ya no es capaz de sentirse defraudada. Se dio cuenta muy pronto, y muy deprisa, de lo que se estaba cociendo en Bonn. La manera como se presentan los propios partidos también contribuye a reforzar esta visión cínica de las cosas. Los políticos tratan de compensar la pérdida de autoridad, la erosión del poder y de la confianza, con un gasto inmenso en publicidad. Pero estas batallas tan dispendiosas acaban siendo contraproducentes. El mensaje es tautológico y vacío. Los políticos siempre dicen la misma cosa, que es: «yo soy yo» o «nosotros somos nosotros». La afirmación cero es la forma preferida de autopresentación. Esto refuerza naturalmente la creencia de la gente de que de esa camarilla no se puede esperar ninguna idea [...]. Cuando los paneles publicitarios dicen: «Es el futuro de Alemania», todo el mundo sabe que son palabras vacías; en el mejor de los casos, se refieren al futuro subsidio al sector lechero, a las cotizaciones a la seguridad social o a las ventajas que se obtienen de la misma. La República Federal es relativamente estable y relativamente exitosa no a causa, sino a pesar, de estar regida por personas que aparecen en los pósteres electorales con una sonrisa de dentífrico (1992, págs. 233, 228).

La teoría de la individualización participa en el debate político de dos maneras. En primer lugar, elaborando un marco de referencia que permite que el área del sujeto —los conflictos entre individuos y sociedad— sea analizada desde el punto de vista de los individuos. En segundo lugar, mostrando que, a medida que se va desarrollando la sociedad moderna, cada vez es más cuestionable afirmar que existen unidades colectivas de significado y de acción. Las teorías de los sistemas, que suponen la existencia y reproducción de la independencia social de las acciones y pensamientos de los individuos, están con esto perdiendo contenido de realidad. Dicho de manera algo exagerada, la teoría de los sistemas se está convirtiendo en una *metafísica* de los sistemas, que obstruye la visión del virulento proceso social y político por el que, en todas las esferas de actividad, el contenido, las metas, los cimientos y estructuras de lo «social» necesitan ser renegociados, reinventados y reconstruidos.¹³

A todas luces, está por desarrollar una sociología que contraste el punto de vista que vela por la supervivencia de las instituciones con el punto de vista de los individuos. Prácticamente toda sociología, dada su «inclinación congénita», se basa en una negación de la individualidad y del individuo. Lo social casi siempre se ha concebido en términos de tribus, religiones, clases, asociaciones y, sobre todo, y recientemente, de sistemas sociales. Los individuos eran un elemento intercambiable, un producto de las circunstancias, las máscaras del personaje, el factor subjetivo, el entorno de los sistemas, en una palabra, lo indefinible. El credo de la sociología, al que ésta debe su identidad profesional, afirma una y otra vez que el individuo es la ilusión de unos individuos a los que se niega investigar las condiciones sociales y la condicionalidad de sus vidas.

Las grandes obras de la literatura universal, esas narraciones y dramatizaciones que han mantenido en vilo a las distintas épocas, son variaciones de esta doctrina de la realidad y dignidad supremas de la dimensión general y social, de la unidad indivisible a la que — como implica el mismo término *individere* — pertenece el individuo. Pero ¿es realmente posible una ciencia del *individere* ? Pero hablar de una «sociología del individuo» (a no ser que ésta se contente con la historia social de dicho concepto, en el contexto de la teoría del

discurso), ¿no es una contradicción en sí, un cerdo con alas, un solapado llamamiento de la sociología a autoabolirse?

No hace falta llegar al extremo opuesto para ver que muchos de los principales conceptos de sociología están en pie de guerra con la idea básica de la teoría de la individualización; que los contextos tradicionales se están rompiendo, reconectando, refundiendo; y que se están volviendo decidibles, dependientes de decisiones, necesitados de justificación. Allí donde este desarrollo histórico se está autoafirmando, los puntos de vista desde «arriba» y desde «abajo», desde el todo social y desde el individuo, están divergiendo. Al mismo tiempo, las cuestiones suscitadas por la perspectiva de la teoría de los sistemas siguen en vigor e incluso adquieren una mayor importancia a medida que se tornan inmanejables. Consideremos, por ejemplo, la cuestión del actual índice de natalidad a la baja, que sólo se puede dilucidar si se la ve sobre el telón de fondo de los deseos, esperanzas y planes vitales en constante cambio de los hombres y las mujeres. Al nivel de la sociedad en su conjunto, esto trae consigo toda una serie de consecuencias y cuestiones secundarias (política educativa, gestión del mercado laboral, pensiones, planificación local, política de inmigración, etcétera). Los individuos, sus preferencias y aversiones, se están convirtiendo en un factor de interferencia, en algo simplemente imposible de calcular, en una constante fuente de irritación al frustrar cualquier posibilidad de cálculo —las cuotas en los centros educativos, los planes de estudios, el cálculo de las pensiones, etcétera—. Entre los políticos, los administradores y los académicos, esto acrecienta la sospecha de irracionalidad, pues hace que las fórmulas jurídicas, administrativas e informáticas se conviertan en papel mojado. Donde las ideas recibidas se consideran insuficientes, empieza a hablarse de «democracia anímica» y la «sociedad del codazo limpio». Se fijan normas y pautas morales. Pero la marejada de nuevos proyectos vitales, de biografías del tipo «hágalo usted mismo» o «en la cuerda floja», no pueden ni contenerse ni entenderse de este modo. El trajín de los estilos de vida individualizados, elaborados en el proceso personal de prueba y error (entre formación, reformatión, desempleo y profesión, entre búsqueda de amor, divorcio y nuevos sueños de felicidad), no es reducible a la necesidad de estandarización de las burocratizadas ciencias políticas y sociales.

Nadie niega tampoco que haya muchas cuestiones importantes abordadas por estas disciplinas. Pero lo que antes era considerado como mero y desdeñable ruido de fondo, ahora empieza a verse, cada vez con más fuerza, como la situación básica. El marco de referencia de, por una parte, la política y la administración estatales institucionalizadas, y, por la otra, de unos individuos que intentan mantener cohesionados sus fragmentos biográficos, está resquebrajándose y convirtiéndose en concepciones antagónicas del «bienestar público», de la «calidad de vida», de la «viabilidad futura», de la «justicia» y del «progreso». Se está produciendo una brecha entre, de un lado, las imágenes de sociedad dominantes en la política y en las instituciones y, del otro, las imágenes creadas por unos individuos que luchan por modos de vida viables.

Ante este cambio cargado de tensión, la sociología debe repensar sus conceptos y sus métodos de investigación. Frente al «exotismo medio de la vida cotidiana» de que habla Enzensberger, y a lo que ahora se formula con precaución erudita como la «pluralización de los estilos de vida», las viejas clasificaciones y los viejos esquemas se están volviendo tan ideológicamente sospechosos como necesarios para los actores institucionales. Consideremos, por ejemplo, los estudios que «prueban» que las cada vez más numerosas

uniones no maritales son realmente comunidades preconyugales y que las comunidades posconyugales son realmente una simple forma preliminar del próximo matrimonio, de manera que el matrimonio se puede proclamar como el vencedor trascendental de toda esta turbulencia. Semejantes consuelos tienen su punto de venta y sus clientes agradecidos: los remolinos de la individualización, parece ser el mensaje, son una tormenta en el vaso de agua del matrimonio superviviente.

Esto confirma el viejo adagio de que el eco que procede del bosque es la misma cosa que el grito que penetra en él. Quien «matrimonialice» modos de vida alternativos no debería sorprenderse de ver matrimonios por todas partes. Pero éste es un perfecto ejemplo de empirismo ciego. Hasta la brillantez metódica, capaz de no cuestionar su marco categórico, se convierte en una librería de segunda mano abarrotada de grupos sociales estándar que sólo existen como ideal: aunque hay que reconocer que, como tales, están muy vivos. ¹⁴

PERSPECTIVA: ¿CÓMO PUEDEN INTEGRARSE UNAS SOCIEDADES ALTAMENTE INDIVIDUALIZADAS?

La individualización tiene una doble cara: «las libertades precarias». Expresadas en los términos antiguos, y equivocados, la emancipación y la anomia forman juntas, en virtud de su química política, una mezcla explosiva. Las consecuencias y las cuestiones que surgen por doquier en la sociedad son a la vez trascendentales y insensibilizadoras; cada vez alarman más al público y preocupan más a los científicos sociales. Por mencionar sólo unos ejemplos, ¿cómo se educan los hijos en una época en que hay cada vez menos directrices y responsabilidades en las familias? ¿Puede establecerse una relación entre esto y la creciente tendencia a la violencia entre los jóvenes? Con la pluralización de los estilos de vida, ¿está tocando a su fin la era de los productos y el consumo masivos, y deben la economía y la industria adaptarse a productos y modas que se puedan combinar individualmente con los correspondientes métodos de producción?

¿Es posible que, en las arenas movedizas de la individualización, una sociedad sea registrada estadísticamente y analizada sociológicamente? ¿Queda alguna unidad básica de lo social, ya sea el hogar, la familia o la comuna? ¿Cómo se podrían definir y tornar operativas dichas unidades? ¿Cómo deberían reaccionar las distintas esferas políticas — por ejemplo, la política local, vial, medioambiental, familiar o asistencial— a la diversificación e interinidad de las necesidades y situaciones? ¿Cómo debe cambiar el trabajo social (y su contenido educativo) cuando la pobreza está dividida y, por así decir, lateralmente distribuida entre las distintas biografías? ¿Qué arquitectura, planificación espacial o planificación educativa necesita una sociedad que se halla bajo la presión de la individualización? ¿Ha sonado el fin de los grandes partidos y las grandes asociaciones, o está más bien comenzando una nueva fase de su historia?

Detrás de todas estas preguntas tan molestas se está abriendo paso otra pregunta básica: ¿es todavía posible integrar a unas sociedades altamente individualizadas? Como demuestra el renacer del nacionalismo y de los conflictos étnicos en Europa, existe una fuerte tentación a reaccionar ante estos desafíos con el clásico retraerse frente a lo «extraño» —lo que significaría volver atrás en el proceso de la modernización social—. Sin duda puede explicarse de esta manera la aceptación de la violencia contra los extranjeros en las calles (por poner un ejemplo). En Alemania, como también en otros Estados de

Europa Oriental, está ganando terreno una especie de insurrección contra las décadas de los setenta y los ochenta, una especie de *Kulturkampf* de las dos modernidades. Están volviendo a proclamarse viejas certidumbres, que justo ahora se han vuelto muy frágiles — desde la vida cotidiana al concepto de progreso, pasando por la política, la familia y la economía—. La sociedad altamente individualizada del «descúbralo usted mismo» va a ser sustituida por una sociedad interiormente heterogénea y exteriormente consolidada en una fortaleza, y en dicho cálculo encaja perfectamente el levantamiento de barreras contra los «extranjeros».

Dicho de manera irónica, como el hombre ya no puede, «por desgracia», negar a la mujer el derecho de voto, como el deseo de educación de la mujer sólo puede ser frenado con harta dificultad y como todo lo que podría ser útil a este respecto resulta engorroso, se está tomando una ruta alternativa, que tal vez pueda servir —de manera no del todo consciente, pero tampoco lo contrario—. Implica alcanzar las mismas metas mediante la dramaturgia de la violencia y el nacionalismo. El acabar con el tabú de la violencia de los activistas de extrema derecha tiene un fundamento que no se suele tomar en consideración; a saber, la contrarrevuelta, reprimida también en Occidente, contra la individualización, la feminización y ecologización de la vida cotidiana. Por cierto, la violencia reinstaura las prioridades de la ortodoxa sociedad industrial —el crecimiento económico, la fe en la tecnología, la familia nuclear, la jerarquía de género—, desterrando a los pelmas que practican el cuestionamiento permanente, o pareciéndolo al menos.

Pero ni el asegurar bien el *statu quo* ni siquiera el dar un *salto mortale* hacia atrás puede, en este cambio de siglo, suministrar una base de legitimidad. Lo mismo cabe decir de las tres maneras de integrar a las sociedades altamente industrializadas, de las que hablaremos repetidas veces en el presente debate: también éstas se están volviendo inciertas, frágiles, incapaces de funcionar a largo plazo.

La primera es la posibilidad de lo que se podría denominar consenso trascendental, una especie de integración a través de los valores, que fue la fuerza motriz de la sociología clásica desde Durkheim hasta Parsons. Oponerse a esto hoy significa darse cuenta de que la diversificación de las perfecciones y relaciones culturales que la gente tiene que hacer por sí misma minan los cimientos mismos en los que pueden basarse —y renovarse constantemente— las comunidades de valor.

La segunda opone a esta integración a través de los valores una integración fundada en intereses materiales conjuntos. Si en la sociedad altamente desarrollada ya no es posible el reconocimiento de unos valores comunes (lo que, por supuesto, siempre tiene un lado restrictivo, represivo), esto se sustituye por una participación en la prosperidad experimentada por amplios sectores de la población, lo que los hace unirse para formar una sociedad. Según esta teoría, la cohesión de la antigua República Federal estribaba primordialmente en el cada vez mayor «pastel económico», mientras que la actual república ampliada —donde la recesión, la penuria y la pobreza están empezando a imponer su ley— se está enfrentando a unas pruebas muy duras. Pero aun volviendo la espalda a este interesante caso actual, el presupuesto básico es en sí cuestionable. Esperar que los intereses de índole exclusivamente material y la dependencia institucional (el consumo, el mercado de trabajo, el Estado del bienestar, las pensiones...) creen la necesaria cohesión es confundir el problema con la solución, o hacer virtud (en teoría deseable) de la necesidad de desintegrar grupos y lealtades de grupo.

La tercera manera, la conciencia nacional, tampoco es ya capaz de ofrecer una base estable para la integración. Esto no sólo lo demuestran las polarizaciones generadas por el «proyecto nacional»; además, como escribió René König ya en 1979, esta conciencia es «demasiado abstracta con relación a las fisuras existentes, bien reales y tangibles» (pág. 364). Sencillamente, ya no es capaz de remendar estos descosidos y de reparar estas fisuras. En otras palabras, con la movilización de las identidades étnicas es precisamente la integración nacional la que se viene abajo:

Esto se puede ver como «una vuelta a la Edad Media», y la desintegración de las actuales grandes sociedades en poderes locales separados y opuestos se puede ver en términos de desintegración de las «viejas naciones», un proceso que ha perdurado en algunas partes del viejo y nuevo mundo durante bastante tiempo. Ahora, la antigua senda que lleva de las alianzas a los imperios se ha invertido: los grandes imperios a veces se fragmentan y escinden en formaciones federativas, mientras que partes individuales se resquebrajan junto a directrices determinadas por factores políticos, étnicos o de otro tipo (*ibid.*, págs. 364 y sig.).

Entonces, ¿qué es lo que queda? A modo de conclusión, nos gustaría apuntar al menos la posibilidad de un diferente tipo de integración y someterlo a debate. Resumiendo nuestra idea básica, nos parece que, para poder unir unas sociedades altamente individualizadas, se requiere, en primer lugar, una clara percepción de dicha situación y, en segundo lugar, la movilización y motivación de la gente de cara a desafíos vitales de primera importancia (desempleo, destrucción de la naturaleza, etcétera). Allí donde la vieja socialidad se está «evaporando», debe reinventarse la sociedad. La integración, pues, sólo será posible si no se hace ningún intento por impedir la desbandada de los individuos. Se hará realidad si hacemos uso consciente de esta situación y nos esforzamos por forjar formas creativas nuevas y políticamente abiertas de los vínculos y las alianzas. La cuestión de saber si aún tenemos fuerza, imaginación y también tiempo para esta «invención de lo político» (Beck, 1993), es, sin ningún género de dudas, una cuestión de vida y de muerte.

En uno de sus ensayos más importantes, König habló de un papel —positivamente— utópico de la sociología en este orden de cosas. Creía que ésta podría contribuir a la integración posibilitando a una sociedad sumamente compleja el reflejarse y observarse a sí misma de manera creativa y metódica. Asimismo, criticó a la «clase dirigente de hoy» en los términos más duros por haber «vivido basándose enteramente en una legitimidad heredada de las antiguas élites sin haber añadido nada nuevo». Ante tal situación, prosigue König, «la sociología podía tornar transparente un contexto temático sumamente complejo [...]. No cabe duda de que la integración no podría alcanzarse a nivel institucional» ni tampoco a nivel étnico, social o económico, ni mediante el nacionalismo de Estado. «Hasta cierto punto, sólo puede aplicarse “en el pensamiento”.» Por lo tanto, podría alcanzarse «sólo dentro del marco de una nueva filosofía, que ya no girara en torno al “ser” y al “devenir”, sino a las oportunidades que tenían los seres humanos en las condiciones descritas» (págs. 367 y sig.; véase Peters, 1993).

Lo que König propone es en realidad algo que tiene mucho interés en la actualidad: una integración alcanzable «en el pensamiento», en la lucha por unas nuevas bases existenciales para la civilización industrial. Las sociedades postradicionales, que amenazan la cohesión de esta civilización, sólo pueden ser integrables, si acaso, mediante el experimento de la autointerpretación, la autoobservación, la autoapertura y el

autodescubrimiento, en una palabra, mediante la autoinvención. Su futuro —su capacidad para tener y modelar un futuro— es la medida de su integración. Su éxito es, por supuesto, bastante cuestionable. Tal vez al final resulta que la individualización y la integración son en realidad mutuamente excluyentes. Y ¿qué decir de la sociología? ¿Es realmente capaz de hacer una contribución intelectual a las sociedades pluralistas? ¿O seguirá aferrada a sus rutinas, dando la espalda a los grandes guiones que hablan de cambios y desafíos, con sus cálculos minuciosos de las tendencias de desarrollo?

En su novela *El hombre sin atributos* (1961), Musil distingue entre el sentido de la realidad y el sentido de la posibilidad. A este último lo define como «la capacidad para pensar cómo podrían ser sin más todas las cosas, sin dar mayor importancia a lo que es que a lo que no es». Alguien que ve verdades posibles, prosigue el novelista, tiene «al menos en la opinión de sus adeptos [...] algo positivamente divino, fiero, poderoso, una voluntad constructiva [...] que no se encoge ante la realidad, sino que la trata, por el contrario, como una misión y una invención [...] Como sus ideas [...] no son más que realidades aún no natas, también él tiene, por supuesto, sentido de la realidad. Pero es un sentido de la realidad posible» (págs. 12 y sig.). Sin duda, también la sociología debería desarrollar un sentido de la realidad posible. Pero eso es harina de otro costal.

BIBLIOGRAFÍA

- Baethge, M., «Arbeit, Vergesellschaftung, Identität — zur zunehmenden normativen Subjectivierung der Arbeit», en W. Zapf (comp.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Fráncfort, Campus, 1991.
- Bauman, Z., *Thinking Sociologically*, Oxford y Cambridge, Blackwell, 1991.
- , «Wir sind wie Landstreicher – die Moral im Zeitalter der Beliebigkeit», *Süddeutsche Zeitung*, 16-17 de noviembre de 1993.
- Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986 (trad. cast.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998).
- , *Die Erfindung des Politischen*, Fráncfort, Suhrkamp, 1993.
- , «The debate on the “individualization theory”», en B. Schäfers (comp.), *Sociology in Germany – Development, Institutionalization, Theoretical Disputes*, Opladen, Leske Verlag, 1994, págs. 191-200.
- Beck, U. y J. Allmendinger, *Individualisierung und die Erhebung sozialer Ungleichheit*, Múnich, informe de investigación del Deutsche Forschungsgemeinschaft, 1993.
- Beck, U. y E. Beck-Gernsheim, «Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie», *Zeitschrift für Soziologie*, n.º 3, junio de 1993, págs. 178-187.
- , *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Fráncfort, Suhrkamp, 1995 (trad. cast.: *El normal caos del amor*, Barcelona, Paidós, 2001).
- Beck, U., A. Giddens y S. Lash, *Reflexive Modernization – Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1994 (trad. cast.: *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997).
- Benn, G., *Essays und Reden um der Farsung der Eastdrucke*, Fráncfort, Fischer, 1979.
- Berger, P. L., *Einladung zur Soziologie*, Múnich, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1977.

- Bertram, H. y C. Dannenbeck, «Pluralisierung von Lebenslagen und Individualisierung von Lebensführungen. Zur Theorie und Empirie regionaler Disparitäten in der Bundesrepublik Deutschland», en P. A. Berger y S. Bradil (comps.), *Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile*, Göttingen, Schwartz, 1990, págs. 207-229.
- Bertram, H., H. Bayer y R. Bauereiss, *Familien-Atlas, Lebenslagen und Regionen in Deutschland*, Opladen, Leske und Budrich, 1993.
- Blasius, D., *Ehescheidung in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1992.
- Bock, G. y B. Duden, «Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit», en *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen*, julio de 1986, Berlín, Courage Verlag, 1977, págs. 118-199.
- Bolte, K. M., «Subjektorientierte Soziologie – Plädoyer für eine Forschungsperspektive», en K. M. Bolte y E. Treutner (comps.), *Subjektorientierte Arbeits- und Berufssoziologie*, Frankfurt, Campus, 1983, págs. 12-36.
- Burckhardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart, Reclam, 1987 (trad. cast.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Tres Cantos, Akal, 1992).
- Burkart, G., «Individualisierung und Elternschaft – das Beispiel USA», *Zeitschrift für Soziologie*, n.º 3, junio de 1993, págs. 159-177.
- Burkart, G. y M. Kohli, *Liebe, Ehe, Elternschaft*, München, Piper, 1992.
- Cunningham, M., *A Home at the End of the World*, Harmondsworth, Penguin, 1991 (trad. cast.: *Una casa en el fin del mundo*, Barcelona, Planeta, 1996).
- Dumont, L., *Individualismus — Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt, Campus, 1991.
- Durkheim, E., *Der Selbstmord*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993 (trad. cast.: *El suicidio*, Tres Cantos, Akal, 1992).
- Enzensberger, H. M., *Mediocrity and Delusion: Collected Diversions*, Londres, Verso, 1992 (trad. cast.: *Mediocridad y delirio*, Barcelona, Anagrama, 1991).
- Foucault, M., *Le Souci de Soi*, París, Gallimard, 1984 (trad. cast.: *La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987).
- Giddens, A., *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Londres, Polity, 1991 (trad. cast.: *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1997).
- Hitzler, R., *Kleine Lebenswelten — Ein Beitrag zum Verstehen von Kultur*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1988.
- König, R., «Gesellschaftliches Bewusstsein und Soziologie», en G. Lüschen (comp.), *Deutsche Soziologie seit 1945*, edición especial 21, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1979, págs. 358-370.
- Ley, K., «Von der Normal — zur Wahlbiographie», en M. Kohli y G. Robert (comps.), *Biographie und Soziale Wirklichkeit*, Stuttgart, Metzler, 1984, págs. 239-260.
- Macfarlane, A., *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Nueva York, Cambridge University Press, 1979.
- Mayer, K. U., «Soziale Ungleichheit und Lebensläufe», en B. Giesen y C. Leggewie (comps.), *Experiment Vereinigung*, Berlín, Rotbuch, 1991, págs. 87-99.
- Morris, C., *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press, 1972.

- Musil, R., *The Man without Qualities* , Londres, Secker and Warburg, 1961 (trad. cast.: *El hombre sin atributos* , 2 vols., Barcelona, Seix Barral, 2002).
- Ostner, I. y P. Roy, *Späte Heirat — Ergebnis biographisch unterschiedlicher Erfahrungen mit «Cash» and «Care»* , propuesta de proyecto para el Deutsche Forschungsgemeinschaft, Bremen, 1991.
- Parsons, T., *Religion in Postindustrial Society: In Action, Theory and the Human Condition* , Nueva York, Free Press, 1978.
- Peters, B., *Die Integration moderner Gesellschaften* , Fráncfort, Suhrkamp, 1993.
- Schorlemmer, F., «Der Befund ist nicht alles», contribución al debate sobre Bindungsverlust und Zukunftsangst in der Risikogesellschaft, Halle, 30 de octubre de 1993, manuscrito.
- Struck, G., «Die mühselige Gleichberechtigung von Mann und Frau in Ehenamensrecht, *Neue Justiz* , n.º 9, 1991, págs. 390-392.
- Sun, L. H., «Freedom has a price, Chinese Discover», *International Herald Tribune* , 14 junio de 1993.
- Turow, S., *The Burden of Proof* , Harmondsworth, Penguin, 1991 (trad. cast.: *El peso de la prueba* , Barcelona, Ediciones B, 1998).
- Tyrell, H., «Soziologische Anmerkungen zur historischen Familienforschung», *Geschichte und Gesellschaft* , n.º 12, 1986, págs. 254-273.
- Weymann, A., «Handlungsspielräume im Lebenslauf», en A. Weymann (comp.), *Handlungsspielräume. Untersuchungen zur Individualisierung und Institutionalisierung von Lebensläufen in der Moderne*, Stuttgart, Enke, 1989.
- Zapf, W., «Entwicklung und Sozialstruktur moderner Gesellschaften», en H. Korte y B. Schäfers (comps.), *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen, Leske und Budrich, 1992.

Capítulo 2

VIVIR LA PROPIA VIDA EN UN MUNDO DESBOCADO ¹

Individualización, globalización y política

Es difícil encontrar actualmente en Occidente un deseo más extendido que el de vivir la «propia vida». Si alguien que viaja a Francia, Finlandia, Polonia, Suiza, Gran Bretaña, Alemania, Hungría, Estados Unidos o Canadá pregunta qué es lo que mueve realmente a la gente allí, por qué cosas se afana y lucha, la respuesta puede ser el dinero, el trabajo, el poder, el amor, Dios o cualquier otra cosa; pero también puede ser —y ello cada vez más— el poder vivir «la propia vida». El dinero significa «un dinero propio»; el espacio, «un espacio propio», en el sentido más elemental de una condición de vida que se pueda llamar propia. Al amor, al matrimonio, al ser madre o padre se les exige que unan, y mantengan unida, la historia vital centrífuga del individuo. No sería muy exagerado afirmar que la lucha diaria por una vida propia se ha convertido en la experiencia colectiva del mundo occidental. Expresa lo que queda de nuestro sentimiento comunal.

¿Qué es lo que hace que la gente tenga aspiraciones? ¿Por qué está surgiendo esta nueva dirección, que, aunque parezca tener importancia sólo a nivel del individuo, responde realmente a un modelo esquemático? ¿Qué explica el afán, temor, entusiasmo, astucia y determinación con que gran número de gente está actualmente perdiendo el sueño y luchando por vivir su «propia vida»? Para muchos, la respuesta está, obviamente, en las propias personas: en la voluntad individual, en las grandes expectativas, en el hambre insaciable de nuevas experiencias, en la cada vez menor disposición a obedecer órdenes, a entrar en vereda, a hacer sacrificios. Pero estas explicaciones algo precipitadas plantean una nueva serie de preguntas. ¿Cómo explicar el hecho de que, en muchos países, la gente quiera repentina y simultáneamente tener el control de su vida? La representación parece desarrollarse con los trajes personalizados del individuo —y ello de manera independiente en las culturas, lenguas y ciudades del mundo más variadas—. ¿Estamos asistiendo a una especie de epidemia de egoísmo, a una fiebre del ego que sólo se puede curar con dosis diarias de ética y de invocación del bien público? ¿O se encuentran los individuos, pese a todo el ruido de esta campaña por una vida propia, en el umbral de un cambio más profundo? ¿Están apuntando a una tierra nueva, están luchando por una relación nueva entre individuo y sociedad, todavía por inventar? De todo esto vamos a hablar en el presente capítulo.

Estamos viviendo una época en la que el orden social del Estado nacional, la clase, la etnicidad y la familia tradicional están en declive. La ética de la realización personal es la corriente más poderosa de la sociedad moderna. El ser humano elegidor, decididor y configurador, que aspira a ser el autor de su propia vida y el creador de una identidad individual, se ha convertido en el protagonista de nuestro tiempo. Es la causa fundamental

de los cambios producidos en la familia y de la revolución global del género en relación con el trabajo y la política. Cualquier intento por dar un nuevo sentido a la cohesión social debe comenzar por el reconocimiento de que el individualismo, la diversidad y el escepticismo se han introducido con fuerza en la cultura occidental. La importancia de tener una vida propia en un mundo desbocado puede resumirse en los quince puntos siguientes.

1. La necesidad compulsiva de vivir una vida propia y la posibilidad de hacerlo emergen cuando una sociedad está altamente diferenciada. En la medida en que esa sociedad se divide en esferas funcionales separadas que ni son intercambiables ni injertables unas en otras, los individuos se integran en la sociedad sólo parcialmente como contribuyentes, conductores, estudiantes, consumidores, votantes, pacientes, productores, padres, madres, hermanas, peatones, etcétera. Al cambiar constantemente entre lógicas de acción diferentes, y en parte incompatibles, se ven forzados a hacerse cargo de eso que está en peligro de resquebrajarse: sus propias vidas. La sociedad moderna no los integra como personas completas en sus sistemas funcionales, sino que, antes bien, se basa en el hecho de que los individuos no están integrados, sino sólo parcial y temporalmente ocupados en su deambular por diferentes mundos funcionales. La forma social de nuestra propia vida es inicialmente un espacio vacío, que una sociedad cada vez más diferenciada va abriendo. Se va llenando de incompatibilidades, de las ruinas de tradiciones, de la basura de efectos secundarios. El espacio que se deja atrás a medida que pierden fuerza certidumbres otrora dominantes se convierte en un vertedero para los desechos de la vida de la gente. Muchos occidentales podrían decir: «Mi vida no es un *continuum*. No se divide solamente en día y noche ni en piezas blancas y negras. Son diferentes versiones del yo las que van a la estación, se sientan en la oficina, hacen reservas, pasean por el parque y escriben; yo soy “el pensador de todos los oficios”, de los oficios anticuados, el que corre, fuma, mata, oye la radio, y dice “¡Muy bien!” al jefe de departamento». Semejante persona ha sido calificada de «bandeja llena de instantáneas centelleantes» (Amo Schmidt, *Momentos de la vida de un fauno*).

2. La propia vida —la vida de uno— no es una vida privativa; es más bien lo contrario: una vida estandarizada que combina a la vez el éxito y la justicia y en la que el interés del individuo y de la sociedad racionalizada están íntimamente relacionados. La expansión del Estado-nación produjo y consolidó la individualización, con las doctrinas sobre la socialización y las instituciones educativas correspondientes. Esto es lo que yo llamo la paradoja del «individualismo institucional». Las normas jurídicas del Estado del bienestar convierten a los individuos (no a los grupos) en receptores de los beneficios, aplicándose con ello la norma de que la gente debería organizar cada vez más cosas de su propia vida. La gente nacía antes en el seno de sociedades tradicionales, por lo mismo que se nacía en el seno de determinadas clases sociales o religiones. En la actualidad, hay que elegir hasta Dios. Y la norma ubicua es que, para poder sobrevivir a la frenética carrera en pos del éxito, hay que demostrar un talante activo, inventivo e ingenioso, desarrollar ideas propias y ser más rápido, despabilado y creativo que los demás, y no sólo en una ocasión concreta, sino permanentemente, día a día. Los individuos se convierten en actores, constructores, juglares, escenógrafos de sus propias biografías e identidades y también de sus vínculos y redes sociales.

3. La vida propia depende, así, por completo de las instituciones. En lugar de tradiciones vinculantes, las directrices institucionales aparecen en escena para organizar nuestra propia vida. La diferencia cualitativa entre las historias vitales tradicionales y las modernas no es, como muchos suponen, que en las antiguas sociedades corporativas y agrarias hubiera numerosos controles y directrices sofocantes que reducían a un mínimo el margen de acción del individuo respecto a su propia vida, mientras que hoy apenas quedan algunas de estas restricciones. En realidad, es en la jungla burocrática e institucional de la modernidad donde la vida está más atosigada por tramas de directrices y regulaciones. La diferencia fundamental estriba en que las directrices modernas obligan de hecho a la autoorganización y autotematización de las biografías individuales. En la Europa de épocas anteriores, un entramado de normas muy precisas gobernaba las ceremonias matrimoniales, y en algunas regiones y períodos de tal manera y con tanta rigidez que casi la mitad de la población en edad casadera se quedaba soltera. En cambio, en la actualidad abundan las directrices —en el sistema educativo, el mercado de trabajo o el Estado del bienestar— que contienen la exigencia de que el individuo tome las riendas de su propia vida so pena de sanción económica.

4. Vivir y tener una vida propia significa, pues, que las biografías tipo se vuelven biografías electivas, biografías «hágalo usted mismo», biografías de riesgo, biografías averiadas. Incluso detrás de una fachada de seguridad y prosperidad, las posibilidades de resbalar y venirse abajo están siempre presentes, al acecho. De ahí el aferrarse y el miedo incluso en las capas medias de la sociedad, que aparentan cierta prosperidad. Así pues, existe una gran diferencia entre, por una parte, la individualización, en la que hay recursos institucionales como los derechos humanos, la educación y el Estado del bienestar, susceptibles de hacer frente a la contradicción de las biografías y, por la otra, la «atomización» moderna, donde éstos no existen. La ideología de mercado neoliberal pone en práctica la atomización con toda su voluntad política.

5. A pesar, o a causa, de las directrices institucionales y de la a menudo incalculable inseguridad, la vida de uno está condenada a la actividad; incluso en el fracaso, es activa en la estructuración de sus demandas. El otro lado de esta obligación de actividad es que el fracaso se convierte en fracaso personal, que ya no se percibe como una experiencia de clase en una «cultura de la pobreza». El fracaso corre parejo con las formas de autorresponsabilidad. Mientras que la enfermedad, la drogodependencia, el desempleo y otras desviaciones de la norma solían considerarse golpes del destino, hoy se pone el acento en la culpa y la responsabilidad individuales. Vivir la propia vida entraña, pues, aceptar la responsabilidad de las desgracias personales y de los acontecimientos no previstos. Curiosamente, esto no es sólo una percepción individual, sino un modo de atribución culturalmente vinculante. Corresponde a una imagen de sociedad en la que los individuos no son unos reflejos pasivos de las circunstancias, sino unos configuradores activos de sus propias vidas, con unos grados de limitación variables.

6. Nuestra propia vida, nuestro propio fracaso. Consiguientemente, varios fenómenos de crisis social, como, por ejemplo, el paro estructural, se pueden convertir en un plus de riesgo sobre las espaldas de los individuos. Los problemas sociales pueden convertirse directamente en estados anímicos: en sentimientos de culpabilidad, ansiedades, conflictos y neurosis. Paradójicamente, una nueva inmediatez está impregnando la relación entre individuo y sociedad, una inmediatez de desorden tal que las crisis sociales aparecen como

algo individual y ya no son percibidas —o sólo de manera muy indirecta— en su dimensión social. Esto vale también para el lado más oscuro de las sociedades integradas: las nuevas posiciones colectivas de la subclase y la exclusión, que resultan colectivamente individualizadas. Aquí tenemos una de las fuentes, a la vez presentes y futuras, de violencia gratuita dirigida contra víctimas cambiantes (los «extranjeros», los disminuidos, los homosexuales, los judíos...). Los investigadores distinguen entre la «historia de la vida», como cadena de los acontecimientos reales, y la «biografía», como forma narrativa de los acontecimientos, dos cosas que no coinciden ni mucho menos necesariamente entre sí. Así, si las biografías hablaran sólo de «golpes del destino», «condiciones objetivas» y «fuerzas externas» que «abruma», «predeterminan» o «impelen», eso refutaría la teoría que hemos formulado, pues se ha dicho que los individuos tienen que percibirse, al menos parcialmente, modelándose a sí mismos y modelando las condiciones de sus vidas, incluso, o sobre todo, en el lenguaje del fracaso. Un indicador pragmático aproximativo de la teoría de «vivir la propia vida» es, así, la presencia de elementos de una forma narrativa individualista y activa en las propias biografías de la gente. Los acontecimientos de la vida no se adscriben principalmente a causas «ajenas», sino a aspectos del individuo (decisiones, no-decisiones, omisiones, capacidades, incapacidades, logros, compromisos, derrotas). Por supuesto, esto no descarta la posibilidad de la falsa conciencia.

7. Las personas luchan por vivir sus propias vidas en un mundo que cada vez se les escapa más palmariamente, si bien está interconectado o «enredado» de manera irrevocable y global. Incluso la acción más natural de todas —el inhalar aire limpio— presupone en última instancia una revolución en un orden mundial industrial. Esto nos lleva al concepto de la globalización de la biografía. En la era global, la vida propia de uno ya no es sedentaria ni está vinculada a un lugar particular. Es una vida viajera, tanto literal como metafóricamente, una vida nómada, una vida que discurre a bordo de automóviles, aviones y trenes, en el teléfono o en Internet, puntuada y reforzada por los medios de comunicación: una vida transnacional que atraviesa fronteras. La transnacionalidad multilocal de la vida de uno es una razón ulterior que explica el vaciado de la soberanía nacional y la obsolescencia de la sociología basada en la nación. La asociación entre lugar y comunidad —o sociedad— está dejando de ser tal (Beck, 1999a). Ya sea de manera voluntaria u obligatoria, o ambas cosas, la gente desparrama su vida a lo largo y ancho de varios mundos separados. La globalización de la biografía significa poligamia locativa: las personas están casadas con distintos lugares a la vez. Los modos de vida polígamos son biografías trasladadas o traducidas: tienen que ser traducidos constantemente tanto para uno mismo como para los demás, de manera que puedan seguir estando «entre medias». La transición de la primera a la segunda modernidad es también una transición de la monogamia a la poligamia locativas. Comprender la figura social de la globalización tal como se aplica al vivir la propia vida es necesariamente tener presente los diferentes lugares en conflicto por los que se desparrama dicha vida. En este sentido, no sólo los actores globales viven unas vidas transnacionales, sino también los taxistas indios de Chicago o el judío ruso de Israel. La globalización de las biografías implica un proceso muy complejo y contradictorio, que genera nuevos conflictos y formas de separación. Así, el resurgir de los nacionalismos locales y el nuevo énfasis en la identidad local deberían considerarse una consecuencia infalible de la globalización, y no, como podría parecer a primera vista, un fenómeno que la contradice. Esta séptima tesis establece, pues, que la

vida propia del individuo es una vida global. El marco del Estado nacional se ha vuelto demasiado grande y demasiado pequeño. Lo que ocurre dentro de nuestra propia vida tiene muchísimo que ver con los influjos, desafíos y modas que actúan a nivel mundial, o con la protección contra éstos.

8. La otra vertiente de la globalización es la «destradicionalización». La vida propia es también una vida «destradicionalizada». Esto no significa que la tradición no juegue ya ningún papel —a veces es justo lo contrario—. Pero las tradiciones deben ser elegidas y a menudo inventadas, y sólo tienen fuerza merced a las decisiones y experiencias de los individuos. Las fuentes de la identidad y significado colectivos y grupales que caracterizan a la sociedad industrial (identidad étnica, conciencia de clase, fe en el progreso...), cuyos estilos de vida y nociones acerca de la seguridad apuntalaron a las democracias y economías occidentales hasta bien entrados los años sesenta, pierden aquí su mística y se hacen añicos, se agotan. Los que viven en esta sociedad posnacional, global, están constantemente implicados en desechar las viejas clasificaciones y en formular otras nuevas. Las identidades y las culturas híbridas resultantes son precisamente la individualidad, que determina a su vez la integración social. De este modo, la identidad emerge de la intersección y combinación, y, por tanto, del conflicto con otras identidades.

¿En qué difiere esto de los análisis históricos y teóricos de Georg Simmel, Emile Durkheim y Max Weber acometidos en la primera mitad del siglo xx ? La principal diferencia estriba en que, hoy, la gente no se ha dado de baja de las certidumbres religiosas-cosmológicas de carácter corporativo para darse de alta en el mundo de la sociedad industrial, sino que se ha trasplantado de las sociedades industriales nacionales de la primera modernidad al torbellino transnacional de la sociedad del riesgo mundial (Beck, 1999b). Se espera que la gente viva su vida con las más diversas y contradictorias identidades y riesgos transnacionales y personales. La individualización significa, en este sentido, «destradicionalización», pero también todo lo contrario: una vida vivida conflictivamente entre diferentes culturas, la invención de tradiciones híbridas. No tiene nada de extraño, pues, que muchos idilios —la tarta de manzana de la abuela, los nomeolvides y el comunitarismo— estén experimentando un *boom* . Ni siquiera los sistemas de interpretación tradicionales (por ejemplo, los religiosos) pueden cerrarse a lo que está ocurriendo hoy; colisionan entre sí y acaban dándose de bruces con la competencia y el conflicto públicos a nivel tanto global como local. El propio fundamentalismo, en sus variantes europea y no europea, es en este sentido una reacción tanto a la individualización como a la globalización. Lo crucial en todo esto es que la esfera pública ya no tiene nada que ver con las decisiones colectivas. Es una cuestión no de solidaridad u obligación, sino de coexistencia conflictual.

9. Si se analizan a la vez la globalización, la «destradicionalización» y la individualización, salta a la vista que la propia vida es una vida experimental. Las recetas heredadas para vivir mejor y los estereotipos sobre los roles sociales dejan entonces de funcionar. Ya no hay modelos históricos para vivir la propia vida. La vida individual y social —en el matrimonio y en la familia, pero también en la política, en la actividad pública y en el trabajo remunerado— tienen que volver a un estado de armonía recíproca. La inquietud reinante en estos tiempos, el *Zeitgeist* , se debe también al hecho de que nadie sepa cómo —o si— esto se puede conseguir.

10. La vida de uno es una vida reflexiva. La reflexión social —el procesamiento de información contradictoria, el diálogo, la negociación, el compromiso— es casi sinónimo de vivir la propia vida. Se necesita una gestión activa (ésta parece ser la palabra exacta) para vivir la vida en un contexto de exigencias en conflicto y en un espacio de incertidumbre global. La autorrealización y la autodeterminación no son en absoluto metas meramente individuales; a menudo son también soluciones públicas, el lado inverso del problema que todos los sistemas parciales descargan en los ciudadanos cuando los consideran de repente «maduros y responsables». La necesidad compulsiva de autorrealización, ese viaje al continente extranjero de la vida propia, corre pareja con la integración en los contextos mundiales. Una cosa que podríamos denominar con el nombre de «distintividad individual» aparece realmente por primera vez mediante la combinación de distintas crisis sociales, en las que los individuos se ven obligados a pensar, actuar y vivir. Es normal comprobar la existencia de un buen número de mezclas distintas; se descubren varias identidades que se solapan, y una vida propia se construye a partir de la combinación de éstas. La estructura social de la vida propia global aparece, así, junto con la continua diferenciación e individualización —o, para ser más precisos, con la individualización de las clases, los grupos étnicos, las familias nucleares y las normales biografías femeninas—. De este modo, las categorías sociales nacionalmente fijadas de la sociedad industrial se disuelven culturalmente o se transforman. Digamos que se convierten en «categorías zombis», es decir, que han muerto pero que siguen vivas. Incluso las condiciones tradicionales de la vida se tornan dependientes de las decisiones; tienen que ser elegidas, defendidas y justificadas contra toda otra opción y ser vividas como un riesgo personal. No sólo los alimentos transgénicos, sino también el amor y el matrimonio, incluido el matrimonio tradicional de la ama de casa, se convierte en un riesgo.

11. Vivir la propia vida es, en este sentido, una forma tardomoderna que goza de gran estima. Pero éste no ha sido siempre el caso. En las sociedades tradicionales, nacionalmente cerradas, el individuo sigue siendo un concepto de la especie: la unidad más pequeña de un todo imaginado. Sólo la «destradicionalización», la apertura global y una nueva multiplicidad de lógicas funcionales ofrecen espacio y significado social a la insistencia especial en el individuo. La evaluación positiva del individuo es, así, un fenómeno realmente moderno, que curiosamente sigue siendo muy combatido incluso en la actualidad (como muestra el discurso de la sociedad del «yo primero» o del «empuja que algo queda»). A lo largo de toda la historia, la conducta individualista se ha equiparado con una conducta desviada o incluso estúpida. Cuando la individualidad figura en la conciencia de una imagen del mundo, lo hace teñida por un defecto. Tal fue el caso de la Antigua Grecia o durante la temprana Edad Media, cuando la individualidad se interpretó principalmente como una conducta aberrante o pecaminosa que había que combatir. Este sentido denigratorio de la individualidad persistió en las ciencias y en «el mundo burgués», con el famoso epígrafe de *La náusea* de Sartre: «Ce type n'a aucune valeur pour la société, il n'est qu'un individu». Es decir, un «mero» individuo. «Ésta es la fórmula más concisa para expresar lo opuesto a la rehabilitación (y redefinición) por parte del primer Renacimiento de la esencia de la individualidad» (Frank, 1988, pág. 611). No deja de ser interesante que dicha reevaluación de la individualidad tuviera éxito porque precisamente eso que había sido durante varios siglos la razón de su poco valor ahora se convertía en la razón de su elevado valor; a saber, que lo individual no podía derivar de lo general. Lo que se decía

ahora era que lo general sólo podía conjeturarse y, por tanto, perdía mucho comparado con la verificabilidad, por no decir incluso con la inmemorialidad, del individuo. La «esencia de la individualidad» puede entenderse, pues, como una «radical no identidad».

12. La vida propia, vista de esta manera, es una vida radicalmente no idéntica. Mientras que antes la cultura se definía por las tradiciones, hoy debe definirse como un ámbito de libertad que protege a cada grupo de individuos y tiene la capacidad de producir y defender su propia individualización. Más específicamente, la cultura es el ámbito en el que dejamos claro que podemos vivir juntos, iguales pero diferentes.

13. Vivir la vida propia puede significar, pues, vivir en las condiciones de la democracia radicalizada para la que muchos de los conceptos y fórmulas de la primera modernidad se han tornado inadecuados. Nadie sabe cómo se pueden integrar políticamente identidades transnacionales en conflicto. Nadie sabe cómo las exigencias de una mayor intimidad familiar se pueden asociar con las nuevas exigencias de libertad y autorrealización de los hombres, las mujeres y los niños. Nadie sabe cómo la necesidad de las organizaciones de masas (partidos políticos, sindicatos...) de obligar a los individuos puede compatibilizarse con las reivindicaciones de participación y autoorganización. Las personas se adaptan mejor al futuro que las instituciones sociales y sus representantes.

14. El declive de los valores que los pesimistas culturales son tan aficionados a criticar está en realidad permitiendo escapar del credo del «mayor, más y mejor» en una época que está viviendo por encima de sus posibilidades ecológicas y económicas. Mientras que, en el antiguo sistema de valores, el yo siempre tenía que subordinarse a unas pautas de carácter colectivo, estas nuevas orientaciones del «nosotros» están creando algo muy parecido a un individualismo cooperativo o altruista. Pensar en uno mismo y vivir para los demás, algo considerado en otros tiempos como una contradicción en los términos, se revela hoy como una conexión interna. En la práctica, vivir uno a su aire significa vivir socialmente. La política basada en la defensa de la vida como proyecto personal es rechazar a sus adversarios, es decir, un sistema de mercado poderoso, por una parte, y, por la otra, un comunismo que impone la pureza y la homogeneidad.

15. El predominio de la propia vida conduce, así, a una apertura y a una subpolitización de la sociedad, pero también a una despolitización de la política nacional. Actualmente se están cuestionando de manera especial dos de las condiciones básicas de la democracia representativa nacional. La primera es la confianza general que permite que los partidos (y otros actores colectivos) movilicen a los ciudadanos y a los miembros de los partidos, en cierto modo ciegamente y con independencia de sus preferencias personales, en torno a ciertas cuestiones del momento. La segunda es el número limitado de actores colectivos y su homogeneidad interna. Ambas premisas se están cuestionando como resultado de los procesos de individualización. No se puede dar por sentado ni que los ciudadanos son miembros de un partido y los miembros de un partido son tropas de un partido ni que los partidos y sindicatos son intrínsecamente capaces de conseguir el consenso, pues las grandes organizaciones están también pluralizadas con respecto a su contenido. De resultados de los procesos de individualización y globalización, los propios actores colectivos están siendo vaciados y convocados a revoluciones programáticas tras una apariencia de inmutabilidad (como, por ejemplo, el Nuevo Laborismo inglés). Sin embargo, en la actualidad están surgiendo unos dilemas impredecibles para la organización de la política a nivel del Estado nacional, donde observamos el desarrollo impetuoso de lo que Kant ya

apuntara en su crítica a la democracia representativa, a saber, la contradicción que supone el que la democracia apele al individuo como sujeto de la legislación y, sin embargo, filtre, sobrevuele y mantenga la expresión de la voluntad individual en las formas de la representatividad. Por otra parte, la sociedad que surge del «vivir la propia vida» valida en el corazón de la política nacional la proposición básica de que el individuo —y sólo éste— cuenta como fuente de legitimidad democrática. Por otro lado, la organización corporativa y representativa de la mediación de intereses descansa precisamente en el hecho de que no son los individuos, sino los actores colectivos, contruidos de acuerdo a la Constitución, quienes toman decisiones políticas de gran calado. Inversamente, no se puede admitir un número cada vez mayor de actores en el juego del poder político, pues esto multiplicaría los escenarios del conflicto sin incrementar el potencial de consenso. El número de sistemas negociadores no puede crecer indefinidamente, y no se trata en absoluto de que se añadan muchas negociaciones individuales a un único poder de decisión que todo lo integra. De este modo, resulta evidente que la politización de la sociedad como consecuencia de la democratización cultural no se traduce en absoluto en una activación de la política. Esto quita fuerza a la conocida objeción de que la implicación, numéricamente mayor, de los individualistas modernos en una amplia gama de iniciativas locales o (por emplear la expresión a la moda) de redes —desde clubes deportivos hasta campañas contra la xenofobia— integra o socializa a la sociedad moderna de una manera funcionalmente equivalente a la de las formas políticas tradicionales de las grandes organizaciones o del Estado nacional. Ni siquiera la extendida insistencia en una «red de redes» puede quitar importancia al hecho de que la estructura política de la sociedad, cada vez más fragmentada, que se expresa en la individualización de la conducta política y la menor capacidad de integración y agregación de las grandes organizaciones antiguas, debilita el potencial de las sociedades políticas para una movilización y dirección resueltas (Greven, 1997, págs. 246 y sigs.). El ideal de integración mediante el conflicto, que es la base de la democracia nacional, se resquebraja aquí. Resulta cada vez más difícil garantizar los dos pilares de la democracia: el consenso entre individuos y grupos basado en un acuerdo libre y la representación de los intereses conflictuales. Pero es aquí donde se hace palpable un auténtico dilema político de la segunda modernidad. Por una parte, la imaginación y la acción políticas se enfrentan a unos desafíos sin precedentes. Baste con pensar en las grandes reformas necesarias para dar al Estado asistencial una nueva base con respecto a las formas inseguras de empleo y a los trabajadores pobres, o en lo que se necesita para reorganizar las instituciones clave, de carácter nacional, de la democracia parlamentaria, con el fin de que se abran a las identidades transnacionales, así como a las situaciones vitales y a los vínculos económicos, por no hablar de la cuestión, otrora totalmente relegada a un segundo plano, de reformar ecológicamente la dinámica industrial internacional, que se ha vuelto autónoma y cada vez más rápida. Por último, los procesos de individualización están erosionando las condiciones socioestructurales que hasta ahora han hecho posible la acción política y el consenso político. Lo paradójico del caso es que esto ocurre porque la implicación política está aumentando a nivel microcósmico y porque la sociedad subpolítica está siendo gobernada desde abajo en cada vez más cuestiones y campos de acción. Ya no existe el denominado espacio cerrado de la política nacional. La sociedad y el ámbito público están constituidos a partir de espacios conflictuales que están a la vez

individualizados, abiertos transnacionalmente y definidos en oposición recíproca. Es en estos espacios donde cada grupo cultural pone a prueba y vive su lado híbrido.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, U., *What is Globalization?*, Cambridge, Polity Press, 1999a (trad. cast.: *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998).
- , *World Risk Society*, Cambridge, Polity Press, 1999b (trad. cast.: *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2002).
- Beck, U. y E. Beck-Gernsheim, *Individualization*, Londres, Sage, 2001.
- Frank, M., «Einleitung in Fragmente einer Schlussdiskussion», en M. Frank y P. Haverlcamp (comps.), *Individualitat, Poetik und Hermeneutik*, vol. 13, Múnich, Fink, 1988.
- Greven, Michael T., «Politisierung ohne Citoyens», en H. Klein y G. Schmalz-Bruns (comps.), *Politische Beteiligung und Bürgerengagement in Deutschland*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1997.

Capítulo 3

¿MÁS ALLÁ DEL ESTATUS Y DE LA CLASE? ¹

¿Estamos asistiendo a un cambio histórico, por el que la gente se ve «liberada» de las formas de la sociedad industrial (clase o capa social, ocupación, familia, matrimonio...), de manera parecida a como se vio liberada durante la Reforma del dominio secular de la Iglesia? ¿Es posible que, en medio del desmoronamiento de los modos de vida tradicionales, estén tomando forma otros nuevos, respecto a los cuales no tenemos la menor percepción, por no decir la menor idea? ¿Es esto fruto de las perentorias exigencias de autodeterminación y participación en la misma medida en que es fruto de la desaparición de las fronteras y de las nuevas combinaciones entre privado y público?

En la actualidad, todo el que plantee la pregunta clave acerca de la realidad de las clases en Alemania, o en otras sociedades avanzadas, se enfrenta a una flagrante contradicción. Por una parte, la estructura de la desigualdad social que aqueja a los países desarrollados muestra una sorprendente *estabilidad*; los resultados de la investigación nos dicen que, a pesar de todos los cambios tecnológicos y económicos, y de todos los intentos de reforma, no ha habido ningún cambio trascendental en las relaciones de desigualdad entre los principales grupos de nuestra sociedad, aparte de algunos cambios aislados y de algunas zonas grises.

Por otra parte, las cuestiones concernientes a la desigualdad ya no se perciben ni manejan políticamente como cuestiones de clase. Tras la unificación de los dos Estados alemanes, el desempleo y la pobreza han aumentado de forma alarmante, y determinados fenómenos, como la lucha por los derechos de la mujer, los movimientos contra las centrales nucleares y los conflictos intergeneracionales, interregionales e interreligiosos, también tienen que ver básicamente con la cuestión de la desigualdad. Pero si se toma el debate de carácter político y público como medida del desarrollo real, la conclusión general debería ser que estamos viviendo en un país que ya está *más allá de* la sociedad de clases, en el que la iconografía de las clases sociales sólo se conserva por falta de otra mejor.

Esta contradicción es resoluble si examinamos más de cerca en qué medida ha cambiado la *importancia social* de las desigualdades en las tres últimas décadas, cambio que ha pasado en buena parte desapercibido para los investigadores más importantes del tema. Nuestra tesis es precisamente que, en los acomodados países industrializados de Occidente —y, de manera particularmente patente, en la República Federal de Alemania—, el desarrollo en la posguerra del Estado del bienestar trajo consigo una orientación social hacia la individualización de una escala y de un dinamismo sin precedentes bajo el disfraz de unas relaciones de desigualdad básicamente constantes. Sobre el telón de fondo de un nivel de vida y de seguridad social comparativamente elevado, la ruptura de la continuidad histórica vino a liberar a la gente de los vínculos de clase tradicionales y de las apoyaturas

familiares y cada vez la dejó más sola frente al mercado laboral, con todos los riesgos, oportunidades y contradicciones consiguientes.

Desde hace tiempo, el proceso de individualización se viene considerando un rasgo característico de la nueva burguesía; pero, bajo otra forma, fue también un rasgo distintivo del «asalariado libre» del capitalismo moderno y de la dinámica del mercado laboral en las democracias en serie del Estado del bienestar. El acceso al mercado laboral ha liberado repetidas veces a la gente de las ataduras de la familia, del vecindario y de la ocupación, así como de su vinculación a una cultura y un paisaje de carácter regional. Estos arrestos individualizadores *compiten* con los aspectos colectivos «fatales» del mercado laboral, como son los riesgos sociales del trabajo asalariado (desempleo, descualificación, etcétera). Pero sólo en la medida en que estos riesgos se reducen —mediante la riqueza relativa y la protección social—, la individualización conduce realmente a una *disolución* de los entornos vitales asociados a las subculturas de la clase y el estatus.

Las implicaciones que esto tiene para la estructura social son, así, ambivalentes. Por una parte, los teóricos de la estratificación (y los teóricos marxistas que argumentan basándose en las clases sociales) pueden afirmar que no ha cambiado nada esencial, pues las distancias en la jerarquía de los ingresos y las coordenadas fundamentales de los salarios siguen siendo prácticamente las mismas. Pero, por la otra, los vínculos que se tienen con una clase social determinada (en el sentido weberiano) se han visto curiosamente empujados hacia el telón de fondo. La tendencia a unos estilos de vida individualizados y a unas situaciones existenciales personales fuerza a la gente —por amor a la supervivencia material— a convertirse en el centro de sus propios planes y de su propia conducta.

Consiguientemente, la individualización debería entenderse aquí como un *proceso de socialización* históricamente contradictorio. El carácter colectivo estandarizado de estas situaciones existenciales individualizadas es ciertamente difícil de comprender. Sin embargo, es precisamente la superación de esta contradicción, y la conciencia de la misma, lo que puede conducir a la emergencia de nuevos rasgos comunes socioculturales, y ello tanto si se tornan visibles las nuevas situaciones de clase, que incluyen a diferentes grupos de ingresos y de aptitudes, junto con la intensificación de los riesgos sociales, como si, a resultas de los procesos de individualización, las expectativas de una «vida propia» (concebida desde el punto de vista material, espacial y temporal y como marco de relaciones sociales) se suscitan de manera sistemática, pese a estar contrastadas por las limitaciones y resistencias de carácter sociopolítico. Esto da origen constantemente a nuevas búsquedas, que pueden implicar experimentos extremos con las relaciones sociales y con las vidas y los cuerpos de las personas en los distintos escenarios alternativos y en las subculturas de la juventud (incluidos los excesos de violencia de la extrema derecha). Las cosas y actividades en común se cultivan aquí igualmente mediante acciones de protesta agresiva, provocadas por los avasallamientos burocrático-industriales de la «vida privada» de la gente.

Podemos decir que la individualización en curso ha desencadenado un amplio *proceso de erosión y evolución* social y cultural. El devenir y las consecuencias de los procesos de individualización en el seno de la sociedad son, pues, de interés general para la comprensión de los cambios sociales que se están produciendo en esta fase de la modernidad avanzada. Hay sólidas indicaciones en el sentido de que tienden a producir cambios importantes en la significación y modelado sociales de estructuras centrales del

entorno vital como la familia (el matrimonio, los familiares), los roles de género, las relaciones comunitarias, las relaciones laborales y las afiliaciones a los partidos, y de que ayudan a explicar los «nuevos movimientos sociales» y la conducta política en general, incluida la cuestión del consenso y la gobernabilidad de las sociedades modernas.

E L MERCADO LABORAL COMO «MOTOR» DE LA INDIVIDUALIZACIÓN

«Individualización de la desigualdad social»: ¿no sugiere esto que se está olvidando, malinterpretando o simplemente postergando todo lo importante, inclusive lo que aprendimos sobre el carácter de clase de la sociedad y su naturaleza como sistema, sobre la sociedad de masas y la concentración del capital, sobre las distorsiones ideológicas y la alineación, sobre los rasgos humanos inmutables y la complejidad de la realidad social e histórica? ¿Y no marca también el concepto de individualización el fin prematuro de la sociología, haciendo tañer las campanas por su defunción?

Esto requiere unas cuantas clarificaciones. En primer lugar, que existe la individualización es algo que se ha verificado empíricamente en numerosas entrevistas y estudios cualitativos, los cuales apuntan a una preocupación principal: la exigencia de controlar el propio dinero, tiempo, espacio vital y cuerpo. En otras palabras, que la gente exige el derecho a desarrollar su propia perspectiva sobre la vida para poder actuar en ésta. Por muy ilusorias e ideologizadas que puedan parecer estas pretensiones, son una realidad que no se puede obviar: surgen de las condiciones de vida reales de Alemania, tal como este país ha evolucionado en las tres últimas décadas. Pero también hoy está resultando evidente que dichos procesos de individualización pueden ser completamente precarios, especialmente allí donde grupos enteros son repentinamente afectados, o amenazados, por el desempleo y obligados a vérselas con el trastorno radical de su estilo de vida precisamente a causa de la individualización experimentada y a pesar de las protecciones ofrecidas por el Estado del bienestar.

¿Cómo difieren estas tendencias del auge del individualismo burgués en los siglos XVIII y XIX ? Los procesos de individualización experimentados por la burguesía fueron fruto esencialmente de la propiedad y acumulación de capital. La burguesía desarrolló su identidad social y política en la lucha contra las estructuras de dominio y autoridad feudales. En cambio, en esta fase tardía de la modernidad, la individualización es producto del mercado del trabajo y se manifiesta en la adquisición, oferta y solicitud de toda una serie de cualificaciones laborales. Este argumento se puede desarrollar considerando especialmente tres dimensiones del mercado laboral: la educación, la movilidad y la competencia.

LA EDUCACIÓN

A medida que la enseñanza obligatoria se amplía en cuanto a duración, las orientaciones, maneras de pensar y estilos de vida tradicionales sufren una refundición y desplazamiento por parte de las formas de aprendizaje y de enseñanza universalistas. Según su duración y contenido, la educación hace posible un determinado grado de descubrimiento y reflexión personales. Además, la educación se ve relacionada con la *selección* y, por tanto, con las expectativas de movilidad hacia arriba del individuo; expectativas que se dan incluso en los

casos en que la movilidad hacia arriba mediante la educación resulta ser una ilusión, pues la educación es poco más que una protección contra la movilidad hacia abajo (como, hasta cierto punto, ocurrió durante el período de expansión de las oportunidades educativas), pues, después de todo, sólo se puede completar la educación formal teniendo éxito individualmente en toda una serie de tareas, exámenes y pruebas. La educación formal que se imparte en los colegios y en las universidades proporciona, a su vez, las credenciales individuales necesarias para acceder a las oportunidades profesionales individualizadas del mercado de trabajo.

LA MOVILIDAD

La gente experimenta la movilidad tan pronto como entra en el mercado laboral. Enseguida se siente alejada de los modelos y de las disposiciones tradicionales, y, si no está dispuesta a sufrir un descalabro económico, se ve obligada a tomar las riendas de su propia vida. Mediante la movilidad ocupacional, el lugar de residencia o de empleo, el tipo de empleo y los cambios en el emplazamiento social que produce, el mercado de trabajo se revela una importante fuerza motriz de la individualización de la vida de la gente, la cual se vuelve relativamente independiente respecto de las ataduras heredadas o creadas recientemente (por ejemplo, respecto de la familia, los vecinos, los amigos, los socios...). Al independizarse de los vínculos tradicionales, las vidas de las personas adquieren una cualidad que, por primera vez, hace posible la experiencia de un destino personal.

LA COMPETENCIA

La competencia descansa en la intercambiabilidad de las cualificaciones y, por ende, obliga a la gente a publicitar la individualidad y unicidad de su trabajo y de sus propios logros. La creciente presión de la competencia conduce a la individualización entre iguales, es decir, en unas áreas de interacción y conducta caracterizadas por antecedentes comunes (parecida educación, parecida experiencia, parecidos conocimientos...). Especialmente allí donde existen todavía dichos antecedentes comunes, la comunidad se disuelve en el baño ácido de la competencia. En este sentido, la competencia socava la igualdad de los iguales, sin por ello llegar a eliminarla. Produce aislamiento entre los individuos dentro de unos grupos sociales homogéneos.

Sin embargo, la educación, la movilidad y la competencia no son en modo alguno independientes entre sí. Antes bien, se complementan y refuerzan mutuamente, lo que sin duda explica el auge espectacular de la individualización experimentado en las tres últimas décadas.

LA INDIVIDUALIZACIÓN Y LA FORMACIÓN DE LA CLASE: MARX Y WEBER

El ímpetu individualizador que se advierte en el Estado del bienestar puede entenderse mejor si se examinan las teorías acerca de la desigualdad social de Karl Marx y Max Weber. A Marx lo podemos considerar uno de los teóricos más resueltos de la «individualización». Habla a menudo de la puesta en marcha de un proceso de emancipación sin precedentes como resultado del desarrollo del capitalismo industrial. En su opinión, la emancipación respecto de las relaciones feudales fue la condición *sine qua non* para el desarrollo de las relaciones de producción capitalistas. Pero, incluso dentro del propio capitalismo, la gente

sufre desarraigo por olas sucesivas y se ve obligada a desprenderse de la tradición, la familia, los vecinos, el trabajo y la cultura.

Marx nunca estudia hasta el fondo esta variante de una sociedad de clases atrapada en el proceso de individualización. Para él, el proceso de aislamiento y de «desarraigo» capitalista siempre había estado amortiguado por la experiencia colectiva de la depauperación y la resultante lucha de clases. Asimismo, creía que el proceso de emancipación y desarraigo y el deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores bajo el capitalismo conducía precisamente a la transformación de la clase obrera, pasando de una «clase en sí» a una «clase para sí», y consideró por tanto irrelevante la cuestión de si y cómo los proletarios individuales, en cuanto sujetos de mercado, podían crear alguna vez unos vínculos estables de solidaridad, habida cuenta de que el capitalismo desarraigaba sistemáticamente sus vidas personales. Marx siempre equiparó los procesos de individualización con la formación de las clases. Ésta todavía parece ser la postura de base de muchos teóricos de la clase social contemporáneos.

Se puede afirmar que la tesis sobre la individualización de la desigualdad social refleja precisamente esta postura marxiana. Los procesos de individualización, como ya se ha indicado, sólo pueden afianzarse cuando se ha superado la depauperación material, como esa condición para la formación de las clases de que ya hablara Marx. Las tendencias a la individualización dependen de unas complejas condiciones estructurales, que, hasta ahora, se han verificado en muy pocos países, e incluso en tales casos sólo durante la fase última de su desarrollo. Entre dichas tendencias figuran la prosperidad económica, la construcción de un Estado del bienestar, la institucionalización de los intereses representados por los sindicatos, el apuntalamiento jurídico de los contratos laborales, la expansión de la educación, el crecimiento del sector servicios —con las oportunidades de movilidad asociadas— y el acortamiento de la semana laboral.²

Estos análisis pueden ampliarse y clarificarse si consideramos una segunda tradición, asociada con el nombre de Max Weber. Por una parte, como es sobradamente sabido, Max Weber hizo mayor hincapié que Marx en la gran variedad de estilos de vida modernos, mientras que, por la otra, hizo caso omiso de las tendencias a la individualización que se ocultaban en la sociedad mercantil. De hecho, creía que éstas no podían tener éxito, pero sin compartir la opinión de Marx de que la formación de las clases era fruto de la depauperación. Las tendencias a la individualización estaban bloqueadas, en su opinión, por la continuidad y autoridad de tradiciones y subculturas basadas en el estatus. En el capitalismo industrial, las actitudes tradicionales «vinculadas al estatus» se han combinado con las aptitudes y las oportunidades del mercado para dar como resultado unas «posiciones de clase social» sustantivamente diferenciadas. Así, en la obra de Weber ya se contenían los argumentos básicos esgrimidos por los historiadores marxistas del trabajo a finales de los años sesenta, a saber, que las normas características que rigen los entornos vitales, las orientaciones de valor y los estilos de vida durante la expansión del capitalismo industrial no son tanto fruto de «estructuras de clase» y de «formación de clase» (en el sentido marxiano) como residuos de tradiciones *pre*-capitalistas y *pre*-industriales. La «cultura capitalista» no es, por tanto, una creación autóctona, como suele creerse. Tiene más bien un origen precapitalista, para ser luego modernizada y asimilada por un sistema de capitalismo industrial que la refunde y consume. Así, aunque Weber reconociera varias tendencias al «desencanto» y a la «desmitificación» de los estilos de vida tradicionales,

seguía convencido de que la dinámica social de los procesos de individualización seguían el principio de la formación de la comunidad vinculada al estatus.

Según los estudios históricos, esto tuvo aplicación hasta los primeros años cincuenta; pero yo no creo que esto se pueda aplicar a los distintos desarrollos habidos —al menos— en la Alemania de la posguerra. En ese punto, la unidad inestable de las experiencias de vida compartidas, mediadas por el mercado y configuradas por el estatus, que Max Weber asoció en el concepto de clase social, empezó a venirse abajo. Sus diferentes elementos (como, por ejemplo, las condiciones materiales dependientes de oportunidades de mercado específicas, así como la eficacia de la tradición y de estilos de vida precapitalistas, la conciencia de lazos comunales y de barreras puestas a la movilidad y la existencia de redes de contacto) se han venido desintegrando paulatinamente. Han cambiado hasta el punto de resultar irreconocibles como consecuencia de un nivel de vida y de una dependencia de la educación cada vez mayores, así como de una movilidad, competencia y juridificación de las relaciones laborales igualmente intensificadas. Las tradicionales diferenciaciones internas y los entornos sociales, que aún eran suficientemente reales para los trabajadores de la industria en la Alemania imperial y en la república de Weimar, se han venido disolviendo sin cesar desde los años cincuenta. Al mismo tiempo, las diferencias existentes en el seno de la propia mano de obra industrial, y entre las poblaciones rurales y urbanas, se han reducido considerablemente. Por doquier, la reforma educativa ha ido acompañada de una fuerte dependencia de la educación. Cada vez hay más grupos que se ven atrapados profesionalmente por las credenciales educativas. Como consecuencia, están emergiendo nuevas diferenciaciones *internas*. Si bien éstas pueden seguir debiéndose a diferencias tradicionales entre los grupos, el impacto de la educación las torna fundamentalmente distintas a las tradicionales. Aquí podemos emplear la distinción de Bersntein en el sentido de que la nueva generación debe pasar de un código de lenguaje «restringido» a otro más «elaborado». De acuerdo con los últimos parámetros de la movilidad hacia arriba y hacia abajo, y también de una movilidad laboral cada vez más local, se están desarrollando nuevas jerarquías y diferenciaciones, que son internas a las clases sociales.

Durante el mismo período, las formas de asentamiento tradicionales se han visto frecuentemente sustituidas por nuevos proyectos de vivienda urbanos. Estos cambios han generado también nuevas formas de individualización, que afectan a modelos de interacción dependientes de la vivienda y de modos de vivir. Las modernas metrópolis, así como los desarrollos urbanos en las poblaciones más pequeñas, están sustituyendo a los modelos de asentamiento tradicionales. Personas con distintos antecedentes culturales se mezclan entre sí, y las relaciones sociales de vecindad se están organizando de manera mucho menos rígida. Así, están empezando a desaparecer formas tradicionales de comunidad. A menudo, los distintos miembros de la familia eligen sus propias relaciones y viven en redes propias. Esto no tiene por qué implicar el aumento del aislamiento social ni que predomine una vida familiar relativamente privada, si bien esto también puede ocurrir. Sí implica, empero, el desmoronamiento de relaciones vecinales ya existentes (organizadas adscriptivamente), junto con sus limitaciones y sus oportunidades de control social. Las relaciones sociales y las redes sociales recién formadas tienen ahora que ser elegidas individualmente. Asimismo, los vínculos sociales se están volviendo *reflexivos*, de manera que tienen que ser establecidos, mantenidos y renovados constantemente por los individuos.

Esto puede significar, por poner un ejemplo extremo, que ya no se dé la interacción y que el aislamiento social y la soledad se conviertan en el modelo más importante de relación, como ocurre a menudo con las personas mayores. Pero también puede significar que se desarrollen jerarquías y formas de estratificación autoseleccionadas y autocreadas en las relaciones con los conocidos, los vecinos y los amigos. Estas relaciones ya no dependen primordialmente de la proximidad «física». Tanto si trascienden la esfera social como si no, están formadas por individuos que se consideran organizadores de sus propios círculos de contactos y relaciones. Con el paso de una generación a otra, esto puede entrañar también nuevas oportunidades para las personas de experimentar y revisar los modos de vivir con otros.

La capacidad para elegir y mantener relaciones sociales propias puede explicar, por ejemplo, la emergencia de muchas capas y aspectos diferentes de la esfera privada, incluido el nuevo fenómeno del *privatismo político*. Por esta expresión entiendo una extensión, internamente consistente y externamente provocadora, de los límites sociales y legales impuestos a la libertad de acción de la gente; una manera de experimentar con relaciones sociales y estilos de vida en los márgenes de lo que es culturalmente «permisible», lo cual genera perturbaciones políticas y procesos de formación y de atribución identitarias. Esto puede tener como resultado una distinción entre cultura y contracultura, o entre sociedad y sociedad alternativa (incluido el aumento de la violencia de extrema derecha), como se ha visto repetidas veces en los últimos veinte años.

Estos y otros fenómenos sugieren que la asociación inestable entre comunidad y sociedad mercantil que Max Weber tuviera *in mente* al hablar de clase social se ha transformado parcialmente, o incluso disuelto, en el transcurso de los desarrollos de la posguerra. En cualquier caso, la gente ya no parece tener conciencia de esto, ni mucho menos de experimentarlo. Los nuevos modos de vida revelan unas posibilidades dinámicas para la reorganización de las relaciones sociales, que no pueden comprenderse adecuadamente ateniéndonos sólo a Marx o a Weber.

Es el momento, pues, de plantear las siguientes preguntas: ¿qué ocurre realmente cuando, a lo largo del desarrollo histórico, se diluye la identidad de las clases sociales enraizada en el entorno vital, es decir, en una época en que las condiciones y riesgos del trabajo asalariado se están generalizando?; ¿es concebible una identidad de clase que ya no esté configurada por el estatus?; ¿pueden las desigualdades que persisten bajo las condiciones de la individualización seguir entendiéndose por medio del concepto de clase, o por medio de modelos jerárquicos de desigualdad social, más generales incluso?; ¿dependen todos estos modelos jerárquicos de la tradicional adscripción al estatus?; pero ¿existen realmente interpretaciones que puedan sustituir a estos modelos? Por supuesto, también puede ocurrir que los procesos de individualización incurran en contradicciones que a su vez produzcan nuevos agrupamientos y conflictos sociales. ¿Cómo se transforman, entonces, los procesos de individualización en su contrario, es decir, en la búsqueda de nuevas identidades y lazos sociales y en el desarrollo de nuevos modos de vida? Podemos imaginar tres variantes extremas, que en modo alguno se excluyen entre sí, antes bien, pueden incluso solaparse mutuamente.

En primer lugar, la progresiva desaparición de los estilos de vida tradicionales no acarrea el fin de las clases, sino que más bien *emancipa* a las clases de sus limitaciones regionales y particularistas. Se está iniciando un nuevo capítulo en la historia de las clases;

pero aún necesitamos comprender su dinámica histórica. En cualquier caso, ya no se puede decir, sin hacer las debidas matizaciones, que estemos asistiendo a un período histórico de formación de solidaridades de clase.

En segundo lugar, en el transcurso de los desarrollos que acabamos de describir, tanto la empresa como el lugar de trabajo pierden importancia en el marco del conflicto y de la formación de la identidad. Está surgiendo un nuevo sitio para la formación de los vínculos sociales y para el desarrollo de los conflictos, a saber, la esfera de las relaciones sociales privadas y de modos de trabajo y de vida personales. Es aquí donde se moldean las nuevas formaciones sociales y las nuevas identidades, más allá de la sociedad de clases.

En tercer lugar, el fin de la sociedad de clases no es ningún *big bang* revolucionario. Es un proceso de individualización experimentado colectivamente dentro de una sociedad de empleados postradicional.

LA EMERGENCIA DE IDENTIDADES DE CLASE NO CORPORATIVAS

En la segunda mitad del siglo xx , el debate sobre la clase y el movimiento de los trabajadores estuvo marcado por una falsa alternativa. Por una parte, cada vez se aducían más argumentos para mostrar que la situación de la gente trabajadora bajo el capitalismo había mejorado significativamente (mayor prosperidad material, más oportunidades educativas, sindicatos y organizaciones políticas que luchaban por conseguir más derechos y por acceder a la seguridad social...). Por otra parte, se decía que la situación de la clase obrera —es decir, la relación salarial, con su dependencia, alienación y riesgos asociados— seguía siendo la misma que antes o incluso peor aún a consecuencia del desempleo, de la falta de cualificación, etcétera. Lo que pretende demostrar esta argumentación es, en el primer caso, que la clase obrera se está *disolviendo* y, en el segundo caso, que muestra una clara *continuidad* —con todas las consecuencias políticas que se derivan de ello—. Pero lo que los dos bandos no reconocen es que se está desmoronando la simbiosis entre ocupación y clase, con el resultado de que las subculturas corporativas se están diluyendo al tiempo que se generalizan los rasgos básicos de la clase. Una vez que se ha dejado bien claro este hecho, surge la pregunta de hasta qué punto esta liberación de las clases de las rigideces corporativas significa el comienzo de un nuevo tipo de formación clasista.

Con el progresivo debilitamiento de la realidad corporativa de las clases sociales, es cada vez más difícil relacionar el desarrollo de formas de solidaridad social con el modelo histórico del «trabajador productivo proletario». Hablar de la clase de los trabajadores, o de la clase de los empleados, ya no parece algo tan obvio en los entornos vitales de las personas, de manera que las referencias básicas dejan de tener valor a la hora de dilucidar si el proletariado se está «aburguesando» o si se están «proletarizando» los empleados. Al mismo tiempo, la dinámica del mercado de trabajo —¡o del desempleo!— tiende a incluir a capas cada vez mayores. El grupo de los que no dependen de un salario es cada vez menor, y el grupo de los que sí dependen de un salario es cada vez mayor. Pese a todas las diferencias, cada vez hay más rasgos comunes —especialmente más riesgos comunes— entre los grupos definidos por los ingresos o la educación.

Consiguientemente, el potencial y la clientela de los sindicatos han *aumentado* de manera palmaria, al tiempo que están *en peligro* desde otro punto de vista. La imagen de proletarización también implicaba la unión de los afectados a través del empobrecimiento

material y la alineación. Sin embargo, los riesgos del trabajo asalariado no establecen necesariamente *algo* compartido. Más bien, demandan unas medidas sociales, políticas y legales que a su vez producen la individualización de dichas demandas. A la gente hay que concienciarla específicamente del carácter colectivo de estas demandas, en contraste con los modos individuales-terapéuticos de abordar los problemas. Así, los modos de percepción y de acción de carácter sindical y político entran en competencia con los remedios y compensaciones jurídicos, médicos o psicoterapéuticos individualmente centrados, que a veces pueden parecer mucho más adecuados a aquellos a los que se ha hecho el daño.

D E LA FAMILIA AL PRIVATISMO POLÍTICO

En las décadas de los cincuenta y los sesenta, un buen número de sociólogos del Occidente industrializado demostró que la manera en que la gente se relacionaba con su trabajo sólo podía entenderse en el contexto de su vida familiar y de su situación general respecto del trabajo. Resultaba evidente que, incluso para los trabajadores de la industria, lo más valorado vitalmente hablando era la familia, y no su experiencia del trabajo asalariado industrial.

Este desarrollo ambivalente de la esfera privada, intensificado por medio de la industria de la cultura y el ocio, no sólo es una ideología, sino también un proceso y una oportunidad *reales* que tienen las personas para modelar las condiciones de sus propias vidas. Este proceso comenzó con el privatismo centrado en la familia, tan característico de los cincuenta y los sesenta. Como se puede ver ahora más claramente, podía revestir muchas formas diferentes y tener una dinámica independiente, que finalmente dio al privatismo una carga política o lo disolvió desde dentro (por ejemplo, con la nueva importancia dada a la familia, la sexualidad, el matrimonio y la maternidad/paternidad, pero también con la emergencia de culturas alternativas que cambiaban rápidamente). De una manera completamente nueva, que tal vez sirvió para más cosas que para un simple intento de reforma política, la constante erosión y evolución de los estilos de vida presionó a la estructura sociopolítica para que cambiara y se adaptara de la manera más concreta. En este sentido, la «destradicionalización» de las últimas décadas ha desencadenado un proceso de aprendizaje cuyos efectos históricos (en la educación de los hijos o las relaciones de género, por ejemplo) se pueden esperar con impaciencia.

En los años cincuenta y sesenta, la gente dio una respuesta clara e inequívoca a la pregunta de cuál era su meta en la vida, respuesta que no fue otra que: un hogar o una familia «feliz», un coche nuevo, una buena educación para los hijos y un nivel de vida superior. En la actualidad, muchos hablan un lenguaje diferente (inevitablemente perfilado con menos nitidez), que gira alrededor de cuestiones de individualidad e identidad, del «desarrollo de las capacidades personales» y de «mantener las cosas en marcha». Sin embargo, esto no se aplica a todos los sectores de la población por igual. Este cambio se aplica esencialmente a la generación joven, mejor educada y más acomodada, mientras que los grupos formados por personas de mayor edad, más pobres y con menos estudios siguen claramente ancladas en los sistemas de valores de los años cincuenta. A los ojos de muchos,

los símbolos de éxito convencionales (ingresos, carrera, estatus) ya no colman su necesidad de descubrimiento y afirmación personales ni su hambre de «una vida más plena».

Así pues, la gente se siente cada vez más sumida en un mar de dudas e incertidumbres. El retorno (infinito) que implican estos interrogantes de índole personal —¿soy realmente feliz?, ¿me siento realmente realizado?, ¿quién es exactamente el yo que dice y hace estas preguntas?— genera respuestas constantemente nuevas, que a menudo suministran un nicho de mercado para los expertos, las industrias y los movimientos religiosos. En su búsqueda de la plenitud personal, la gente lee todos los prospectos de viaje y llega hasta el último rincón de la Tierra, renuncia a un buen matrimonio y contrae nuevas ligaduras, se somete a «reforma», dieta y *footing*, pasa de un grupo de terapia a otro y profesa una confianza ciega en terapias y terapeutas completamente distintos. Tiran de sus propias raíces para ver si éstas están realmente sanas.

Este sistema de valores de la individualización también contiene elementos de una nueva ética, basada en el principio de las «obligaciones con uno mismo». Por supuesto, este principio contradice por completo la concepción tradicional de la ética, en la que los deberes son necesariamente de carácter social y relacionan al individuo con el todo. Las nuevas orientaciones de valor se consideran, así, frecuentemente como una expresión de egoísmo y narcisismo. Pero esto es desconocer lo que hay de genuinamente nuevo en ellas, a saber, su hincapié especial en la «ilustración» y en la liberación de sí como proceso activo que debe realizarse en la propia vida, incluida la búsqueda de nuevos lazos en la familia, el lugar de trabajo y la política.

La fuerza política del movimiento de los trabajadores estriba en su capacidad para detener el trabajo en la forma organizada de la huelga. En cambio, el potencial político de la esfera privada en el nuevo desarrollo estriba en saber que permite un elevado grado de automodelamiento de la propia vida, lo que, mediante el acto directo de hacer cosas diferentes, cuestiona y supera creencias culturales de gran arraigo. Por poner un ejemplo, la fuerza del movimiento feminista estriba también en el remodelamiento de rutinas y certidumbres cotidianas en todos los ámbitos del trabajo formal, del sistema jurídico y de los distintos centros de toma de decisiones, donde su política de alfilerazos resulta dolorosa al cerrado «gremio» masculino. Por regla general, pues, el desencadenante de los conflictos y movimientos sociales actuales (a diferencia de los entornos vitales configurados por las culturas de clase) constituye una clara amenaza para centros de acción y decisión que en otro tiempo eran considerados seguros desde una actitud de expansión.

HACIA UNA SOCIEDAD DE EMPLEADOS INDIVIDUALIZADA

Sin duda abundan los intentos por desarrollar nuevos agrupamientos sociales, pero, por muy fuertes que sean las convulsiones producidas por éstos, se caracterizan invariablemente por el hecho de estar también expuestos a un ímpetu individualizador constantemente renovado. El barco de la individualización navega a toda vela y no está nada claro cómo se podrá crear una nueva y duradera disposición social, comparable en cuanto a la profundidad de su penetración a las clases sociales. Por el contrario, en un futuro inmediato, es muy probable que, para hacer frente al desempleo y a las crisis económicas, aparezcan unas innovaciones sociales y tecnológicas que den una nueva

oportunidad a los procesos de individualización, en particular con respecto a una mayor flexibilidad en las relaciones del mercado laboral y a las nuevas regulaciones sobre el horario laboral. Pero esto se puede aplicar también a las nuevas formas de comunicación. Estas revoluciones tecnológicas y sociales, que o bien están por venir o bien ya están en pleno funcionamiento, desencadenarán una fuerte individualización en los estilos de vida.

Si esta valoración es correcta, ganará en importancia una variante de la estructura social que no previeron ni Marx ni Weber. La sociedad de clases resultará casi irrelevante al lado de *una sociedad de empleados individualizada*. Tanto los rasgos característicos como los peligros de dicha sociedad están resultando cada vez más evidentes. En contraste con la sociedad de clases, que se define esencialmente en términos de tradición y cultura, una sociedad de empleados debe definirse en términos de ley laboral y de categorías sociopolíticas. El resultado es una fase especial de transición, en la que unas desigualdades persistentes o intensificadoras coinciden con elementos de una sociedad posclasista individualizada que ya no es tradicional (y que no tiene ningún parecido con la visión marxiana de una sociedad sin clases). Esta sociedad transicional se distingue por una serie de estructuras y de cambios característicos.

En primer lugar, los procesos de individualización privan a las distinciones de clase de su identidad social. Los grupos sociales pierden sus rasgos distintivos, tanto en términos de autocomprensión como en relación con otros grupos. También pierden sus identidades independientes y la probabilidad de convertirse en una fuerza política formadora. Como resultado de ello, la idea de movilidad social (en el sentido de movimiento individual entre clases de estatus reales), que hasta finales del siglo xx constituyó un rasgo social y político de considerable importancia para la formación de la identidad social, resulta prácticamente irrelevante.

En segundo lugar, las desigualdades no desaparecen, ni mucho menos. Simplemente, se redefinen en términos de *individualización de los riesgos sociales*. El resultado es que los problemas sociales se perciben cada vez más como disposiciones psicológicas: como inadecuaciones personales, sentimientos de culpa, ansiedades, conflictos y neurosis. De aquí emergen, paradójicamente, una nueva inmediatez del individuo y la sociedad, y una relación directa entre crisis y enfermedad. Las crisis sociales aparecen como crisis individuales, que ya no son (o sólo de manera muy indirecta) percibidas en función de su raigambre en el ámbito social. Ésta es una de las explicaciones del actual resurgir del interés por la psicología. De manera similar, está ganando importancia la orientación hacia el logro individual. Se puede vaticinar la emergencia de toda la gama de problemas asociados con la sociedad del éxito y su tendencia a la (pseudo-)legitimación de las desigualdades sociales.

En tercer lugar, a la hora de hacer frente a los problemas sociales, la gente se ve obligada a establecer alianzas políticas y sociales. Sin embargo, éstas no tienen por qué seguir un único paradigma, como, por ejemplo, el modelo clasista. El aislamiento de las vidas privatizadas, protegidas contra todas las demás vidas privatizadas, puede quedar en agua de borrajas como consecuencia de acontecimientos sociales y políticos y de fenómenos de la índole más heterogénea. Por ejemplo, se hacen y deshacen coaliciones temporales entre diferentes grupos y diferentes campos según la cuestión concreta que se dirima en cada situación particular. De esta manera, los riesgos y conflictos de riesgo, en la medida en que son experimentados personalmente, se están convirtiendo también en una cuestión

importante. Resulta, así, posible defender causas aparentemente contradictorias, como, por ejemplo, protestar junto con los residentes locales contra la contaminación acústica producida por el tráfico aéreo, pertenecer al sindicato de metalúrgicos y, sin embargo, enfrentado a una crisis económica rampante, votar conservador. Tales coaliciones representan alianzas pragmáticas en la lucha individual por la existencia y tienen lugar en los más variados campos de batalla de la sociedad. Se puede observar una curiosa multiplicación de las zonas de conflicto. La sociedad individualizada es un fácil caldo de cultivo para conflictos, ideologías y alianzas de nuevo cuño y aspecto, que traspasan los límites de todas las esquematizaciones habidas hasta ahora. Estas alianzas se suelen centrar en cuestiones puntuales, no son en modo alguno heterogéneas y están orientadas a situaciones y personalidades específicas. La denominada «estructura» resultante está expuesta a las modas sociales más recientes (en los contenciosos y conflictos), las cuales, empujadas por los medios de comunicación, gobiernan la conciencia pública de manera parecida a como lo hace la moda de primavera, otoño e invierno.

En cuarto lugar, los conflictos permanentes tienden a surgir paralelamente a las características adscritas, que ahora se relacionan más que nunca con la discriminación. La raza, el color de la piel, el género, la etnicidad, la edad, la homosexualidad, la incapacidad física: éstas son las principales características adscritas. En las condiciones de la individualización avanzada, tales desigualdades sociales cuasi naturales propician el desarrollo de unos efectos de organización completamente específicos. Éstos tratan de ganar musculatura política centrándose en la ineluctabilidad y permanencia de dichas desigualdades, así como en su incompatibilidad con el principio del éxito, en su tangibilidad y en el hecho de que —como resultado de su visibilidad directa— hacen posible procesos de identificación sociales e individuales. Al mismo tiempo, el destino individual aparece determinado cada vez más por las tendencias económicas y por la necesidad histórica, por así decir; por ejemplo, por las crisis o *booms* económicos, el *numerus clausus* en las universidades y profesiones, el número cada vez mayor de los pertenecientes a un grupo de edad y así sucesivamente.

¿Será posible elegir ahora como punto de partida las pretensiones y promesas del proceso de individualización en curso, junto con su impulso hacia la emancipación social, uniendo así de una manera nueva —más allá del estatus y de la clase— a los individuos y a los grupos como sujetos conscientes de sus propios asuntos personales, sociales y políticos? ¿O se dará al traste con los últimos bastiones de la acción social y política como resultado de ese mismo proceso? ¿No caerá entonces la sociedad individualizada, desgarrada por innumerables conflictos y dando síntomas de enfermedad, en ese tipo de apatía política que no excluye prácticamente nada, ni siquiera las formas nuevas e insidiosas de una barbarie modernizada?

Capítulo 4

LA ESTRUCTURA SOCIAL AMBIVALENTE ¹

Pobreza y riqueza en una «cultura autónoma»

Allí donde se ha llevado a cabo la individualización, surge eso que nosotros denominamos una «cultura de la propia vida» o una «autocultura». Con esto entendemos dos cosas distintas: reconocimiento del yo (indeterminación del yo y de los conflictos, crisis y oportunidades de desarrollo resultantes) y vinculación de los individuos orientados hacia el yo los unos con y contra otros. La «autocultura» denota, así, lo que al principio se abordó negativamente con el concepto de un entorno vital postradicional, es decir, la compulsión, el placer de vivir una vida propia insegura y de coordinarla con las vidas distintivas de otras personas.

CULTURA PROLETARIA, CULTURA BURGUESA Y «CULTURA DEL YO»

El concepto de «cultura del yo», entendido como búsqueda a la aventura de una «vida propia» por parte de muchos, debería distinguirse en primer lugar de los conceptos de cultura *proletaria* y *burguesa* que marcaron los rasgos y conflictos de la primera modernidad (industrial). Las esperanzas y peculiaridades de esta última, sus hábitos de vida, el trabajo, el amor y el consumo, sus estilos de política, sus rituales autodestructivos a la hora de dormir, vivir, bañarse, aprender, relajarse, etcétera, todo ello se puede apreciar en la bibliografía de cada campo, desde las ciencias a la música pasando por la novela. La autocultura se desarrolla hasta el extremo de que tanto la cultura proletaria como la burguesa se están apagando paulatinamente hasta que acaben desapareciendo por completo. Lo que emerge entonces no es, como han sospechado a menudo los sociólogos, una cultura y una sociedad uniforme de clase media (Schelsky, 1965), sino más bien una autocultura que es impredecible tanto para uno mismo como para los demás, una mezcla de sociedad civil, sociedad de consumo, sociedad terapéutica y sociedad del riesgo.

Una diferencia crucial respecto a la cultura proletaria y burguesa es que aquí ya no son categorías de clase, sino la propia dinámica cultural y política de la «vida de uno» la que deja su impronta en la sociedad. Las líneas de conflicto son más difusas, pero menos profundas, al tiempo que toman forma y se desarrollan nuevos imaginarios de la moral y la responsabilidad; la pobreza, el matrimonio, la juventud y el compromiso político asumen asimismo una nueva fisonomía. Y junto con la distinción básica entre corporaciones fijas y comunidades electivas, en las que la norma es la referencia a los individuos, otros muchos rasgos pueden servir para definir lo que se entiende por cultura del yo.

En primer lugar, están los criterios externos, *demográficos*, a saber, el creciente número de hogares con personas que viven solas (donde los individuos viven la contradicción de ser a la vez jóvenes y viejos, solteros, viudos, divorciados, etcétera) y el correspondiente valor añadido que adquiere la separación en cada estilo de vida. Esto se expresa en la necesidad básica (desarrollada y establecida históricamente) de mayor «espacio y tiempo para uno mismo», y en las numerosas consecuencias que esto tiene para aspectos tales como la arquitectura y la infraestructura de las ciudades de la tardomodernidad. Otro rasgo socialdemográfico de la cultura del yo lo constituyen las elevadas cifras de divorcio y la correspondiente plétora, tanto patente como latente, de estilos de vida premaritales, no maritales, extramaritales y posmaritales, que nos hemos acostumbrado a meter en el mismo saco de la «pluralización».

LA PUESTA EN ESCENA DEL YO, LA PRÁCTICA DE LA LIBERTAD Y LA AUTOORGANIZACIÓN

Además de todas estas características, hay otras tres que son de especial importancia para la cultura del yo. En primer lugar, está *la puesta en escena del yo en los procesos de creación de estilos de vida estéticos*. El afán por convertir la propia vida en una obra de arte se ha convertido en una idea maestra para la generación que tiene actualmente entre 18 y 35 años. Los resultados de varios estudios sobre la cultura global (o «glocal») son aquí especialmente relevantes para la sociología de las historias vitales.

En segundo lugar, está *la conciencia interiorizada y practicante de la libertad*. Sólo a duras penas, si acaso, puede circunscribirse y dirigirse esto desde arriba hacia ciertas metas y formas de compromiso (el partido, el sindicato, la pertenencia a una iglesia, etcétera), pues presupone ciertas reformas —derechos básicos, ciudadanía, el imperio de la ley—, así como infraestructuras educativas y otras muchas cosas más, de manera que la conciencia cultural de la libertad pueda desarrollarse en todas sus contradicciones y superar la prueba de la práctica.

En tercer lugar, está *la autoorganización orientada hacia la acción y no sólo hacia las urnas*. Esto difiere de la mera *participación*, la cual supone una división entre jurisdicción y autoridad y se encarga de clarificar quién debería comprometerse en una determinada tarea. La autoorganización exige lo que aún se niega en la participación, a saber, el derecho de los ciudadanos a hacerse cargo de los asuntos que juzgan importantes.

Debemos tener especial cuidado para no equiparar esto con la *emancipación* y todos los demás bellos conceptos proclamados por los teóricos de la democracia, pues junto a la xenofobia, la violencia y toda suerte de terrores pueden aparecer movimientos en los que las personas se vuelven especialmente aviesas y se olvidan no sólo de sus deberes como «buenos ciudadanos», sino también de su rol como «carne» electoral para los partidos políticos. Mientras que en el modelo de la democracia parlamentaria la actividad política de los ciudadanos se concibe en buena parte como un delegar en otra persona para que los represente, la autoorganización se centra en la propia actividad de los ciudadanos. Se trata no sólo de votar de vez en cuando a este o a ese político, sino de quejarse, hacer campaña y actuar en relación con todas las cosas posibles e imposibles.

De esta manera, se desarrolla una esfera autoautorizadora y autorreferencial distinta a las esferas de la política y la economía, una especie de tercer sector de la autocultura mediante la dinámica centrífuga de «la propia vida». Su lógica autónoma de

autoorganización la distancia tanto de la economía del dinero como de la democracia de las urnas.

Este tercer sector no vive de iniciativas tomadas en otras partes, sino que produce sus propias iniciativas. Exige *apoyos y recursos institucionales* —como, por ejemplo, derechos sociales y políticos básicos— que sean interiorizados mediante la educación y practicados en unos ámbitos de actividad libre. La autocultura presupone eso mismo que también exige: preparación para el conflicto, capacidad para el compromiso, coraje civil, curiosidad, tolerancia de la ambigüedad, etcétera, incluso en relación con los aspectos más feos de la autocultura. Los signos de esto que decimos (así como de la disolución y la desintegración) se pueden apreciar mencionando simplemente unas cuantas frases clave: en primer lugar, los *nuevos movimientos sociales*, que siguen descubriendo nuevas cuestiones candentes y formas de expresión y, por tanto, exhibiendo la capacidad de resistencia en el seno de la sociedad civil; en segundo lugar, los numerosos tipos de *experimentación* moral y estética que practica la gente con sus propias vidas y sus propios espacios, con las relaciones, con los parientes, con el sexo y el amor; en tercer lugar, ese gran experimento inacabado del *comer sano*, en el que se consigue una relación nueva y completamente personal con la naturaleza y con los cuerpos de la gente; en cuarto lugar, las formas de *empatía* activa expresada en las protestas contra el transporte de animales hacinados o el compromiso cívico con los sin techo, los demandantes de asilo o los drogadictos; en quinto lugar, los menores o mayores *conflictos entre los hombres y las mujeres* en la vida cotidiana y en la economía, la política y la arena pública; en sexto lugar, las disputas de carácter general acerca de la *planificación urbana y regional, la identidad global o del poder de la razón*; y, finalmente, pero no menos importante, las nuevas «*fuerzas de la vigilancia*» surgidas para proteger los nichos de prosperidad contra todo lo que parece amenazarlos, ya sea la destrucción ecológica, la contaminación acústica, los extranjeros, los drogadictos o la interferencia burocrática. La dinámica política creada por la cosmovisión ecológica se debe no a la urgencia de las cuestiones ecológicas, sino a la apertura institucional de un espacio social de «autocultura» y «autoorganización».

A UTOPOLÍTICA Y POLÍTICA ESTATAL

Todas estas tendencias convergen en lo que Giddens (1991) ha denominado *life politics* («política de la vida» o «política vital»). Con la desaparición de la naturaleza física y social, muchos aspectos nuevos se convierten ahora en materia de decisión, aspectos que atañen a los cimientos mismos de la vida de la gente (genética, medicina reproductiva) y a cuestiones varias públicamente controvertidas en las que lo político irrumpe en el centro de lo privado.

Todo lo que cuenta en el esquema político «izquierda-derecha» de la sociedad industrial como signo de pérdida, peligro o desintegración —como, por ejemplo, la preocupación por el problema de quién soy y qué quiero, o por el de la compra y el de la comida— conduce a un tipo de definición de lo político diferente. Por ejemplo, en momentos clave de la biografía personal resulta necesario debatir y ponerse de acuerdo sobre cuestiones relacionadas con el trabajo y la vida (quién lava los cacharros, cambia los pañales al bebé o debe abandonar su profesión), así como sobre la política que llevar a cabo en materia de

transporte, trabajo, tecnología o en cualquier otra cuestión de la vida cotidiana de una civilización plagada de riesgos. Como muestran las controversias suscitadas por la Shell y la «carne de vaca británica», puede surgir de repente un campo de toma de decisiones propiamente político en los que parecen ser asuntos de la vida cotidiana puramente privada, como, por ejemplo, llenar el depósito de gasolina o preparar la cena. Aquí, los ciudadanos descubren el acto de comprar como un acto en el que siempre pueden emitir su voto —incluso a escala mundial—. ¿Están empezando a converger la sociedad de consumo y la política *directa* y empezando a superar a los partidos políticos, a los parlamentos y a los gobiernos? ¿Puede funcionar esto a largo plazo?

Ciertamente, es necesario distinguir entre, por un lado, este tipo de política de la cultura del yo *directa* y, por el otro, la capacidad y alcance de la política parlamentaria estatalmente organizada. Y, por supuesto, las protestas contra el plan de la Shell de hundir una de sus plataformas petrolíferas en el Atlántico no resultan ser una política medioambiental eficaz. Cabría incluso preguntarse si las acciones de este tipo no son espectáculos que distraen la atención de las cuestiones verdaderamente importantes de la política ecológica.

Pero esto sería confundir la política de la autocultura con la política del *establishment* y no ver que es, entre otras cosas, a la vez expresionista e impresionista. La política de la autocultura es expresionista porque siente y desarrolla su poder e identidad en su trato con los medios de comunicación generados simbólicamente. Y es impresionista porque se compone de muchas «acciones *ad hoc* » aisladas (en las que tanto los activistas como las cuestiones son *ad hoc*) y puede afirmar políticamente su individualismo masivo sólo en fogonazos públicamente escenificados. La acción política sólo parece posible como un *collage* públicamente organizado.

En otras palabras, que los éxitos de la política de la autocultura se deberían medir con un baremo muy distinto al de la política gubernamental y parlamentaria. Aquí, el éxito significa un vínculo directo y tangible entre unas acciones privadas que pueden tener poco significado por sí mismas (llenar el depósito de gasolina, por ejemplo) y unos resultados en los que los individuos pueden sentirse ellos mismos autores de actos políticos globales que, de lo contrario, no se habrían producido. Los políticos, estadistas y demás dirigentes toman asiento en la zona del espectador. La fascinación de la política de la cultura del yo es precisamente esta inversión, por la que lo no político se vuelve político y lo político no político, de manera que los individuos se sienten generadores de intervenciones políticas y (tal vez de manera completamente ilusoria) sujetos políticos que traspasan las fronteras y producen una brecha en el sistema. En la medida en que la cultura del yo se vuelve consciente de sí en el plano político, surge, entre formas de acción política autoorganizadas y representativas, un nuevo tipo de relación competitiva.

Esto significa que el sistema político está perdiendo su monopolio de la política en el sentido enfático del término, es decir, su pretensión de ser el único sitio y el único sujeto legítimos para negociar y decidir sobre las venturas y las desventuras. Junto a las distintas formas y fóruns de la democracia parlamentaria, están tomando cuerpo otras formas y fóruns de una cultura políticamente «autoactiva». La política estatal y la autopolítica, o política del yo, no pueden ni copiarse ni sustituirse recíprocamente: cada cual tiene su modo característico de influir en los acontecimientos y de competir (aunque en absoluto en igualdad de condiciones) por el espacio de lo político.

El poder de la política del sistema se derrite y eclipsa con los recursos que tiene a su disposición, pero también varía negativamente con el crecimiento de una política de la autocultura independiente. El punto débil de esta última es su falta de recursos (dinero, tiempo, legislación, etcétera). Pero su fuerza relativa deriva de su combinación de universalidad (puede intervenir en cualquier parte y sobre cualquier asunto) y unas formas de compromiso *ad hoc* que la resguardan de los controles foráneos, su *imperialismo impresionista*, por así decir.

La autopolítica gana terreno cuando la política del sistema ha dejado de ser suficiente en *todas* las esferas de la sociedad: la familia, la economía, la Iglesia, los clubes, las asociaciones, etcétera. La autopolítica *puede* también exhibir la superioridad de las exigencias republicanas sobre las democráticas, pues, como ya notara Kant, la democracia es «despótica»: se basa en la representación y, por tanto, en despojar al individuo de sus poderes y de su libertad política. Precisamente por esto, en caso de conflicto puede ser legítimo desplegar la autopolítica contra la política (o la falta de ella) de los políticos — independientemente de las perspectivas de éxito—. De esto se puede deducir que la moral republicana está en función de la espontaneidad y puede ser organizada por la acción estatal como algo extraoficial. Existe una única norma muy simple para facilitar la autocultura: velar por la disponibilidad de los derechos y los recursos mínimos y luego *dejar en paz a la gente*. No se puede bajo ningún concepto obligar a la gente a realizar una actividad voluntaria.

Así pues, se puede percibir una relación paradójica entre la política autoactiva y la política o control del Estado. *Con toda probabilidad, cuanto más planifica y promueve el Estado una autocultura, más débil y nimia será ésta*.² En efecto, ésta es expresión de libertad, la cual no se puede fabricar, sino sólo entender y practicar.

Como dice Giddens, estamos viviendo en un mundo de «ciudadanos listos». Esta listeza es también la respuesta a una desestabilización de su situación. No denota exactamente inteligencia académica, sino más bien habilidad práctica para salir del paso en un mundo en el que la información contradictoria y las decisiones imposibles son el pan nuestro de cada día.

Y, sin embargo, Giddens (1994) da una respuesta cautelosamente optimista a la pregunta de qué es lo que mantiene cohesionada a la sociedad moderna: una «confianza activa», que, en última instancia, exige la democratización de la democracia. Esta confianza activa es la base de la autocultura. Implica no un aferrarse al consenso, sino la presencia del *desacuerdo*, y descansa en el reconocimiento (que no en la demonización) de la reivindicación de «la propia vida» en medio de un mundo cosmopolita. Es cierto que la confianza activa no excluye la desigualdad, pero presupone la existencia de los mismos derechos para todos y es incompatible con la obsesión por unas obligaciones y unos roles previamente adjudicados.

La menguante credibilidad de los partidos políticos, así como de los expertos, de las disciplinas académicas, de los padres, de los profesores, etcétera, acarrea el que muchos no comprendan la lógica independiente de una cultura autoactiva ni sus posibles altibajos, aunque siguen exigiendo consenso cuando predomina el desacuerdo consciente. Esto les debería enseñar a desarrollar y cultivar una actitud de confianza, aunque nadie sabe de qué modo se puede dar esto en una cultura global marcada por contradicciones irresolubles. Constantemente bombardeados por la información y los llamamientos a tomar partido,

todos tienen que aprender también a «desconectar» (lo cual no debería confundirse con la indiferencia). A la pregunta de si y cuándo hay que «volver a conectar» —una pregunta absorbente para todos los que quieren convencer a la gente para que compre algo o dé su consentimiento— no se puede contestar desde arriba ni desde fuera en el caso de una cultura autoactiva. Todo compromiso es (o se torna) autocompromiso, y, por tanto, es impredecible.

L A INDIVIDUALIZACIÓN COMO AGUDIZACIÓN DE LA DESIGUALDAD SOCIAL

Pero ¿no es esto un cuadro idílico de una sociedad en la que grandes nubarrones (más de cuatro millones de parados *registrados* en Alemania en el verano de 1996) han hecho que los nidos de prosperidad parezcan curiosamente anticuados? ¿No habrá que decir, más bien, que la mencionada «autocultura», aunque tal vez fuera aplicable en otro tiempo, ya no tiene vigencia frente a la pobreza y desintegración urbanas, cada vez mayores? Esto de vivir una vida propia ¿no presupone también dinero y trabajo propios, así como un mínimo de espacio más la seguridad de que no seremos atracados y apuñalados en la siguiente esquina? ¿No se encuentra profundamente amenazada dicha «vida propia»? Y ¿no es ésta la razón por la que el irracionalismo y la violencia ya no son fenómenos marginales, sino que se han instalado en el corazón mismo de la sociedad?

¿No se corresponden el discurso de la «autocultura» con la manera en que los ganadores ven las cosas, mientras que los silenciosos perdedores emprenden un camino descendente en medio de la violencia que nace de la desesperación? Y ¿no es el temor a precipitarse en el vacío lo que los hace temblar ante el futuro? En los años setenta y ochenta, fue posible hablar de una individualización basada en la riqueza y el bienestar, pero, desde principios de los noventa, el punto de partida ha sido más bien una individualización basada en las condiciones precarias de la vida en el marco de un *capitalismo sin trabajo*. De todos modos, la idea de «autocultura» significa no la superación, sino la *agudización* de la desigualdad social. He aquí algunas pruebas:

- En los últimos quince años, los ingresos del trabajo han aumentado en términos reales en un 2% (prácticamente nada), mientras que los ingresos del capital han aumentado en un 59% (Kommission für Zukunftsfragen [Comisión para Asuntos del Futuro], 1996), y esto no es más que el principio de una fase de desarrollo en la que la productividad del capital está aumentando *sin* necesidad de la mano de obra.

- Cada vez hay más grupos en la sociedad que se ven, al menos temporalmente, afectados por la pobreza y el desempleo. Los núcleos industriales de Occidente están asistiendo a la emergencia de un nuevo y cada vez mayor *Lumpenproletariat*, formado por los *excluidos*. La exclusión es el término sociológico que mejor designa la «trampa» de la pobreza escondida en el corazón de la sociedad moderna: *sin hogar no hay trabajo, sin trabajo no hay hogar, sin trabajo ni hogar no hay democracia*.

En las dos últimas décadas, la producción global ha pasado de 4 a 23 billones de dólares, mientras que el número de pobres ha aumentado en más del 20%. Los ingresos percibidos a nivel mundial por la quinta parte más pobre de la humanidad experimentaron un descenso del 4% al 1% entre 1960 y 1990, y en la actualidad hay 358 personas que ganan más que la mitad de la humanidad junta.³ Y, aunque esto no parezca suscitar demasiada

inquietud, más de 35.000 niños mueren *cada día* en todo el mundo, no por inundaciones u otras catástrofes naturales, sino por enfermedades de la civilización, que, con los medios adecuados, son *relativamente fáciles de prevenir o remediar* (neumonía, disentería, varicela, malaria, tétanos, tos ferina...). El número de niños muertos en dos días es, pues, superior al de norteamericanos muertos durante toda la guerra del Vietnam (58.000) (Bradshaw y Wallace, 1996, págs. 167 y sig.).

Entretanto, en Alemania más de 7 millones de personas viven sin saber qué es la prosperidad, y hasta las capas medias, aparentemente seguras, se sienten amenazadas por una posible involución. Directivos desalojados de la parte media del escalafón, empleados de banca despedidos por motivos de «ajustes» de plantilla, ingenieros cuyos servicios ya no son necesarios: he aquí los amenazados y los inseguros que en un principio ocultan celosamente su caída en desgracia tras una fachada de prosperidad. Sería difícil sobrestimar el drama social y político de este abismo cada vez mayor entre ricos y pobres dentro de y entre los distintos países de Europa y Norteamérica. Por cierto, en las capas más altas de la economía y de la política ya han empezado las cábalas sobre cuánta pobreza podrá soportar la democracia.

- Como la pobreza y el paro se corresponden cada vez menos con los estereotipos de la clase social, cada vez está resultando más difícil identificarlos y organizar alrededor de ellos un sólido movimiento político. No sólo el desempleo, sino también el divorcio, las enfermedades repentinas, los créditos denegados o la imposibilidad de pagar la hipoteca son las trampillas habituales por las que la gente se desliza hacia la pobreza y engrosa las filas de «los sin techo».

- En esta forma de «vivir la propia vida», las personas deben cargar con la responsabilidad y culpabilidad individual por —y muchas veces también hacer frente solas a— lo que antes solía abordarse colectivamente como destino de clase. «Las personas ya no son humanas, el desprestigio es indescriptible», así expresa un parado de la Alemania del Este la desolación de su existencia actual. En los nuevos *Länder* de la República Federal, el espectro del paro se cierne actualmente de manera directa o indirecta sobre un número de personas cada vez mayor. Equiparar la pérdida del trabajo a la pérdida de la dignidad se aplica allí en su sentido más profundo, pues la República Democrática Alemana hacía un hincapié especial en la «sociedad del trabajo», donde los ciudadanos se integraban en la comunidad a través de su puesto de trabajo (a menudo incluso después de haberse jubilado).

La autocultura significa «destradicionalización» y pérdida de certidumbres y apoyaturas preestablecidas. Nuestra vida se convierte en principio en una *aventura arriesgada*. Una historia vital normal se convierte en una vida (aparentemente) electiva, en una biografía *de riesgo*, en el sentido en el que todo (o casi todo) es objeto de decisión. Y, sin embargo, enfrentado al carácter opaco y contradictorio de la sociedad moderna, el individuo centrado en sí apenas se encuentra en condiciones de tomar las inevitables decisiones de una manera racional y responsable, es decir, con referencia a las posibles consecuencias de sus actos.

Es importante distinguir bien entre sociedad industrial clásica y sociedad del riesgo global. Las dos difieren de las sociedades tradicionales en cuanto tienen que hacer frente a la incertidumbre *producida por las decisiones* en el proceso de modernización (decisiones que atañen a la tecnología, la economía y la política, pero también a la manera de vivir la vida). En la era industrial, varias regulaciones, como las relativas a la cobertura del seguro, entrañaban el predecir las consecuencias impredecibles (al menos en teoría) de la producción industrial; pero este «contrato de seguro» social (Ewald, 1993) se encuentra prácticamente rescindido en la era atómica, química y genética. Muchas industrias de futuro eligen su camino precariamente más allá de los límites del seguro (privado) negando los baremos económicos de la controlabilidad. Para la sociología de «la propia vida», es igualmente importante distinguir entre, por una parte, las situaciones de incertidumbre biográfica que *aún* parecen a los individuos abiertas al cálculo y al control y, por la otra, las que *ya no* parecen estarlo. Yo empleo la expresión «biografía de *riesgo* » para lo primero y «biografía de *peligro* » para lo segundo.

Es bastante difícil identificar los distintos grados de inseguridad existencial socialmente producida. Las zonas grises son amplias y oscuras, pues las fronteras no son, en última instancia, más que *percepciones fronterizas* de los individuos. Es posible estudiar indicadores objetivos, como, por ejemplo, la disponibilidad de recursos o las medidas de la normalidad, pero ninguna de éstas puede eludir el hecho de que la frontera entre la biografía de riesgo, que aún es calculable, y la biografía de peligro, que ya no lo es, está completamente abierta a la opinión subjetiva, a la suposición, a la expectativa, a la esperanza y a la profecía.

Sin embargo, hay que decir que, cuando un número de personas cada vez mayor se siente —por cualquier razón— abrumado por condiciones que no se pueden captar, domeñar o pasar por alto con los limitados medios y capacidades a su alcance, este hecho reviste una especial importancia para la sociedad y para la teoría social. La compulsión a la autoactividad y autoorganización puede convertirse en *desesperación* y, por tanto, tal vez también en *rabia* ciega. Las biografías de peligro percibido son un caldo de cultivo ideal para la violencia, el neonacionalismo y la revolución.

El *quid* de la cuestión no es sólo el desleimiento de las tradiciones, el amenazador colapso de los valores ni la seducción ejercida por una vida propia, sino más bien el constante agobio al que está sometida la vida. En muchos ámbitos de la individualización de la crisis (la antigua Alemania del Este) y de la individualización de la pobreza (el paro masivo), esta situación parece haber superado ya el umbral crítico.

P OBREZA DINÁMICA Y DESEMPLEO

Existen numerosas razones para explicar la imprecisión del veredicto. Una de las más importantes —como ya hemos visto— es que el desempleo y la pobreza en condiciones de individualización se distribuyen no tanto por grupos como por *las fases de la vida de las personas*. Los conflictos asociados con la desigualdad social parecen, así, conflictos *entre las distintas parte de una biografía individual*. Las vidas se vuelven más variadas, discontinuas, heterogéneas. Esto significa también que una parte cada vez más importante de la población total está expuesta, al menos temporalmente, al desempleo y la pobreza, como

muestra con especial claridad el caso de Estados Unidos. En 1978, el 6,8% de la población tenía unos ingresos por debajo del nivel de pobreza oficialmente definido. Pero, según un estudio a largo plazo, sólo entre el 54 y el 65% de la gente considerada pobre en un año concreto siguen viviendo aún por debajo del umbral de la pobreza al año siguiente. En un período relevante de diez años, sólo el 0,7% de los entrevistados había sido continuadamente pobre, mientras que más del 24% había estado afectado por la pobreza al menos uno de los diez años (Berger, 1996). Los sociólogos hablan de pobreza *dinámica* y de desempleo, por lo que entienden que, aunque el número de excluidos pueda ser creciente, existe una gran fluctuación con respecto a la pobreza y el desempleo (véanse, por ejemplo, Leibfried y Voges, 1992; Zwick, 1994; y Habich, 1996).

Esto obliga a esclarecer la noción de «sociedad de dos tercios» (Glotz, 1985), según la cual un tercio de la sociedad se encuentra permanentemente «subprivilegiada». Muchos estudiosos sugieren que es más adecuado hablar de una «sociedad del 75-15-10» (Habich y otros, 1991); es decir, en la que el 75% nunca ha sido pobre en el período considerado, alrededor del 15% ha sido pobre durante breve tiempo (una o dos veces) y el otro 10% aproximadamente ha sido pobre durante mucho tiempo (tres o más veces).

El tamaño y la persistencia de los porcentajes no dejan ver el hecho de que la pobreza y el desempleo entran por primera vez en la vida de la gente no como hechos permanentes, sino como una condición temporal menos severa, que viene y va y sólo parece «asentarse» en determinados períodos. Tomando prestada una imagen a Joseph Schumpeter, podríamos decir que en el autobús del desempleo masivo hay un grupo de gente pegada a sus asientos, si bien la mayoría de las caras cambian sin cesar conforme las personas entran y salen en las distintas paradas. Desde un punto de vista externo, se pueden identificar ciertas tendencias y frecuencias. Sin embargo, vistos por un observador *in situ*, los pasajeros conforman una masa de individuos mientras esperan el momento de bajarse del autobús. Por cierto, cuando suben ya están pensando en bajarse —y también en el hecho de que todos los demás quieren bajarse—, lo mismo que cada cual tiene su propia historia que contar sobre por qué ha cogido este autobús. La gente se siente algo violenta aquí en sus relaciones con los demás. La nueva pobreza suele mantenerse bien oculta dentro de las cuatro paredes del hogar, por no decir incluso que se la oculta *activamente*. No está claro qué es peor, si descubrirla o no, si verse obligado al subsidio o renunciar a él durante un poco más de tiempo. Las cifras de perceptores de subsidio están ahí, pero nosotros no sabemos dónde están las personas de carne y hueso que conforman ese grupo. Sin embargo, tales personas suelen dejar alguna huella: el teléfono desconectado, la repentina baja de un club, la maestra que emplea su dinero en comprar —y mantener bien aprovisionado— un refrigerador en la clase para que algunos niños puedan satisfacer el hambre que arrastran... Pero todas estas huellas invocan el encanto de la temporalidad de que se rodea la pobreza incluso cuando se ha vuelto definitiva.

Esta tendencia tiene sin duda un doble filo. Demuestra que, desde la óptica social de «la vida propia», el destino —sistemáticamente generado— del desempleo masivo se convierte en millones de pedacitos. El escándalo del creciente desempleo masivo, que parece destinado a convertirse en un fenómeno de larga duración, tiene las consecuencias políticas que cabe esperar, pues se «individualiza» hasta dejar de existir. En efecto, la manera como se extiende permite incluso pensar en una redistribución de la escasez, en una nivelación

de las oportunidades (¡agravios iguales para todos!) a medida que «los que están arriba» se encuentran cada vez menos seguros ante la pobreza y el desempleo.

No sólo son los pobres, sino también los ricos —dejando a un lado al puñado de «super» ricos— los que suben y bajan del autobús. Como ha señalado Berger, sólo un 4% gana continuamente más de una vez y media el sueldo mensual medio. «Pero en Alemania Occidental, entre 1984 y 1989, casi la cuarta parte de los hombres y mujeres se encontraron al menos una vez en la situación relativamente privilegiada de ganar más de una vez y media el sueldo medio. Así, tanto la riqueza como la pobreza se pueden desglosar en un “núcleo” bastante pequeño y una “periferia” considerablemente mayor y más estable» (Berger, 1996, pág. 21; Sopp, 1994).⁴

SITUACIONES SUJETAS A CANCELACIÓN: EL CONCEPTO DE DESIGUALDAD «AMBIVALENTE» Y LOS MODOS DE ESTUDIARLO

¿Qué significa esto? Pues que la autocultura implica unas formas tanto de pobreza como de riqueza históricamente específicas, cada cual con una importancia y una manera de percibirse características. Mientras que en la cultura proletaria y burguesa existían unos criterios relativamente claros sobre cuándo se era rico o pobre, este caso se da cada vez menos en la situación y óptica de la autocultura. Así, se puede tener bienes de consumo caros, de esos que solían denotar una carrera de éxito y, sin embargo, ser pobre; por ejemplo, si se vive de subsidios y se tienen varios hijos que alimentar —y que llegan hambrientos a la escuela—; también se puede vivir en un bungalow, tener grandes deudas y estar al borde de la quiebra como resultado del paro o del divorcio, o de ambas cosas a la vez. ¿Es esto ser aún-rico o ser ya-pobre? Con el advenimiento de la autocultura, van tomando forma las múltiples caras de una estructura social *inequívocamente ambivalente*, es decir, de una riqueza momentánea que se solapa con una pobreza momentánea, de una riqueza continuada o renovada que se solapa con una pobreza continuada o renovada, de manera que lo que solía formar parte de posiciones claramente diferenciadas en la vida se encuentra ahora de una u otra manera enrevesado. Alguien que viva hoy como un rico (con un alto nivel de deuda, por ejemplo) puede convertirse en un pobre mañana. Y alguien que sea considerado pobre puede en algunos aspectos (tiempo libre, posesión de vídeos, etcétera) parecer una persona acomodada. Se precisa, pues, una segunda mirada: una mirada metódica, analítica, a lo precario y ambivalente.

Así pues, la faz de la sociedad está cambiando de manera espectacular. En algunos ámbitos de poca importancia, puede aparecer de repente una extremada claridad: en lo más alto y también en lo más bajo —que ya no es realmente lo que está debajo, sino más bien fuera—; en la zona media, se desarrollan y entremezclan entre sí las ambivalencias. Cada vez hay más gente que vive, por así decir, entre distintas categorías. Pero esta existencia «intercategorial» puede identificarse o reconstruirse perfectamente. En este sentido, se trata de una ambivalencia *inequívoca*. La autocultura, entendida como situación o medio de desigualdad —de manera distinta a las antiguas culturas proletarias y burguesas— ya no es una cultura del «ni... ni», sino una cultura del «no sólo... sino también». Esto significa, en primer lugar, que el arriba y el abajo no forman dos esferas separadas; antes bien, se solapan y fusionan de tal manera que constituyen un *aspecto* de

riqueza o un *aspecto* de pobreza, o de riqueza *por cierto tiempo* , o también las formas correspondientes de una existencia combinada. De ahí que *prevalezca la inseguridad* en casi todos los sitios la sociedad.

Según algunas categorías, como la de *ambivalencia, situación de peligro , oportunidad o contingencia* de la vida propia, el *riesgo* se define como la característica básica de esta sociedad en general, a lo que habría que añadir la categoría importantísima de la *autoatribución* . Por supuesto, aún existen estructuras sociales inequívocas, tal vez incluso más que nunca, especialmente en las márgenes de la sociedad. Pero se puede discutir si éstas pertenecen aún (ya en su propia estimación o en la de otras personas) a un mundo social *único* . Sin embargo, ésta es la premisa de todas las teorías sobre la clase, la estratificación, el estilo de vida o la individualización, es decir, de todos los análisis socioestructurales.

Con la emergencia de la autocultura, es más bien la *falta* de estructuras sociales lo que se considera el rasgo básico de la estructura social. A medida que secciones enteras de la población se van desgajando y corriendo el riesgo de desintegrarse —es decir, de ser «despedidas» no sólo de su trabajo, sino también de la sociedad—, va tomando forma la imagen de una sociedad *ambivalente sin* estructuras sociales. La autocultura cuestiona en última instancia, tanto empírica como teóricamente, una idea básica de la sociología de la desigualdad, a saber, la idea de unas estructuras sociales transmitidas de generación en generación, que permanecen constantes a pesar del cambio político y de la variación biográfica (véase Berger, 1996).

Antes bien, deben desarrollarse conceptos y métodos de investigación que promuevan una sociología *ambivalente* de la desigualdad. Estos métodos deberían abordar tipológica y empíricamente los nuevos híbridos de rico y pobre, de arriba y abajo (en relación con variables como, por ejemplo, los ingresos, la educación, la vivienda, la variación en el empleo, los horizontes temporales, las relaciones familiares, el hogar y las redes de apoyo). Las características *estables y predecibles* de todos los conceptos acerca de la situación social (clase, grupo laboral, capa social) dejarían paso, así, a una tipología de *lo precario , lo ambivalente y lo provisional* , de situaciones sociales *sujetas a cancelación* , de situaciones «no sólo ... sino también ». Más generalmente, los conceptos de situación serían finalmente sustituidos por los conceptos de *movimiento y fusión*. La «cuerda floja» podría servir de metáfora de las biografías respectivas. Todos estamos en constante peligro de caer al suelo, pero todos intentamos, con mayor o menor aptitud y conciencia artística, controlar nuestra propia vida. Algunos tienen mucha suerte, pero abundan los que tienen mala suerte. Una sociedad en la que «biografías en la cuerda floja» se convierten en la norma general se caracteriza por el hecho de que el estrés mental, la postulación artística y el *miedo* pueden poner en un brete a todo el mundo; y muchos pueden caer.

Resumiendo, podemos decir que las sociedades que tienen una estructura del tipo «no sólo... sino también» se desarrollan en medio de la autocultura; el subir y el bajar no sólo son dos cosas siempre posibles, sino que además *parecen* estar en cierto modo interrelacionadas. Por lo tanto:

1. El concepto de situación (en todas sus manifestaciones) tiene una apariencia de estabilidad en el tiempo, el espacio y el contenido que se está perdiendo *por doquier* .

2. En vez de las situaciones que están constantemente arriba o abajo, están surgiendo otras que están sujetas a cancelación, situaciones híbridas que unen cosas que parecen ser mutuamente excluyentes.

3. Subir puede significar en cierto sentido bajar; las imágenes del movimiento arriba-abajo o abajo-arriba exigen, pues, un nuevo tratamiento.

La precariedad de una situación, vista desde arriba, significa que:

1. Se necesita un acto de equilibrimo constante para conjurar el peligro de caer.

2. Visto desde abajo, esto se expresa mediante la esperanza de volver a subir con la *siguiente* solicitud de empleo o con el *siguiente* matrimonio.

3. La conciencia de culpa o vergüenza viene a ocupar el lugar de la conciencia de clase. Desde la óptica de la «propia vida», se transforma en culpabilidad un destino colectivo estructuralmente determinado y perfectamente transparente. *La propia vida = la propia pobreza: tal es el calvario de la autoconciencia*. De esta manera, el desempleo, algo externo y social, se convierte en atributo individual.

La nueva pobreza precaria se desvanece y se desarrolla en un ambiente de silencio. Esto es un estado de la cuestión escandaloso y dramático que exige una urgente acción política, pues la pobreza, una vez eliminada de los puntos focales socioestructurales de las clases y de las organizaciones políticas, no desaparece ni mucho menos, sino que se intensifica entre las distintas mutaciones de la vida individualizada. Se convierte en la expresión de una *extendida responsabilidad de las condiciones de vida*, que llega hasta las capas medias exteriormente acomodadas y cuyo impacto político es tan nuevo como impredecible y global.

BIBLIOGRAFÍA

Berger, P. A., *Individualisierung, Statusunsicherheit und Erfahrungsvielfalt*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996.

Bradshaw, Y. W. y M. Wallace, *Global Inequalities*, Londres, Sage Publications, 1996.

Ewald, F., *Der Vorsorgestaat*, Fráncfort, Suhrkamp, 1993.

Giddens, A., *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Londres, Polity, 1991 (trad. cast.: *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1997).

—, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity, 1994 (trad. cast.: *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra, 1996).

Glötz, P., *Manifest für eine Neue Europäische Linke*, Berlín, Siedler, 1985 (trad. cast.: *Manifiesto para una nueva izquierda europea*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1987).

Habich, R., «Problemgruppen und Armut: Zur These der Zwei-Drittel-Gesellschaft», en W. Zapf y R. Habich (comps.), *Wohlfahrtsentwicklung im vereinten Deutschland: Sozialstruktur, sozialer Wandel und Lebensqualität*, Berlín, Suhrkamp, 1996, págs. 161-185.

Habich, R., B. Headey y P. Krause, «Armut im reichem – ist die Bundesrepublik Deutschland eine Zwei-Drittel-Gesellschaft?», en U. Rindtke y G. Wagner (comps.),

- Lebenslagen im Wandel – Zur Einkommensdynamik in Deutschland seit 1984*, Fráncfort y Nueva York, Campus, 1991, págs. 488-509.
- Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen, *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland: Entwicklung, Ursachen und Maßnahmen*, 1.^a parte, *Entwicklung von Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland und anderen frühindustrialisierten Ländern*, Bonn, 1996.
- Leibfried, S. y W. Voges (comps.), *Armut im modernen Wohlfahrtsstaat*, número especial, n.º 32 de *KZfSS*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992.
- Leisering, L., «Zweidrittelgesellschaft oder Risikogesellschaft?», en K. J. Bieback y H. Milz (comps.), *Neue Armut*, Fráncfort y Nueva York, Campus, 1995, págs. 58-92.
- Mutz, G., W. Ludwig-Mayerhofer, E. Koemeni, K. Eder y B. W. Bonr, *Diskontinuierliche Erwerbsläufe: Analysen zur postindustriellen Arbeitslosigkeit*, Opladen, Leske und Budrich, 1995.
- Saunders, P., «Citizenship in a liberal society», en B. S. Turner (comp.), *Citizenship and Social Theory*, Londres, Sage Publications, 1993, págs. 82 y sigs.
- Schelsky, H., *Auf der Suche nach Wirklichkeit: Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf, E. Duederichs Verlag, 1965.
- Sopp, P., «Das Ende der Zwei-Drittel-Gesellschaft?», en M. M. Zwick (comp.), 1994.
- Zwick, M. M. (comp.), *Einmal arm, immer arm? Neue Befunde zur Armut in Deutschland*, Fráncfort y Nueva York, Campus, 1994.

Capítulo 5

DE «VIVIR PARA LOS DEMÁS» A «VIVIR LA PROPIA VIDA» ¹

La individualización y la mujer

L A MUJER EN EL PROCESO DE INDIVIDUALIZACIÓN: ENTRE EL «YA NO MÁS» Y EL «AÚN NO»

Tratar de fijar la situación exacta de la mujer en la sociedad alemana es como preguntar si un vaso con la mitad de líquido está medio lleno o medio vacío. Por otra parte, y como se ha encargado de recordar el movimiento feminista, las *desigualdades* sociales entre hombres y mujeres no se han erradicado todavía, ni mucho menos, en la República Federal, como por cierto tampoco en los demás países industrializados, sino que aún persisten en muchos aspectos y niveles; incluso tales desigualdades podrían agudizarse en el futuro como consecuencia de los persistentes problemas económicos, del creciente desempleo y de la crisis que está atravesando el Estado del bienestar. Por otra parte —y sin esto no se podría entender la emergencia del movimiento feminista—, en la últimas décadas se han producido unos cambios trascendentales en las vidas de las mujeres, tanto por lo que se refiere a la familia como a la educación, el trabajo, la legislación, la vida pública, etcétera, cambios que han hecho que la historia vital normal de la mujer se acerque mucho más a la de los hombres. Cada una de estas perspectivas —la comparación con los hombres y la comparación histórica— revela por separado un escorzo y un sesgo característicos.

Si tomamos como referencia la situación de los hombres, no se puede por menos de reconocer la especificidad de los cambios producidos en la vida de las mujeres o la dinámica social y políticamente explosiva de la nueva conciencia de los intereses de la mujer. Paradójicamente, esto entrañaría en cierto sentido adoptar esa misma manera de pensar —en términos de estatus, de ingresos y de carrera profesional— que el movimiento feminista ha criticado como expresión de un «mundo machista» unilateral y económicamente estrecho. Semejante enfoque podría darse la mano también con cierta tendencia, no inhabitual en los grupos feministas, a seguir centrándose en las actitudes denigratorias y en la discriminación, en vez de saludar los claros signos de cambio y estudiar la manera de que éstos se generalicen y se utilicen activamente.

Cuando se compara a la actual generación de mujeres con otras generaciones anteriores, existe el peligro de que las desigualdades materiales y sociales aún persistentes entre los hombres y las mujeres queden eclipsadas por una imagen «bienpensante» de un «progreso» que no se detiene nunca. Esto puede sugerir un «agradecimiento por pequeños favores», a tono con el tradicional papel de la mujer de adaptarse y amoldarse. Y el hacer hincapié en las «bendiciones ya conseguidas» podría incluso dar argumentos a los que están empeñados en quitar mordiente a las cuestiones planteadas por el movimiento feminista.

Cada una de las perspectivas comparativas tiene, pues, una diferente «valencia política». En la medida en que las estudiosas ven sus análisis como un elemento inmerso en el contexto social del que forman parte —como una manera de ayudar a las mujeres a desarrollar sus capacidades—, son especialmente sensibles a diferentes baremos comparativos y suelen mirar con prevención el planteamiento «intergeneracional» referido sólo a las mujeres.

Este artículo, cuyo tema es «generaciones de mujeres en cambio», se centrará más bien en los cambios cotidianos que pasan desapercibidos en las vidas de las mujeres y que en la actualidad se suelen dar por supuestos. Es éste un aspecto que los estudios feministas no han abordado anteriormente, y que tal vez han evitado abordar por la comprensible razón de que dichos cambios son ambivalentes por naturaleza, pues tienen *a la vez* un aspecto de adaptación y una importancia propia especial que tiende a cuestionar las condiciones existentes. La consigna para este segundo aspecto podría ser la de Ebner-Eschenbach: «El problema de la mujer surgió cuando una mujer aprendió a leer». ² O, traducido libremente: no son los grandes cambios sistémicos, las luchas por el poder y las revoluciones, en los que la historia y la sociología se han centrado principalmente desde hace tiempo, sino más bien los *numerosos y pequeños pasos* que se han dado en el ámbito de la educación, el trabajo y la familia, los que han otorgado al movimiento feminista de las dos últimas décadas su importancia especial y han desencadenado unos cambios bien palpables en la sociedad. Sin duda, estos pequeños pasos han venido creando una conciencia de las desigualdades tradicionales que, medidas por los propios principios de igualdad de la sociedad, difícilmente se pueden legitimar y son, pues, políticamente explosivos. En lo que sigue se hablará mucho de «cuestiones triviales», pero dejaremos bien claro que son estas cuestiones triviales las que hacen la historia y la sociedad. Nuestro marco de referencia histórico se puede esbozar aquí.

En el período de un siglo, y especialmente en las dos últimas décadas, han tenido lugar unos cambios muy rápidos en el contexto de las vidas de las mujeres. Éstos se han producido no de una manera uniforme y lineal, sino con unos claros vaivenes de progreso y retroceso. Sin embargo, se puede discernir una línea de movimiento general, que va de un «vivir para los demás» a «vivir un poco la propia vida». Esto implica un proceso complejo, con múltiples capas y a todas luces contradictorio, cuya importancia destacaremos aquí desde distintos ángulos. En primer lugar, vaya la siguiente presentación de índole descriptiva:

Con el colapso del orden social tradicional, apareció un atisbo de algo parecido a la libertad de elección, algo muy remoto aún para la mayoría de las mujeres [...] Su entrada en el mercado laboral sin duda acarreó unos salarios bajos y unas condiciones de miseria, soledad e inseguridad en el trabajo. Pero también acarreó una oportunidad que había sido inconcebible en el orden social tradicional: la oportunidad de liberarse de la sujeción de la familia. ³

Así, a medida que las mujeres fueron liberándose de su vinculación directa con la familia, sus biografías experimentaron un fuerte «impulso individualizador» y, en su estela, eso que la teoría funcionalista denomina el paso de unos roles «adscritos» a otros «adquiridos». Abrió para la mujer un nuevo campo de acción y de decisión y nuevas oportunidades. Pero también trajo consigo nuevas incertidumbres, conflictos y presiones. En efecto, las mujeres

tenían ahora que enfrentarse a unos riesgos a los que sólo los hombres habían estado anteriormente expuestos, agravados por el hecho de que para la mujer el proceso de individualización era «incompleto», estaba atrapado en una peculiar *fase intermedia*. No obstante, si bien es verdad que en la actualidad las mujeres ya no se definen tanto como antes en términos de vida familiar y de su dependencia de un sustentador masculino, no es menos cierto que aún cargan con muchas más responsabilidades que los hombres en el ámbito de la familia y siguen estando mucho menos protegidas por una situación estable en el mercado laboral. Estos «ya no» y «aún no» generan numerosas ambivalencias y contradicciones en las vidas de las mujeres. Al tiempo que los viejos condicionamientos han perdido terreno y se han abierto numerosas posibilidades nuevas, han aparecido nuevos tipos de dependencia y de compulsión cuyas consecuencias no son todavía apreciables. Ya no existe un «modelo» que defina las perspectivas vitales de la mujer, la cual se encuentra a la vez más abierta y menos protegida que antes.

L A REIVINDICACIÓN DE «UN POCO DE VIDA PROPIA»

En el siglo XIX —conviene recordarlo de pasada—, las mujeres apenas tuvieron ninguna oportunidad para modelar sus propias vidas.⁴ En las «clases inferiores», los condicionamientos materiales eran tan fuertes que todos los esfuerzos y energías tenían que centrarse en la perentoria meta de la supervivencia cotidiana. En la burguesía, el nuevo modelo de rol de la mujer consistente en confinarse entre los muros del hogar, con todas las expectativas y dependencias asociadas, la excluía casi de cualquier tipo de desarrollo autónomo. Su vocación consistía en la gentil y permanente disposición a «vivir para la familia», siendo el primer mandamiento *la abnegación y el sacrificio personales*.

La independencia y los modos masculinos son una deformación de la mujer. Su mayor honor es la feminidad ingenua, y esto significa alegre sumisión y profunda humildad; significa no querer nada distinto o más de lo que debe ser [...] El hombre fue creado antes que la mujer, con la meta de ser independiente; la mujer fue entregada al hombre por amor a éste (Löhe, n. 1808, citado por Ostner y Krutwa-Schott, 1981, pág. 25).

«Desde su más tierna infancia, la vocación de la mujer es la del gran sacrificio... Debe renunciar a sí misma; no tener alegrías ni penas distintas a los de sus más próximos» (Feuerbach, 1839, citado por Behrens, 1982, págs. 69 y sig.).

La situación parece bastante distinta en la actualidad. Es cierto que sigue siendo la mujer la que carga con la mayor parte de las tareas familiares, pero cada vez tiene más expectativas y deseos que trascienden el ámbito familiar. Esto empieza con las «pequeñas libertades» de una vida cotidiana más independiente y termina con estas grandes palabras: autonomía, realización personal y emancipación. El grado de conciencia, expresión y verificación de sus expectativas varía según el nivel social y el nivel de estudios de la mujer. Pero éstas hacen claramente su aparición en el lenguaje cotidiano y en las encuestas de índole sociológica, y ello no sólo entre las denominadas «mujeres con carrera», sino también entre las mujeres de la clase obrera y las amas de casa de la clase media:

Luego, con el matrimonio [...], dije adiós a todos mis *hobbies* [...] Fue una estupidez, algo que no volvería a hacer hoy [...] Desde entonces sólo he sido lo que todos los demás han querido que fuera, nunca lo que yo misma quería (entrevista a un ama de casa, Münz y Pichler, 1982).

Dentro de diez años tendré cuarenta y siete. Aún no seré vieja [...] no demasiado para viajar a todos los lugares que me haga ilusión [...] Entonces disfrutaré de mi vida por primera vez [...] Se puede decir prácticamente esto: veinte años planificando cada fin de semana, todo tu tiempo libre, sólo pensando en los hijos. Pero ya llegará el momento. ¡Y me tocará a mí! (entrevista a una obrera de la industria, Becker-Schmidt y otros, 1982, pág. 67).

Se trata ahora de investigar cómo se produce este paso del «vivir para los demás» a esas grandes, o pequeñas, expectativas de «una vida propia»; cómo, en las tres o cuatro generaciones que se extienden a lo largo de un siglo, una reivindicación que antes apenas había sido imaginable ha ido tomando forma para extenderse entre el colectivo femenino. ¿Qué tendencias sociales posibilitaron esto y lo empujaron más allá todavía? Esta pregunta nos llevará a considerar una serie de campos distintos —desde el trabajo, la legislación y la educación hasta la vida pública, la política y los medios de comunicación—, donde varias tendencias se solapan, interactúan y refuerzan mutuamente. Para que esta problemática resulte más fácil de comprender, nos centraremos en la educación, el trabajo y el sexo —o las relaciones—, es decir, en las fases de las vidas de las jóvenes en que se producen los cambios más importantes.

Para ello alternaremos dos niveles de observación: ⁵ en primer lugar, una panorámica que registre las tendencias «objetivas» en los tres ámbitos mencionados, y, luego, un cambio de perspectiva con el fin de estudiar ciertos efectos «subjetivos» subyacentes, que no han recibido hasta ahora la debida atención. El propósito de este procedimiento «a doble pista» será, en cada caso —educación, trabajo y sexualidad o relaciones— preguntarnos primero hasta dónde ha cambiado el marco externo de las vidas de las mujeres y luego hacernos estas dos preguntas no menos importantes: ¿dónde, a lo largo de estas generaciones de mujeres, emergieron exactamente las nuevas líneas de desarrollo biográfico? y ¿cómo originaron la nueva fase, es decir, la esperanza, pero también la compulsión, de lograr algo parecido a una «vida propia»?

LOS CAMBIOS EN LA EDUCACIÓN

Hasta finales del siglo XIX, las mujeres apenas tuvieron oportunidades para cursar estudios. A las jóvenes de las clases inferiores se les impartía una formación básica en «las tres erres», mientras que a las hijas de la burguesía se las instruía principalmente en Bellas Artes. Dicha educación estaba destinada, más que a promover los intereses y las aptitudes individuales de las jóvenes, a velar por el bienestar y decoro de la familia y del futuro marido. ⁶ Por supuesto, las aptitudes que se esperaba de una mujer debían ser «apropiadas a su extracción social», ⁷ de manera que la ayudaran a progresar en la dirección de «un matrimonio adecuado». Cualquier tipo de consideraciones personales e independientes resultaban sospechosas, por contravenir sus perspectivas matrimoniales; la educación de una joven se detenía cuando ésta empezaba a destacar en un determinado tema. ⁸

Hasta finales del siglo XIX no empiezan a detectarse signos de cambio. En 1889 aprueban, y ponen en marcha, en Alemania los primeros cursos para preparar a las señoritas para la

Abitur (título de bachillerato), ⁹ y de 1896 datan los primeros títulos de bachillerato conseguidos por chicas. ¹⁰ El mismo año se permite a las mujeres asistir a algunos cursos de la universidad, si bien sólo como «oyentes» y en condiciones sumamente desfavorables, ¹¹ y en 1900 se matriculan las primeras jóvenes en Baden. ¹² Este avance titubeante de las oportunidades educativas conoce un parón importante cuando los nazis llegan al poder e implantan unas medidas especiales para impedir que las mujeres accedan a la enseñanza superior. ¹³ En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial sólo se aprecia una ligera mejora de la situación: las mujeres están claramente «infrarrepresentadas» en el mundo de la educación superior, ¹⁴ teniendo que hacer frente a un ambiente generalizado de desconfianza y de prejuicios arraigados en las distintas universidades. ¹⁵

El gran cambio se produce con la expansión educativa en los años sesenta, cuando el período de enseñanza obligatoria se amplía considerablemente en las escuelas e institutos públicos. ¹⁶ Aunque el importe de la matrícula universitaria había sido anteriormente bastante asequible, un sistema de becas y subsidios fue implantándose ahora cada vez más. ¹⁷ La desventaja educativa en que se encontraban las jóvenes, cosa que durante mucho tiempo se había considerado algo natural, pasó a juzgarse ahora como un serio problema social. ¹⁸ Las jóvenes se convirtieron en uno de los grupos sociales más tenidos en cuenta por las nuevas medidas educativas, ¹⁹ y los resultados no tardaron en hacerse notar. El número de mujeres analfabetas cayó, así, en picado, ²⁰ y la presencia de chicas en los niveles superiores de la educación aumentó hasta un grado que superó todas las expectativas. ²¹ El cambio resulta mucho más apreciable si se considera la evolución producida de una generación a otra: las chicas permanecen mucho más tiempo hoy en el sistema educativo que hace dos décadas. ²² Se puede decir, pues, que los cambios que han tenido lugar en Alemania son casi equiparables a los de una «revolución pacífica». ²³ *Mientras que en los años sesenta había aún una diferencia abismal en cuanto a las oportunidades educativas de los distintos sexos, en la actualidad son prácticamente iguales las oportunidades de acceso a los distintos sectores del sistema educativo.* ²⁴

Además, si bien el sexismo dista aún mucho de haber desaparecido en los centros educativos, ²⁵ *toda una serie de cambios cualitativos han conducido a un trato y a unos derechos más equitativos que en el pasado.* El sistema de coeducación se ha impuesto a la tradicional división entre centros de chicos y centros de chicas, y un único plan de estudios se ha impuesto a los antiguos planes de estudios separados para los mundos «masculino» y «femenino». Asimismo, en los libros de texto se nota una mayor conciencia y sensibilidad respecto a los antiguos estereotipos sexistas y una mayor preparación por parte de los profesores para tratar por igual a los chicos y a las chicas, así como para infundir a las chicas el mismo aliento y exigirles las mismas cosas.

Esto en cuanto a las tendencias «objetivas» verificables mediante datos empíricos. Pero la cuestión realmente decisiva, y mucho más difícil, tiene que ver con el potencial biográfico, social y político que encierran dichos datos. Imposible formular el problema de manera más viva que como lo hizo la sufragista norteamericana decimonónica Mary Harris Jones: «Siéntate a leer, y vete preparando para los conflictos que se te avecinan». ²⁶ En otras palabras, que los cambios objetivos habidos en materia de educación son una base crucial para un proceso de concienciación que permita a la mujer hacer frente activamente a su propia situación. La fuerza explosiva de dichos cambios proviene del hecho de que no se dan aisladamente, sino que *coinciden históricamente con los principales cambios producidos*

en lo que se suele considerar una biografía femenina normal . Las mujeres solían centrarse por completo en «vivir para los demás», y la estructura social les *negaba* la posibilidad de ser conscientes de su situación. En la actualidad, los lazos con la vida familiar se han aflojado un poco, y, con la expansión de las oportunidades educativas, la mujer ha *adquirido* una mayor capacidad para reconocer las especificidades y restricciones del contexto en el que se desarrolla su vida. Precisamente aquí, en la intersección de estas líneas de evolución, *la mujer puede desarrollar una nueva conciencia personal de índole privada y política* . Esta nueva conciencia comienza —como cabía esperar— con las mujeres educativamente privilegiadas, pero también actúa como signo, en la medida en que se convierte en algo tangible como consecuencia de los numerosos grupos de debate, de la abundante bibliografía sobre la mujer —con numerosas editoriales dedicadas a esta temática— y de la creación de secciones femeninas en el seno de los distintos partidos políticos, sindicatos y organizaciones profesionales.

Tras este repaso general, miremos más de cerca algunos aspectos de la equiparación de las oportunidades educativas. Empecemos por el largo período de la escolarización obligatoria. Si se mide según las condiciones de aprendizaje ideales, la escolarización actual puede bien «no ser ni liberadora ni educativa» (Illich, 1973), pero sin duda permite tomar un pequeño respiro respecto de los tempranos rigores físicos y psíquicos del trabajo de la fábrica y sirve de defensa contra ciertos condicionamientos que prácticamente destruyen cualquier posibilidad de desarrollo futuro.²⁷ Asimismo, existe una proporción creciente de chicas en la enseñanza media y superior que muestran un claro rechazo del gueto constituido por el denominado «tema de la mujer»; la enseñanza que se imparte ya no está orientada principalmente a la formación de esposas y madres, sino que se sale del radio de la familia para entrar en otras áreas de la experiencia humana, en otras maneras de pensar, en otras tradiciones. Estos nuevos temas, más «elevados», no implican un mero aprendizaje pasivo; a la vez permiten y favorecen un enfoque más «activo». Finalmente, todo esto se une a la práctica mediante unos modos de hablar y de pensar que admiten también la abstracción y la reflexión; es decir, formulado en términos sociológicos, mediante un tránsito pacífico de un código «restringido» a otro «elaborado» (Bernstein). En efecto, ahora, en vez de un modo de expresión «ligado al contexto» y en muchos aspectos prelingüístico, basado en un entorno vital compartido, es necesario desarrollar modelos de discurso y de pensamiento en los que los significados sean conscientemente elaborados e individualmente configurados en su estadio final. Esto presupone una mayor *contribución personal* , pero también un distanciarse del individuo respecto del mundo circundante.²⁸ La conclusión general es, pues, que, pese a todos los defectos del actual sistema educativo, la mejora en las oportunidades educativas ha tenido un peso decisivo a la hora de conformar el contexto de las vidas de las mujeres, al permitirles *acceder al tipo de estudios que las incitan a responder de sí mismas y por sí mismas y a enfrentarse activamente a sus propias situaciones* .

Estas mayores oportunidades educativas se advierten no sólo a un nivel directamente cognitivo, sino también de manera indirecta, en muchos ámbitos de la vida cotidiana. Uno de los resultados es que el nivel educativo medio de las jóvenes es hoy considerablemente superior al de sus padres, especialmente al de sus madres.²⁹ En muchos aspectos, han dejado atrás el horizonte de expectativas y de experiencias típico de su clase social y de los roles femeninos anteriormente en vigor. Sus proyectos vitales son diferentes a los de sus

padres, especialmente a los de sus madres. *Esta brecha generacional obliga a las jóvenes a hacer sus propios proyectos, a elaborar sus propias ideas de futuro, contando con muy pocos apoyos por parte de modelos o tradiciones anteriores.*

Estas mayores oportunidades educativas entrañan al mismo tiempo un *aumento de los conocimientos y, por tanto, del poder personal en los numerosos campos de batalla de la vida cotidiana*. Cuando las oportunidades educativas se reparten mejor, las desigualdades en el mercado laboral pierden su legitimidad, con lo que la expansión de la educación femenina tiene un efecto politizador en el sistema del empleo y en las jerarquías profesionales. Con una información y unas aptitudes de comunicación apropiadas, las mujeres podrán combatir las violaciones del reglamento y afirmar activamente sus propios intereses contra cualquier tipo de empresario o terrateniente. Pero también en las relaciones personales esta equiparación de las oportunidades educativas significa el final de las ventajas que sustentaban la superioridad masculina y la correspondiente subordinación femenina («vosotras no entendéis de estas cosas»). Finalmente, las mujeres ya no miran incondicionalmente el matrimonio como una meta que hay que alcanzar lo antes posible, pues cuanta más formación poseen, más oportunidades tienen para encontrar una actividad intrínsecamente satisfactoria con la que poder ganarse su propio sustento; mientras que las mujeres sin estudios, condenadas al extremo más bajo del escalafón, ven a menudo en el matrimonio el único escape posible a un trabajo monótono y miserablemente pagado.

También en otros aspectos, la evolución del sistema educativo ha dado un nuevo impulso a la individualización, especialmente desde los años sesenta. Ya antes, el sistema educativo había estado fuertemente orientado al *rendimiento individual*: los obstáculos más decisivos eran pruebas y puntuaciones organizadas siguiendo unos patrones más individuales que colectivos; y la evaluación del rendimiento servía no sólo para revelar el mayor o menor progreso del individuo en los estudios, sino además para integrarlo como individuo en una jerarquía visible.

Desde los años sesenta, esta tendencia se ha intensificado aún más. ³⁰ En efecto, la implantación del *numerus clausus*, la escasez de plazas universitarias y el efecto que ha tenido en la actual masificación de la universidad y en la escasez de puestos de trabajo el *boom* de nacimientos producido inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, ha desencadenado la lucha por una cuota de oportunidades cada vez menor, una especie de «competencia por las plazas» a modo de embudo. En el sistema educativo, esto crea una *creciente presión por rendir más y por disputarse los escasos puestos*. Más que en el pasado, las instituciones educativas se convierten, así, en unos lugares en los que cada cual debe aprender a hacer juicios individuales y a triunfar dándose codazos con los demás. Las condiciones de socialización han cambiado, por tanto, de manera decisiva tanto para los chicos como para las chicas. Pero, para las chicas, esto se produce en paralelo con otro cambio. Mientras que a ellas se les solían asignar unos cursos «de mujeres» en los que se ofrecía poca cosa, pero en los que también se les exigía poca cosa, ahora se ven expuestas a unas presiones parecidas —por no decir incluso iguales— a las presiones con que se enfrentan los chicos. En su conjunto, estos cambios han tenido un «efecto doble» en cuanto que han creado una profunda divisoria entre el ayer y el hoy. *En el reducido período de unas décadas, el espacio protegido de la educación de las jóvenes ha dado paso a una fuerte presión por rendir desde muy pronto.*

Además, se puede decir que, a diferentes niveles, ³¹ se ha apoderado de los centros de enseñanza una clara tendencia —característica de todas las sociedades industriales— a la racionalización, la tecnocratización y la «legalización» de cada vez más áreas de la vida, así como a tomar medidas estandarizadas para el éxito y la efectividad, una tendencia que muestra muchos puntos de contacto con la euforia y las reformas educativas de finales de los sesenta. Los ejemplos son por todos conocidos: planes de estudio estándar y organización científica del material educativo, sustitución de pequeños centros de enseñanza por instituciones centralizadas y más grandes, especialización de los profesores en temas concretos desde una fase muy temprana y debilitamiento de los lazos con los compañeros de clase en provecho de vínculos basados en la asignatura. Como consecuencia de todo esto, ha ido cambiando paulatinamente el carácter del centro de enseñanza. Mientras que, en algunos aspectos, antes era un espacio bastante parecido al de la familia, una especie de «extensión de la familia», sus normativas y exigencias, sus procedimientos y pautas de conducta se están volviendo en la actualidad mucho más impersonalmente abstractos y parecidos a los del mundo adulto. Los actuales centros de enseñanza son «lugares de trabajo», ³² y de nuevo en este aspecto la nueva situación, aunque afecte también a los chicos, ha sido mucho más radical para ellas. Como la educación de las chicas era por lo general mucho más restringida y más ligada a la familia que la de los chicos, y en cierto sentido siempre fue más «infantil», el cambio se antoja mucho mayor para ellas ahora que el sistema escolar las educa para una «madurez anticipada».

C AMBIOS EN EL MUNDO DEL TRABAJO

Al resquebrajarse la unidad preindustrial entre trabajo y vida, surgió el modelo de una nueva división del trabajo entre los sexos: el hombre como el que salía a ganar el sustento y la mujer liberada del trabajo asalariado para cuidar del mundo privado del hogar. Desde el principio, aparecieron algunas fisuras en esta nueva división del trabajo, las cuales, hacia finales del siglo XIX, eran evidentes a todo el mundo: el modelo burgués de los roles hombre-mujer siempre había sido inalcanzable para las clases inferiores, puesto que el sueldo del hombre apenas bastaba para sustentar a toda la familia, por lo que la esposa y los hijos tenían que realizar también algún tipo de trabajo asalariado. ³³ Para la mujer, esto significó o bien un empleo regular fuera del hogar o bien trabajar en uno de los numerosos «nichos» existentes fuera del mercado laboral oficial. ³⁴

Pero también en el seno de la burguesía, donde el trabajo en la familia fue perdiendo paulatinamente sus funciones productivas, la familia se mostró cada vez menos capaz de ofrecer empleo y sustento a las mujeres no casadas; y las que carecían de una hacienda propia tuvieron que buscarse cada vez más alguna forma de trabajo remunerado. Fue así como a finales del siglo XIX se produjo el nacimiento de varias asociaciones empeñadas en mejorar la suerte de la mujer y en reivindicar su derecho al trabajo. ³⁵ Con todo, la actividad laboral de las mujeres burguesas duraba sólo hasta el momento del matrimonio: el lugar de la mujer casada estaba en el hogar. ³⁶ En muchas ocupaciones, esta asignación de función estaba formalmente respaldada por una cláusula por la que se exigía a la mujer abandonar su trabajo con la celebración del matrimonio, y los efectos se pudieron ver especialmente en el mundo urbano de principios del siglo XX. Durante la Primera Guerra Mundial, se

produjo un aumento espectacular del número de mujeres empleadas,³⁷ pero los despidos ordenados por las instancias superiores no tardaron en poner fin a esta tendencia.³⁸ De nuevo, durante la crisis económica de los años veinte, el desempleo golpeó sobre todo a las mujeres casadas, que se vieron expuestas a formas de discriminación adicionales.³⁹ Durante los años siguientes a la depresión de 1929, se orquestó una campaña contra el empleo femenino en general, y contra las familias «con dos sueldos». ⁴⁰ Y, en 1933, los nazis propusieron una serie de medidas para reducir el empleo femenino, ⁴¹ si bien el rearme primero y la Segunda Guerra Mundial después generaron una fuerte escasez de mano de obra y un resurgir del número de mujeres trabajadoras.⁴²

Hasta los años cincuenta no se perciben signos claros de un nuevo hito para las biografías femeninas. *En primer lugar, tanto en Alemania como en otros países industrializados, se produce un fuerte incremento del empleo femenino :* ⁴³ cada vez hay más mujeres que trabajan, y no sólo hasta que se casan, sino hasta el nacimiento del primer hijo ⁴⁴ —y algunas de ellas vuelven al trabajo incluso después de que sus hijos se han hecho mayores—. Durante los años cincuenta, toma forma el denominado «modelo en tres fases» de la biografía femenina (Myrdal y Klein, 1956): el período de tiempo que va hasta el nacimiento del primer hijo, luego un período de diez a quince años en el seno de la familia y, finalmente, reanudación de la actividad laboral. Pero lo que iba a aparecer como un programa innovador se vería pronto superado en muchos aspectos por la realidad. En efecto, *y en segundo lugar, tanto en Alemania como en otros lugares, se han producido unos cambios muy importantes en la relación entre maternidad y trabajo remunerado* , cambios que se han producido en un número cada vez mayor de madres empleadas.⁴⁵ En efecto, las mujeres esperan ahora más tiempo para encargar el primer hijo, ⁴⁶ tienen menos hijos que antes, ⁴⁷ y tienden a seguir trabajando después del nacimiento del primer hijo y a no dejar el trabajo hasta que no tienen el segundo —y ello durante un período de tiempo relativamente breve—. ⁴⁸ Así pues, para un número cada vez mayor de mujeres, el trabajo remunerado es en la actualidad mucho más que una fase intermedia: «El estar sin trabajo se ha convertido en una situación excepcional para la mujer, que suele coincidir cada vez más con el período de criar a un hijo pequeño» (Willms, 1983, pág. 111).⁴⁹

Hay constancia en el sentido de que esta tendencia se está perpetuando entre la generación más joven. Una razón es la mejora en las oportunidades educativas: cuanto más elevado es el currículo profesional, mayor es la motivación en el trabajo. Otra razón es la reforma de la legislación matrimonial y familiar: el modelo de la denominada división del trabajo, que fue una norma legalmente vigente hasta 1957 —el marido era «el que ganaba el pan», mientras que la mujer era el «corazón de la familia»—, ⁵⁰ se ha visto sustituido desde 1977 por el principio de «libre elección», según el cual marido y mujer deciden de común acuerdo cómo repartirse las horas de trabajo fuera y dentro de casa.⁵¹ Asimismo, el principio básico por el que se rige el mantenimiento de la familia en caso de divorcio ha cambiado de tal manera que la mujer tiene ahora que responsabilizarse de su propio sustento. Y una tercera razón es el hecho de que las mujeres jóvenes, según reflejan estudios recientes, suelen buscar empleo a largo plazo, salvo algunas interrupciones con vistas a ocuparse mejor de los hijos pequeños y algunos casos de aceptación de trabajos a tiempo parcial durante los años subsiguientes (Seidenspinner/Burger, 1982).⁵² Todas estas tendencias muestran cómo, en poco más de cien años, el trabajo remunerado ha adquirido una importancia cada vez mayor en la vida de la mujer, pasando del modelo decimonónico

de confinamiento en el mundo cerrado de la familia al de un empleo remunerado cada vez más a largo plazo (y potencialmente para toda la vida) en las postrimerías del siglo xx.

Consiguientemente, cada vez son más las mujeres que tienen *dinero que han ganado ellas mismas*. Si consideramos los salarios femeninos extremadamente bajos de finales del siglo xix ⁵³ —y el empleo generalizado de remuneraciones no monetarias en ámbitos típicamente femeninos como, por ejemplo, el servicio doméstico, la agricultura o el cuidado de niños—, ⁵⁴ resulta claro que, especialmente desde el *boom* económico de los años sesenta, los ingresos reales de las mujeres han aumentado considerablemente. Además, mientras que en épocas anteriores las jóvenes tenían que contribuir a menudo con sus pagas a la economía familiar, ⁵⁵ ahora tienen más dinero disponible para gastarlo según su criterio personal. ⁵⁶ El trabajo no sólo aporta hoy a las jóvenes más dinero, sino además *más dinero «propio»*.

El potencial biográfico de esta nueva situación tiene unas repercusiones de gran alcance: el dinero permite —y educa para— una mayor autonomía que la que tuvieron las mujeres mientras dependieron financieramente de sus padres o maridos. «Ser financieramente independientes a través del trabajo [...] es la gran meta de las jóvenes de hoy» (Fuchs, 1981, pág. 197). El disponer de dinero propio crea las bases necesarias para poder liberarse del control de los padres; es como un billete que permite el acceso «al mundo exterior», a experiencias y contactos más allá de la familia, y a todas las cosas que ofrece la sociedad de ocio y de consumo (aunque sólo sea ir al cine o tomar una Coca-Cola en un bar de jóvenes). El dinero permite hacer planes y satisfacer deseos relacionados con la propia persona, si bien también exige llevar una contabilidad seria y, por tanto, sopesar pros y contras, aplazar ciertas necesidades e imponerse un mínimo de autodisciplina. Inversamente, como refleja un estudio sobre «jóvenes desempleadas» (Diezinger y otros, 1982), estar en el paro y sin dinero significa verse confinado al espacio cerrado de la familia, depender de los padres o del novio, limitar las posibilidades de contactos; significa, en suma, dar un paso atrás o, más bien, no conseguir escapar nunca del modelo tradicional de biografía femenina.

⁵⁷

Cuando no tenía dinero, siempre tenía que salir con mi novio [...] Cuando yo decía: vamos a algún otro sitio, él solía contestar: no, no me gusta ese sitio; ve tú si quieres. Pero como yo no tenía dinero, tenía que ir con él (entrevista en Diezinger y otros, 1982, pág. 213).

El dinero es también una especie de «indicador objetivo» de la importancia de lo que se hace. Mientras que el trabajo en la casa es invisible, el trabajo fuera da un fruto tangible que se puede ver plasmado cada mes en nuestra cuenta bancaria. El dinero ganado por nosotros mismos demuestra de manera directa el valor de nuestro trabajo y de nuestro rendimiento; da *autoconfirmación y autoconfianza al tiempo que reconocimiento por parte de los demás*.

Cuando trabajas, sabes que el dinero lo has ganado tú. Cuando no trabajas, puedes irte preparando para que el Estado te alimente, por decirlo deprisa y sin rodeos. Y eso a mí no me haría ninguna gracia [...] Así que me digo a mí misma: vamos, si hago algo con mi propio esfuerzo, sé que me darán algo en recompensa. Y eso es mejor, te da ánimos saber que eres capaz de hacer algo (entrevista en Diezinger y otros, 1982, págs. 184 y sig.).

El dinero también da a las personas cierto *poder y capacidad para autoafirmarse* en su entorno inmediato: «El que compra es el que decide». Las mujeres que contribuyen a la economía familiar tienen mayor peso a la hora de configurar su estilo de vida. Tal es especialmente el caso de las mujeres cuyo dinero es una parte importante, y a veces incluso indispensable, para el presupuesto familiar: ⁵⁸ con su inmersión en el mundo laboral ganan legitimidad, por así decir, aun cuando el marido no esté muy de acuerdo; el saber que contribuyen al sustento familiar aumenta su orgullo, fuerza e independencia, y suele reportarles una mayor consideración y ayuda por parte del resto de la familia, en agradecimiento a su importante contribución. La importancia del dinero se revela mayor aún en caso de producirse conflictos enconados, pues permite a las mujeres sobreponerse más fácilmente a las disputas que brotan en la casa materno-paterna o en el seno de su propio matrimonio. ⁵⁹ A todos estos niveles, el dinero ganado por las mujeres actúa contra los viejos lazos de dependencia y les da más posibilidades de afirmar sus derechos y exigencias.

En el trabajo, la mujer sufre otras presiones, que, si bien en muchos aspectos pueden «robarle» más tiempo que las tareas en el seno de la familia, también pueden permitirle mejores perspectivas en cuanto a *tiempo de ocio*. Aquí percibimos una diferencia crucial entre tener un trabajo fuera de casa y trabajar en el hogar. Esto último es un servicio diario destinado a satisfacer las necesidades físicas y psicológicas de los distintos miembros de la familia, un servicio de carácter flexible y abierto: la esposa-madre no tiene por qué estar activa todo el tiempo, pero sí estar *disponible* «las veinticuatro horas del día» —lo que apenas le deja tiempo suficiente para planificar algún tipo de actividad propia—. ⁶⁰ En cambio, el trabajo remunerado establece una frontera clara entre horas de trabajo fijas y una «vida privada» por la tarde-noche, los fines de semana y los días festivos. Esta distinción introduce al menos la posibilidad de *un período de tiempo que pertenece no al trabajo, sino a la mujer como tal, un «tiempo personal» a su exclusiva disposición*. En el pasado, como todo el mundo sabe, no sólo las horas de trabajo eran interminables —sobre todo con relación a las ocupaciones típicamente femeninas—, ⁶¹ sino que además se esperaba que las chicas ayudaran más que nadie en las tareas domésticas, ⁶² y, para colmo, el poco tiempo que les quedaba libre estaba sujeto a una estricta regulación por parte de los padres. Así, no sólo el trabajo como tal, sino también cierto tipo de cambios —menos horas de trabajo, menos presión en el hogar por parte de los padres, una manera más liberal de educar a los hijos—, han hecho que el tiempo de ocio sea una realidad palpable en la vida de la mujer. Como resultado de los cambios producidos en el mundo del trabajo asalariado, del trabajo doméstico y de la educación, las mujeres están conociendo una fase históricamente nueva, en la que la juventud es para ellas «un período propio».

Si tenemos en cuenta que la vida de las mujeres se reducía casi totalmente a la vida en y para la familia, no podemos por menos de reconocer la trascendencia histórica de lo anteriormente comentado. Incluso los modelos, aparentemente pasivos y poco exigentes, de la industria del ocio exigen un mínimo de actividad y la necesidad de hacer una *elección* entre las distintas posibilidades que se ofrecen. A pesar del bombardeo de la publicidad y de los distintos medios de comunicación, y de las señales provenientes de los grupos paritarios y de los compañeros, esta elección depende en última instancia del propio sujeto de la acción: presupone que la mujer tiene al menos cierta idea de sus propios deseos e intereses, los cuales orienta en una u otra dirección. Además, la configuración del tiempo de

ocio tiene lugar en un «espacio desprovisto de metas», donde es posible descubrir los distintos aspectos del propio entorno y de la propia personalidad sin correr ningún riesgo serio, amén de olvidarse del hogar y adentrarse en rincones desconocidos del mundo exterior.⁶³ En una palabra, que el tiempo propio implica unas libertades que, si bien tal vez son objetivamente modestas, son importantísimas para la biografía de una persona, empujándola a hacerse independiente y a tener iniciativas propias.

Además, el incremento del trabajo femenino fuera del hogar que se advierte desde finales del siglo XIX, y especialmente desde la Segunda Guerra Mundial,⁶⁴ ha propiciado una *mayor movilidad espacial en la vida de la mujer*, cuya importancia puede a su vez calibrarse volviendo la mirada a épocas anteriores. Así evoca Virginia Woolf el mundo de las Brontë:

Yo leí que Jane Eyre solía subirse al tejado [...] para contemplar los campos en lontananza. Y luego empezaba a suspirar [...] «Anhelaba entonces una capacidad de visión capaz de superar ese límite, de llegar hasta el mundo bullicioso, esas poblaciones, esas comarcas llenas de vida de las que había oído hablar pero que nunca había visto; [...] quería tener más experiencia de la vida, más trato con mis semejantes, conocer a distintos tipos de gente» [...] Con estas palabras, ella [Charlotte Brontë] denuncia su situación carencial no sólo como novelista, sino también como mujer. Ella sabía mejor que nadie lo mucho que habría ganado su genio si no se hubiera consumido en visiones solitarias de campos inmensos, si se le hubiera otorgado experiencia, trato con distintas gentes, posibilidad de viajar [...] Todas estas magníficas novelas fueron escritas por unas mujeres que no tenían más experiencia de la vida que la que podía entrar en la casa de un respetable clérigo (Woolf, 1929, págs. 102-105).

Para la mujer de clase media del siglo XIX, la vida cotidiana discurría casi siempre en el coto cerrado de la familia y el vecindario, era una red de relaciones sociales en la que no cabía prácticamente sorpresa alguna. Cuando salía a trabajar, escapaba de los confines y ataduras de este mundo, pero también perdía la protección que éste le garantizaba (Tilly y Scott, 1978). La mujer tenía que enfrentarse a un mundo exterior en el que ya no era considerada principalmente como miembro de una familia (hija, hermana, esposa), sino como persona individual, un mundo donde la vida cotidiana ya no estaba directamente regulada por las instrucciones de los padres ni por la necesidad de «vivir para los demás», un mundo donde se enfrentaba a unas nuevas presiones, exigencias y costumbres, y a menudo a nuevos conflictos; un mundo, en una palabra, donde el sistema de coordenadas del entorno familiar se hallaba inmovilizado en varios puntos y donde tenían que desarrollarse formas de percepción, pensamiento y acción diferentes. *Liberada del «seno» de la familia, la mujer tenía que sobrevivir como persona individual; no sólo se le permitía, sino que además se le exigía una conducta «propia».*

Por su parte, el trabajo fuera de casa incrementa para la mujer las oportunidades de nuevos contactos y nuevas experiencias. Por eso las mujeres que no salen a trabajar se sienten a menudo como «excluidas de la vida». ⁶⁵ En efecto, un puesto de trabajo es, a distintos niveles —de manera directa o indirecta, parcial o general, o aunque sea simplemente tratando con clientes de diferentes grupos sociales o de diferente extracción social—, una puerta abierta al mundo público. Las nuevas experiencias pueden también desencadenar un *proceso comparativo* por el que la mujer repara más en ciertas cosas, que antes solían darse por supuestas pero que ahora le parecen más cuestionables. Las otras maneras de vivir hacen que la propia manera de vivir aparezca bajo una nueva luz y que las limitaciones y sacrificios que conlleva no parezcan ya un destino tan duro; asimismo,

generan nuevas esperanzas, expectativas y deseos. Y, como quiera que el trato injusto y discriminatorio de la mujer se experimenta en el lugar de trabajo más que en ningún otro sitio, suele producirse también un *efecto politizador*.

En medio de ese constante avanzar y retroceder entre un ámbito vital y otro, entre el trabajo y la familia, se está produciendo una *brecha experiencial*: por un lado, están los miembros de la familia, con los que la mujer no comparte sus experiencias del mundo exterior; por la otra, está la gente del mundo exterior, con la que no comparte sus experiencias familiares. Los procesos aquí descritos se han afianzado considerablemente en las últimas décadas como consecuencia de varios factores:

- *Movilidad geográfica*. Cuanto mayor es la distancia entre el lugar de trabajo y el hogar, y cuanto más exige el trabajo que la mujer se desplace o se encuentre algunas veces lejos del hogar, más se aleja ésta de su medio familiar y más gente conoce de otra extracción social o de otros grupos sociales.

- *Posibilidad de nuevas ocupaciones*, asociada a una mayor diferenciación y especialización en el empleo. Cuantos más empleos están disponibles para las mujeres, y más nuevos trabajos especializados hay, las que proceden de un mismo nivel social más expuestas se ven a diferentes exigencias y experiencias. Tienen grandes decepciones, satisfacciones y dificultades, disfrutan de más o menos oportunidades, se enfrentan a más o menos obstáculos, y sus expectativas y planes se modifican a tenor de todo esto, menos en función de su extracción social que de las experiencias concretas vividas en su trabajo.

- *Movilidad social*. La mejora de las oportunidades educativas contribuye a que algunas mujeres consigan elevarse por encima del estatus social de su familia de origen. Sin duda, las mejores oportunidades educativas no suelen traducirse en mejores oportunidades profesionales equitativamente repartidas, y, por tanto, su promoción social resulta más bien modesta. Lo que sí se produce es el abandono del contexto familiar por un mundo nuevo marcado por distintas experiencias y hábitos, así como por diferentes convicciones, normas y directrices, como se puede percibir por numerosos detalles, desde la ropa y la comida hasta ciertas maneras de criar a los hijos o de abordar el mundo del ocio.

- *El cambio generacional*. A medida que resulta cada vez más normal el modelo de una vida laboral más larga (incluso para toda la vida), se produce un distanciamiento —por no decir incluso un abismo— entre la nueva generación de mujeres y la generación más vieja. Muchas cosas que las madres daban por descontadas —modo de vida, con sus expectativas y actitudes asociadas— se han vuelto cuestionables para muchas hijas. Exagerando un poco, podríamos decir que estamos ante «una generación sin roles predeterminados», sin la fuerza y el apoyo de unas referencias y unas orientaciones dadas.

Movilidad geográfica, oportunidades laborales diferenciales, movilidad social y cambio generacional: un abismo experiencial, mediado por el trabajo, se interpone, así, entre unas mujeres y otras a distintos niveles. Las mujeres se ven enfrentadas cada vez más a nuevas situaciones para las que el repertorio convencional de directrices y formas de conducta ya ha dejado de ser suficiente. Cuando se producen tales «vacíos», y aparecen inmediatamente después otros modelos dispuestos a llenarlos, las mujeres no tienen más remedio que valerse por sí mismas y salir al paso con sus propias soluciones y sus propios modos de conducta y puntos de referencia. *La falta de modelos, que es palpable en muchos ámbitos de*

la vida cotidiana, no sólo permite, sino que además propicia, los intentos por establecer la independencia personal.

Hasta ahora hemos hablado de los cambios históricos producidos con respecto al trabajo de las mujeres fuera de casa. Pero el cuadro sería incompleto si no tuviéramos también en cuenta el hecho de que *las viejas estructuras persisten junto con las nuevas*. Como han demostrado numerosos estudios, el mercado de trabajo dual, es decir, para hombres y mujeres, sigue alentando las archisabidas formas de discriminación de la mujer: salarios más bajos, menos oportunidades de promoción, mayor inseguridad en el empleo... Y, además, existen otros patrones dobles y otras exigencias contradictorias menos obvias, como consecuencia de la oposición entre trabajo y familia, algo que experimentan de forma particular las mujeres casadas. Los trabajos están diseñados de manera que se da por supuesto que los trabajadores se ven exonerados de las tareas del hogar por alguien que trabaja en silencio en un segundo plano (pero las mujeres que salen a trabajar, en vez de verse exoneradas de dichas tareas, tienen que cargar con ellas, y no sólo en provecho propio, sino también en provecho del marido y los hijos). A las personas que trabajan se les suele exigir movilidad geográfica; pero se constata que, en casi todos los casos, es la mujer la que sigue al marido. De las personas que trabajan se espera asimismo que tengan personalidad y ganas especiales de triunfar; pero si una mujer destaca más que su marido, su relación se puede ver en peligro. Asimismo, desde mediados de los años setenta se advierte una tendencia a anular parcialmente cambios y avances anteriores y un resurgir de viejas estructuras. La crisis económica ha agravado los riesgos del mercado laboral para las mujeres: desde las racionalizaciones en el ámbito del comercio y de la administración hasta los recientes cambios en materia de legislación laboral, ⁶⁶ y desde la escasez de puestos de aprendiz ⁶⁷ y el creciente número de los llamados contratos basura ⁶⁸ hasta unos índices desproporcionadamente elevados de desempleo femenino. ⁶⁹ Nuevas constelaciones políticas han hecho también un mayor hincapié en una supuesta «libertad de elección» que en una integración basada en el trabajo, e incluso en la necesidad perentoria de restringir el empleo femenino como respuesta a los índices de natalidad a la baja. ⁷⁰ Tales fuerzas, que critican violentamente la que llaman «la falsa doctrina de la liberación de la mujer mediante la integración en el proceso de producción», ⁷¹ han trazado su programa a partir de una «nueva maternidad», han reducido el número de guarderías infantiles subvencionadas con dinero público y han redescubierto las excelencias de las tareas voluntarias para la segunda parte de la vida de la mujer.

Y precisamente esta yuxtaposición de elementos nuevos y viejos, esta «simultaneidad de lo no simultáneo», está teniendo ahora unos efectos biográficos especiales. En el mundo académico, las chicas se enfrentan prácticamente a las mismas exigencias y oportunidades que los hombres, pero no por ello tienen las mismas expectativas profesionales. Numerosos estudios han mostrado fehacientemente sus elevados niveles de motivación. Las chicas se preocupan incluso más que los chicos a la hora de elegir carrera, ⁷² y no hacen su elección tanto en función de una futura familia como de sus propios intereses del momento; ⁷³ y, mientras que para las mujeres de la generación anterior el deseo de dejar la casa de los padres era a menudo el motivo principal para casarse antes, ahora las jóvenes dirigen sus miras cada vez más hacia un trabajo seguro y hacia la independencia que éste acarrea. ⁷⁴ Pero, en sus primeros pasos en el mundo de trabajo, sienten la incertidumbre —y a veces también la futilidad— de sus proyectos vitales al descubrir las inmensas dificultades para

encontrar una formación y un trabajo idóneos, o al toparse con la realidad de los trabajos femeninos, que, por contenido, organización y sueldo, no están concebidos para durar mucho, no ofrecen un modo de vida seguro y no permiten, pues, ilusionarse con ellos (Weltz y otros, 1978; Bilden, 1982). «Durante los estudios, a las chicas se les abren unas puertas que luego se les cierran en el mercado laboral.» ⁷⁵ El resultado es un tipo de discrepancia históricamente nuevo. La discriminación contra la mujer en el mercado de trabajo *se produce hoy en un momento en el que ha cambiado el nivel de exigencia de las jóvenes y se ha vuelto más fuerte su motivación e interés por un trabajo. La brecha entre la exigencia y la realidad se hace cada vez mayor* (Bilden, 1982).

Esta tensa relación entre los proyectos vitales de las mujeres y sus escasas posibilidades de llevarlos a cabo suele generar inseguridad, ansiedad y desencanto. Y, dada la falta de modelos, se ve a las jóvenes de nuevo replegarse sobre sí mismas para intentar resolver o superar de la mejor manera posible las contradicciones de su situación laboral. Se puede afirmar que, según la familia a la que pertenezcan, la educación, la profesión, las relaciones personales y los rasgos o accidentes biográficos, seguirán distintas estrategias en esta búsqueda individual: desde una carrera más perfilada hasta un tipo de empleo alternativo, desde un empleo a tiempo completo y para toda la vida hasta contratos a corto plazo, trabajos a tiempo parcial, trabajos compartidos y hasta (en la mayoría de los casos involuntario) regreso o retirada a la vida familiar. *La integración incompleta en el mundo del trabajo entraña, así, numerosas contradicciones en las vidas de las mujeres, produciendo graves diferenciaciones y divisiones entre ellas*, y no sólo entre diferentes generaciones, sino también en el seno mismo de la generación más joven. Estas diferenciaciones a menudo producen malentendidos o falta de comprensión entre las mujeres, y a veces desembocan incluso en «reyertas fraternas» ⁷⁶ entre mujeres que se encuentran en diferentes situaciones vitales.

Unida a estos problemas, la crisis económica ha traído nuevos riesgos, que pueden resumirse en la expresión «feminización de la pobreza» (Diana Pearce). Esta tendencia, que apareció por primera vez en Estados Unidos, se puede apreciar también cada vez más en la República Federal: ⁷⁷

Dos de cada tres adultos que entran en la categoría oficial de pobres son mujeres [...] Las nuevas y aciagas tendencias de la economía desmienten la noción de que los setenta fueran «la década de la liberación de la mujer». Para algunas mujeres, puede que fuera así [...] Pero, detrás de estas rutilantes imágenes de movilidad hacia arriba, las mujeres como clase [...] fueron perdiendo constantemente terreno [...] El grupo que más creció entre las mujeres pobres fue el de las mujeres solas —divorciadas o solteras— que tenían hijos y los tenían que criar ellas solas [...] Una de las principales causas que explican este fenómeno tiene que ver con la naturaleza de los trabajos. Sin duda, hoy hay más mujeres trabajadoras que nunca. Pero, para ellas, un trabajo no es necesariamente una cura contra la pobreza. Los trabajos que se les ofrecen son parte integrante del problema [...] Es sabido que, ya sea como resultado de un divorcio, de abandono del hogar por el marido o por la muerte de éste, el 85% de las mujeres norteamericanas tienen que procurarse el sustento, y frecuentemente también a sus hijos, en algún momento de su vida. Y ésta es la segunda causa más importante de la feminización de la pobreza (Ehrenreich y Stallard, 1982, págs. 217-221).

En conclusión, podemos decir que esta nueva situación de riesgo tiene una raíz doble: «El hecho económico de que las mujeres ganan muy poco» y «el hecho social de que tienen más probabilidades que antes de verse reducidas a sus exclusivos recursos» (*ibid.*., pág. 222). No cabe duda, pues, de que la feminización de la pobreza es la otra cara de la moneda

de «una vida propia», o de un proceso de individualización que se encuentra atrapado entre el «ya no más» y el «todavía no».

CAMBIO EN LA SEXUALIDAD Y EN LAS RELACIONES CON LA PAREJA

El eslogan «revolución sexual» es demasiado crudo y general sin duda, pero ilustra a la perfección lo que los estudios científicos han identificado también como una clara tendencia. En comparación con la moral sexual de finales del siglo XIX, no se puede negar que se ha producido una liberalización de gran calado, acompañada por una mayor «permisividad» en muchos ámbitos de la conducta. Los signos externos de este cambio, especialmente notorios desde los años sesenta, van desde la proliferación de material para la educación sexual hasta la revolución estudiantil, «los hijos de las flores» y el retador eslogan de «haz el amor, no la guerra». Estos cambios de actitud y conducta son tal vez más notables entre las jóvenes. Mientras que, a principios de los sesenta, la virginidad seguía siendo aún un valor para muchas jóvenes, y el sexo prematrimonial o bien era considerado tabú o bien se vinculaba con una firme intención de casarse,⁷⁸ en los setenta y principios de los ochenta la situación se invirtió prácticamente.⁷⁹ A muy pocas chicas les parecía ya importante «esperar hasta el matrimonio», y la mayor parte de las que tenían entre 15 y 19 años practicaban el sexo con sus compañeros sentimentales.

Pero esta situación fue en parte *transitoria* en relación con las normas sexuales, especialmente por lo que a la mujer se refería. En efecto, si bien los valores tradicionales ya no se daban por sentados, los contornos de los nuevos valores aparecían aún borrosos e inciertos. La antigua *doble moral* que permitía a los hombres mantener relaciones sexuales antes y fuera del matrimonio, al tiempo que las prohibía categóricamente a las chicas y mujeres «decentes», estaba desapareciendo desde un punto de vista, aunque aún persistía bajo una nueva forma.⁸⁰ Y, aunque el sexo ya no era tabú para las jóvenes ni estaba confinado a unos espacios oscuros o secretos, se había convertido en «normalizado» de una forma curiosamente contradictoria: por una parte (como se puede ver en los medios de comunicación y en la moderna teoría pedagógica), la sexualidad de la juventud se entendía a menudo como parte del desarrollo «normal» y, en cierta medida, era objeto de estudio y discusión en la escuela y en columnas especiales de las revistas para jóvenes. Pero, por la otra, seguía siendo objeto de condena entre grupos tradicionales como las iglesias y ciertos sectores de las capas altas de la sociedad; se emitían advertencias y consejos contradictorios sobre la contracepción y sus riesgos para la salud; las exigencias de las nuevas pautas sobre conducta sexual, o nuevas presiones de carácter competitivo para rendir al máximo, a menudo producían en los jóvenes (de por sí particularmente dependientes del reconocimiento exterior) un estado de desorientación e incertidumbre;⁸¹ y, en la familia, los padres, que ni prohibían estrictamente ni permitían abiertamente a sus hijos mantener relaciones sexuales, mostraban una especie de tolerante «conspiración del silencio» (Furstenberg).⁸² Por su parte, en la estela de la «liberalización», las mujeres se vieron sometidas a *muchas más exigencias sexuales* que en el pasado, exigencias que iban desde las expectativas perentorias de los círculos de iguales a una mayor presión por parte de la pareja sentimental.⁸³ Esto tuvo como resultado una curiosa inversión. Mientras que, en el pasado, las relaciones sexuales habían estado estrictamente prohibidas como regla

general, ahora se ejercía presión sobre las chicas para que practicasen el sexo aunque ellas no lo quisieran: se trataba de «estar a la altura de las circunstancias», pues se suponía que era «lo que había que hacer» si no se quería perder al novio. En tales condiciones, el derecho a la «autonomía» se convierte en una nueva forma de heteronomía, y la «nueva libertad» en una nueva compulsión. Al final, sigue siendo la mujer la que soporta el *mayor riesgo* : a estar mal vista, a padecer trastornos de salud (pues los métodos de contracepción fiables interfieren en su cuerpo) y a un embarazo no deseado.

Todo esto significa que, en la actual «transición liberal», las jóvenes se topan de nuevo con el problema de la sexualidad; su situación no se ha vuelto más simple, sino, por el contrario, más complicada, pues, mientras que a finales del siglo XIX, las hijas de la burguesía —al menos— estaban aún estrictamente «protegidas» y supervisadas, y, hace dos o tres décadas, aún seguían recibiendo órdenes y prohibiciones claras por parte de sus padres, en la actualidad ha surgido un *espacio más abierto y difuso*, que contiene sin duda más libertades, pero también zonas grises, instrucciones contradictorias y riesgos considerables, que exigen la máxima «responsabilidad individual» y, en cualquier caso, obligan a los individuos a tomar decisiones. La necesidad de ternura e intimidad se da la mano con preguntas del tipo «sí», «desde cuándo» y «hasta dónde», con la consiguiente confusión de sentimientos, deseos, temores y dudas. Las jóvenes se ven, así, abandonadas a sus propios mecanismos. *Sin un «no» estricto impuesto desde fuera, deben inventarse normas y conductas propias*.

Las últimas décadas han presenciado también un cambio decisivo en las «consecuencias» del sexo, o, para ser más precisos, en el control de dichas consecuencias. Los métodos anticonceptivos (sobre todo la «píldora») se han vuelto más fiables y disponibles, y, en muchos países, los cambios introducidos en la legislación han facilitado la interrupción del embarazo. Pero también en esto hay una cierta ambivalencia en lo que se refiere a las vidas de las mujeres, con un posible reforzamiento tanto de la autonomía como de la heteronomía. En efecto, como ha subrayado a menudo el movimiento feminista y los estudios sobre el tema de la mujer, las mujeres se han vuelto más disponibles (por haber «menos consecuencias»), mientras que los hombres se ven liberados de responsabilidad, incluso más que antes. Esto refuerza a menudo la presión sobre la expectativa sexual, con el resultado de que la mujer se convierte en un objeto «disponible». (Mas raras veces se ve el paradigma opuesto, en el que la «nueva libertad» de la mujer es afirmada a expensas de su compañero masculino.) La píldora y otras medidas anticonceptivas seguras han enfrentado también a la mujer con un *nuevo dilema*, con una clásica «doble atadura» de exigencias irreconciliables.⁸⁴ Al inicio de una relación, el hombre suele esperar o asumir tácitamente que la mujer está tomando la píldora o alguna otra medida preventiva. Pero como ni la píldora ni otros medios seguros de contracepción se pueden utilizar simplemente sobre una base *ad hoc*, sino que exigen que se haga algo de antemano, se requiere cierto *acuerdo sobre la actividad sexual*, o al menos cierta voluntad previa. Y así, en una nueva especie de doble moral, puede surgir la dudosa impresión de que es la mujer quien más lo desea. La contracepción exige, pues, una *conducta no romántica, conscientemente planificada*, que a la vez entra en conflicto con el ideal espiritual del amor impartido mediante la socialización femenina y puede interpretarse (también con irritación masculina) como un signo de frío cálculo que contradice la pasividad que tradicionalmente se esperaba de la mujer:

La imagen ideal de la feminidad suele correr pareja con la pasividad y la disposición a consentir la supremacía del hombre. El hombre es el cazador que persigue a la mujer, que lucha para ganarse su atención, para conseguir una cita, para llevarla a la cama. Después de que la joven ha seguido este juego o ritual, en el que el hombre asume el papel protagonista, tiene que cambiar de repente de conducta. Se supone que ella posee un control absoluto sobre su propia sexualidad y que carga con la responsabilidad de cualquier «consecuencia», mostrando así al hombre que posee, obviamente, suficiente experiencia sexual como para planificar «fríamente» (Woodhouse, 1982, pág. 14).

Así pues, la mujer se ve atrapada entre dos exigencias variables, e incluso contradictorias, según la situación, su grupo de referencia y su pareja. Objeto de unas expectativas diversas y ambiguas, se le exige, empero, que tome una decisión que sea, en última instancia, inequívoca: a favor o en contra de la contracepción. Y todo esto en un registro que funciona esencialmente a base de señales no expresadas, donde los sentimientos a menudo se imponen a la razón y todos ellos son particularmente vulnerables: la búsqueda de intimidad, de ternura, de proximidad. Una constelación, en suma, particularmente idónea para crear malentendidos entre los sexos, lo cual tiene unas consecuencias más importantes para la mujer, obligándola a unos actos de equilibrio muy difíciles, confundiéndola y a menudo poniéndola en un serio brete si es joven e inexperimentada. Una buena prueba de esta «turbación anticonceptiva» (Herold, 1981) siguen siendo los numerosos casos de embarazo no deseado. Esto puede parecer irracional si sólo consideramos la extendida disponibilidad de métodos anticonceptivos fiables; pero numerosas entrevistas realizadas a mujeres jóvenes que han abortado revelan que se trata de algo completamente racional, a saber, el intento de superar el dilema de dos exigencias incompatibles. Este dilema evidencia de por sí que la autonomía de la mujer y los mejores métodos anticonceptivos se relacionan entre sí de una manera muy complicada y en modo alguno inequívoca. En efecto, si bien las nuevas posibilidades de la mujer deben incrementar su autonomía, presuponen en ella una resistencia y una determinación considerables. Cuando las mujeres aprenden a servirse conscientemente de estas posibilidades, aprenden también una nueva autocomprensión y una nueva relación con su pareja: un planificar activo en vez de un esperar pasivo; autorresponsabilidad en vez de dependencia de un hombre.

Esto arroja una luz especial sobre algo que todo el mundo sabe desde hace mucho tiempo: que la contracepción y el control de la natalidad colocan a las mujeres frente a problemas nuevos, pero también las liberan de trabas y constricciones antiguas. Están produciendo unos cambios que conciernen a las vidas de las mujeres no sólo en las márgenes, sino en el mismo centro, pues, mientras sean las mujeres quienes no sólo dan a luz a los hijos, sino que además cargan con la tarea principal de cuidarlos y educarlos, lo que las reduce al papel de ama de casa o a cargar con un «doble rol», el hecho biológico de tener hijos siempre irá acompañado de unas consecuencias sociales de gran trascendencia. La maternidad suele entrañar una considerable restricción de los movimientos cotidianos y de las posibilidades futuras. Y no es infrecuente que la maternidad no deseada empuje a las mujeres a una cadena de riesgos cada vez más larga: desde tener que interrumpir los estudios hasta «tener que casarse» en circunstancias desfavorables de discriminación social —como madre soltera—. Es precisamente porque las principales cargas que conlleva el tener hijos recaen sólo en la mujer y afectan decisivamente el curso de su vida por lo que el movimiento feminista ha expresado con tanta insistencia la reivindicación de la «libertad

reproductiva» ⁸⁵ (aun cuando ésta acarree muy pronto nuevos riesgos) y luchado con tanta porfía, a través de debates políticos, manifestaciones y acciones espectaculares, por el derecho a controlar la propia fertilidad. Las formulaciones tipo son de una claridad meridiana: «Sólo nosotras decidimos el tener hijos o no», «Mi cuerpo me pertenece a mí»... Y no es casual que la obra feminista más conocida sobre el control de la natalidad se titule *Woman's Body, Woman's Right* [«El cuerpo de la mujer, el derecho de la mujer»] (Gordon, 1977). La idea básica en que se sustentan estos razonamientos es la siguiente: «Sin la plena capacidad para limitar su propia reproducción, las demás “libertades” de la mujer se quedan en puras pantomimas que nunca se llevarán a la práctica» (Cisler, 1970, pág. 276).

Si tal es el caso, puede que las actuales facilidades generalizadas para el control de la natalidad no sean suficientes, pues los riesgos médicos sólo se ciernen sobre la mujer, y la ley aún no le permite plasmar realmente su libertad de elección. Sin embargo, haciendo una comparación histórica, no cabe duda de que la libertad de elección ha aumentado considerablemente en un breve espacio de tiempo. Las mujeres de hoy están mucho libres que sus antecesoras de los conflictos —y a menudo de las consecuencias— perdurables de un embarazo no deseado. Con ello han conseguido un mayor *derecho a la autonomía, y no sólo sobre su propio cuerpo, sino también, y lo que es más importante, sobre la configuración de su vida y su futuro*.

Las nuevas normas sexuales, combinadas con unos métodos de contracepción perfeccionados, encuentran tal vez su más clara expresión en la emergencia y difusión de un nuevo modelo de relaciones: *vivir juntos sin certificado de matrimonio o el «matrimonio de prueba»*. En esto, la actitud pública ha cambiado espectacularmente de una generación a otra. ⁸⁶ En efecto, mientras que a principios de los años sesenta, las mujeres jóvenes rehusaban el sexo antes del matrimonio o a lo sumo lo practicaban en secreto (Pfeil, 1968), en los ochenta daban más o menos por supuesta una relación abierta y no legalizada, y en su mayoría la veían como una opción interesante de vivir la propia vida. ⁸⁷ La razón que se solía dar a este respecto era: «para ver si esta pareja me conviene», ⁸⁸ expresión que anunciaba una nueva actitud con los compañeros sentimentales. Evidentemente, ya no se trataba de encontrar a un hombre como fuera, o, más precisamente, de ser encontrada por él, ni se veía en el matrimonio la meta primordial de la vida. Antes bien, se trataba de una actitud mucho más razonada: el deseo de una relación estable o incluso del matrimonio seguía siendo predominante, pero a condición de «llevarnos bien». Ni tampoco se veía en esto la voluntad unilateral de la mujer de adaptar sus intereses y sus proyectos vitales a los del hombre. ⁸⁹ Ahora, ella quería probar por adelantado si él era realmente «el que le convenía», y la idea que se hacía de la pareja no excluía el que a veces hiciera algo *sin* su marido. ⁹⁰ Una proporción considerable de mujeres estaban preparadas para tomar la iniciativa en las relaciones con el hombre. ⁹¹ Por último, también era cada vez mayor el número de mujeres que decidían tener un hijo sin necesidad de casarse. «Sólo» querían un hijo, no vivir atadas a un hombre. ⁹²

Otro cambio importante producido en estas últimas décadas es el aumento imparable del número de *divorcios*. Como han mostrado numerosos estudios históricos sobre la familia, ello se debe esencialmente al hecho de que la importancia del matrimonio ha cambiado mucho como consecuencia de la industrialización; dicha tendencia se presenta a menudo en forma de dos polaridades, es decir, como el paso de una comunidad de trabajo a una comunidad de sentimiento, o de un vínculo familiar omnicomprendivo a una relación

entre dos individuos. ⁹³ Pero, si miramos más de cerca, podemos apreciar no dos, sino *tres* fases distintas. En primer lugar, está la relación marital preindustrial, determinada principalmente por tareas *materiales* como, por ejemplo, la actividad económica común destinada a asegurar la existencia de una familia artesana o campesina, o también por tareas relacionadas con la representación del estatus, o por el legado de propiedades y títulos en el caso de la nobleza. Luego vino la expansión de la familia burguesa en la era de la industrialización, con una distintiva combinación marital entre *tareas materiales* y *emocionales*. Según la nueva división del trabajo, el marido era el responsable financiero del sustento familiar, mientras que la esposa se definía como «el corazón de la familia», responsable del «trabajo relacional»; es decir, no sólo de las obvias tareas domésticas y el cuidado de los hijos, sino también del mantenimiento de un clima de seguridad y felicidad. Este tipo de relación marital sigue existiendo aún, por supuesto, entre la generación más vieja; pero el ulterior desarrollo de la industrialización, por no hablar de las mejores oportunidades educativas para las jóvenes y el número cada vez mayor de mujeres empleadas fuera del hogar, han conducido a un tercer tipo de relación, en el que el matrimonio es primordialmente una fuente de *apoyo emocional*, un vínculo entre dos personas, cada una de las cuales gana su propio sustento y busca en la pareja principalmente la satisfacción de sus necesidades internas. Así, el matrimonio cada vez se disocia más de metas objetivas para orientarse en cambio hacia expectativas de carácter subjetivo. ⁹⁴ Este cambio producido en lo que tradicionalmente se consideraba un «buen» matrimonio significa que su centro principal está ahora en la *persona individual*, con sus deseos, necesidades, ideas y planes propios; en una palabra, que está en la *felicidad personal*. O, dicho de otra manera, que la forma de pareja que está emergiendo se sustenta en una *reivindicación de la propia vida*. ⁹⁵ Por supuesto, esto hace que la relación sea más vulnerable y hasta más propensa a la ruptura, pues, si el vivir juntos no puede satisfacer lo que se espera de dicha relación, la conclusión lógica es vivir solos. «El peso o la carga de la prueba se ha invertido, pasándose de lo que el individuo puede hacer para la familia a lo que la familia puede hacer para el individuo [...] El divorcio es un resultado comprensible si la felicidad individual se convierte en piedra de toque de lo que ha de ser un buen matrimonio.» ⁹⁶

A diferencia de lo que ocurría en el pasado, en la actualidad hay más mujeres que hombres que solicitan el divorcio. ⁹⁷ Esto puede interpretarse, por una parte, como signo de una mayor independencia, como consecuencia de esos cambios objetivos que han alejado cada vez más a las mujeres del modelo tradicional de biografía femenina. Mientras el «vivir para los demás» fue el único horizonte que había en la vida, la mujer estuvo atada más o menos incondicionalmente al matrimonio. Pero, ahora que ya se la considera una persona independiente, puede decidir vivir sola, por cuenta propia, en vez de vivir infelizmente en régimen de pareja. Y, cuando tiene un trabajo que no la ata a su marido en el plano económico, también le resulta más fácil tomar decisiones y actuar por cuenta propia. Sin embargo, conviene hacer hincapié en que su trabajo es sólo un «facilitador»; la causa profunda es la presencia de ciertos deseos, independientemente de la esencia exacta de los mismos. Así, va siendo cada vez mayor el número de mujeres que se sienten realizadas en su trabajo y que, si éste se topa con la resistencia del hombre, dan prioridad a su profesión sobre el matrimonio. ⁹⁸ Pero es un caso mucho más importante, por estar mucho más generalizado, el de esas mujeres que ponen sus esperanzas en una vida familiar «buena» —

emocionalmente gratificante— y se sienten, por tanto, más insatisfechas que los hombres con su relación matrimonial.⁹⁹ Ambos casos —perspectivas profesionales o ideales matrimoniales— revelan la existencia de nuevas y firmes *ideas para una vida personal propia*, que, si no pueden vivirse con la pareja de turno, podrían ser ocasión de divorcio:

Yo fui la primera en bajarme del barco. Dije que ya bastaba, que ésa no era la idea que yo me había hecho de la vida; así que me levanté y me marché [...] Es la mayor chulada que he hecho en mi vida (entrevista en Holmstrom, 1973, pág. 146).

Él siempre me estaba diciendo: lárgate, quiero vivir en paz. Así que me dije a mí misma: si de todos modos estoy sola con mis hijos en el matrimonio, por qué no seguir sola sin el matrimonio (entrevista en Fischer, 1983, pág. 53).

En las entrevistas a mujeres divorciadas, suelen abundar las confesiones de que con el divorcio han comenzado una nueva vida, una vida propia por primera vez:¹⁰⁰

Cuando me divorcié, la vida empezó realmente para mí. Fueron los mejores años de mi vida, y aún lo son. Pues sólo entonces tuve realmente agallas para decir que yo era lo primero y que haría lo que juzgara más conveniente [...] Al principio, viví en un verdadero estado de euforia. Cuando llegaba a casa del trabajo los fines de semana, desconectaba el timbre y pensaba que ahora disponía de día y medio sólo para mí. Era el cielo en la tierra (entrevista en Wagnerova, 1982, págs. 151 y sig.).

Pero el incremento de la cifra de los divorcios no es sólo expresión y consecuencia de una mayor independencia de las mujeres, sino que es también para éstas un desencadenante, una *compulsión*, para convertirse en personas más independientes todavía. En efecto, con el divorcio las mujeres se liberan del modelo tradicional de biografía femenina, orientada al matrimonio como a la «principal meta de la vida». Ya quieran o no el divorcio, se encuentran en la situación de una «mujer soltera» y deben organizar su vida cotidiana en consecuencia; deben buscar un trabajo si no lo tienen ya; deben enfrentarse, a menudo por primera vez en su vida, a sucesivas instituciones públicas (para empezar, al juzgado encargado de tramitar el divorcio), y deben buscar nuevas maneras de estructurar su tiempo libre (por ejemplo, salir solas o ir de vacaciones «solas»). Ahora tienen que vérselas con innúmeras cuestiones, decisiones y tareas de orden práctico, que antes solían correr a cargo de su pareja, o que solían resolver juntos. Pero hay un pero: las mujeres divorciadas apenas están preparadas para desarrollar un estilo de vida independiente, especialmente si eran fieles al modelo «vivir para los demás». «Su experiencia y formación reforzaban sus aptitudes nutricias, maternas y domésticas, pero no unas aptitudes que les permitieran asumir la responsabilidad de tomar las riendas de una familia» (Kohen, 1981, pág. 232). El resultado es una «obligada independencia»; un desafío interesante en la teoría, pero que en la práctica las supera a menudo. Las entrevistas hechas a mujeres divorciadas también sacan a relucir este aspecto, en la forma de pérdida de confianza o, en casos extremos, de pérdida de identidad:

El período inmediatamente posterior al divorcio, es decir, el año y pico que sigue a la ruptura matrimonial, era claramente un período aparte en la reorganización de las autoidentidades de las madres divorciadas [...] De

las treinta madres entrevistadas, dieciocho se describieron durante ese período como «no personas», como fuera de la vida, como despersonalizadas. Bea, que, tras ser abandonada por su marido, tuvo que buscar trabajo a tiempo completo para sacar adelante la familia, dijo: «Perdí todo el primer año. No lo podía creer. Me sentía hecha polvo. Toda tu vida se había ido al garete». Josie, una madre joven [...] confesó haberse quedado como «pasmada» después del divorcio. Luego dijo: «No sé cómo me sentí. Estaba despersonalizada» (Kohen, 1981, pág. 232).

Otra consecuencia de dicha independencia obligada es el hecho de que, después de un divorcio, la mujer suele tener muchos más problemas económicos que el hombre.¹⁰¹ La nueva ley alemana sobre el divorcio, que gira alrededor de derechos iguales para ambos sexos, da por supuesto que la mujer gane su sustento por sí sola. Pero, como el mundo del trabajo dista mucho de ser equitativo, hay pocas probabilidades de que ella encuentre ese empleo «razonable» correspondiente a su anterior nivel de vida que la ley prevé, especialmente si no tiene estudios, no ha trabajado durante muchos años, ha perdido competitividad profesional a causa de las responsabilidades derivadas del cuidado de hijos o le ha tocado vivir en un período con alta tasa de desempleo. Y, en los casos en los que el ex marido tiene que financiarle el mantenimiento, en modo alguno está garantizado que vaya a cumplir con sus obligaciones.¹⁰² En resumen, el elevado índice de divorcios significa dos cosas completamente distintas y, sin embargo, estrechamente relacionadas: por un lado, una mayor exigencia (tanto por parte de la mujer como del hombre) de una vida propia sólida en asociación con la pareja; y, por el otro (si esta exigencia no se ve satisfecha), nuevos riesgos y problemas que afectan más duramente a la mujer que al hombre. Lo cual se podría resumir en la frase: *independencia sin una preparación adecuada*.

Y, sin duda bajo la presión de tales riesgos, se está abriendo paso la tendencia a unos estilos de vida que planifican los riesgos y al mismo tiempo protegen supuestamente contra ellos. Cuanto más se generaliza el divorcio más se desarrollan estilos de vida que *dejan abierta la puerta a una posterior vida propia*. Esto ayuda a explicar un buen número de fenómenos: padres empeñados en que su hija termine la carrera, mujeres que planifican pedir la baja laboral el mayor número de veces posible,¹⁰³ o parejas que viven juntas sin casarse, aplazan el tener hijos o renuncian a esa idea por completo.¹⁰⁴ Así pues, existe una perfecta interrelación entre los índices crecientes de divorcio y la mayor independencia existente. *Planificar una vida propia y verse obligados a vivir una vida propia* son dos cosas que se imbrican recíprocamente.

Podemos encontrar pruebas fehacientes de este tipo de relación en las entrevistas hechas a madres solteras y a sus hijas. Cuando se pregunta a las madres divorciadas qué es lo que les habría gustado tener, visto retrospectivamente, suelen contestar: «mayor independencia». Y las hijas, que parecen haber aprendido bien la lección, suelen manifestar el deseo de construir la vida de manera más independiente, y ello desde el mismo inicio.

Esto dice una madre divorciada: «Independientemente de quién fuera mi pareja, y la situación económica, yo trataría de estudiar una carrera y tener una mejor formación; así sería realmente independiente. Incluso daría calabazas a mi pareja si no estuviera de acuerdo».¹⁰⁵

Y esto dice una hija tras el divorcio de sus padres: «¿Qué significa todo esto para mí? Pues que no debo renunciar a mí misma. Que no debería renunciar a las cosas que me

gustan y que a lo mejor no le gustan a mi pareja. Debo decir: vale, lo haré yo sola. Es básico tener mi propio espacio y no convertirme en el apéndice de ninguna otra persona». ¹⁰⁶

Esta relación deseada, ilustrada aquí con ejemplos concretos, está estadísticamente confirmada por el trabajo de investigación realizado por Seidenspinner y Burger (1982), que compara a las hijas de madres solteras con chicas de familias «completas» y concluye afirmando que las primeras muestran después más desapego en la vida y un mayor escepticismo hacia el modelo tradicional de biografía femenina. La hija hereda el ansia de independencia de la madre, pero convirtiéndola en una forma de proyecto vital activo:

Quieren depender de su propio trabajo y de sus propios logros. Otro factor crucial es la necesidad compulsiva de su madre de ganar dinero. Una de cada cuatro entrevistadas pensaba que le gustaría tener un trabajo que, a diferencia del de su madre, fuera de su gusto y le proporcionara mucho dinero. Alegando la experiencia de sus madres, un buen número de ellas aseguran no querer casarse. Y las que quieren casarse, piensan en ello como en algo que tendrá lugar en una fase posterior de la vida. Por eso, su deseo de tener hijos es claramente menos fuerte que en otras chicas, y casi todas coinciden en no querer tener más de uno (Seidenspinner y Burger, 1982, págs. 60 y sig.).

UN POQUITO DE «VIDA PROPIA»: DE LA EXIGENCIA PRIVADA AL EFECTO POLÍTICO

En las secciones anteriores hemos visto cómo, en el contexto de las vidas de las mujeres, se ha producido un paso histórico del «vivir para los demás» a disfrutar de un poco de «vida propia». Si se juzgan según la concepción feminista radical que propugna una sociedad en la que las mujeres han de tener plena autonomía, dichos cambios resultan desdeñables — simples variaciones del mismo tema de la familia, donde siguen existiendo múltiples formas de «represión» —, al tiempo que se ocultan ahora más que antes. Una valoración de enfoque diferente, pero en parte semejante —en cuanto a sus resultados—, la tenemos en el paradigma de la teoría de los sistemas, según el cual la mayor presencia de las mujeres en el mundo de la educación y el trabajo, lo que les permite poseer más tiempo y dinero propios, «se ajusta perfectamente al sistema» y, en cualquier caso, se ha quedado estancada a medio camino; se efectúa un paralelismo con la clase obrera, donde estos mismos fenómenos (movilidad hacia arriba en los planos de la educación y la ocupación, mejores salarios, más tiempo libre, etcétera) se interpretan como una tendencia a la «integración» y al «aburguesamiento».

¿Se puede decir, pues, que los cambios biográficos aquí tratados son insignificantes, apolíticos y fruto de una simple «política reformista socialdemócrata a nivel de la esfera privada», o cabe preguntarse, por el contrario, dónde está lo que al principio denominamos el «impulso revolucionario» de unas mayores oportunidades de liberación y participación?

En primer lugar, el contenido objetivamente similar —mayores oportunidades de educación, trabajo e ingresos— *tiene un significado distinto para el hombre y para la mujer* (razón ésta por la que el paralelismo con la clase obrera es inadecuado). Mientras que, en la vida del hombre, los progresos que se han dado en materia educativa y laboral se comparan con la situación precedente —ya propia, ya de los padres—, y son por tanto una variación incrementada de algo que sigue siendo fundamentalmente lo mismo, los progresos que se han dado en el mismo plano en la vida de la mujer se experimentan sobre el trasfondo tradicional de «vivir para los demás» y son, así, *a la vez nuevos y diferentes*. Los

dos marcos de referencia son completamente distintos. Lo que parece comprometedor desde el punto de vista de una asignación de por vida al sistema educativo y laboral puede, en el contexto de la vida de la mujer, significar una experiencia nueva y comprometedora. En el espacio de unas pocas generaciones, la mujer ha dado un salto entre estos dos marcos de referencia, salto que el hombre nunca ha experimentado de la misma manera. Las «pequeñas» oportunidades educativas y laborales y la «pequeña» libertad e independencia que la mujer ha ido consiguiendo en este proceso histórico podrían acabar en las consabidas servidumbres, alienaciones y falacias del mundo masculino, y parecer a los hombres «más de lo mismo»; pero en el horizonte vivencial de la mujer, estas experiencias representan un importantísimo punto de inflexión.

En segundo lugar, la continuada relegación de la mujer a la esfera familiar significa para ella el disponer de un campo directo de práctica en la *vida privada* y en la relación con el marido y los hijos. Por supuesto, este campo de práctica no se percibió como algo positivo y activo mientras la mujer se vio confinada principalmente a la aceptación, adaptación y dependencia. Pero, a medida que se va concienciando, van siendo también mayores sus intentos por descubrir y exigir unos tipos de relación que le permitan cierto espacio para su vida propia. Esto comienza con la exigencia de una mayor implicación del hombre en las tareas domésticas, exigencia que puede parecer muy blanda y modesta, pero que tiene repercusiones muy importantes en la cotidianeidad familiar; luego se plasma en la negativa a tomar la carrera del marido como la prioridad incondicional para toda la familia, así como en el aplazamiento o renuncia al proyecto de tener hijos, o en la decisión de tener uno solo o de tener hijos sin vivir con un marido o compañero sentimental, y, finalmente, en el desarrollo de una subcultura feminista construida por entero en torno a relaciones, lazos y sentimientos entre mujeres. Todo esto son experimentos, proyectos y exigencias que cambian la forma de la sociedad, pues la «sociedad» no es sólo entidades e instituciones, sino también la realidad cotidiana y palpable que nos afecta de cerca, «los cambios trascendentales y prosaicos, sutiles y no tan sutiles, deliciosos, dolorosos, inmediatos, paradójicos, inexorables y probablemente irreversibles que se producen en la vida de la mujer —y del hombre—». ¹⁰⁷ En el transcurso de los cien últimos años, la mujer no ha empuñado las riendas del poder en la política, la economía y la vida pública. Pero, a este otro nivel, meramente «privado», varios grupos de mujeres vienen desempeñando desde hace años un papel protagonista.

¿Se trata de un nivel «meramente» privado? No, por supuesto que no. Se trata de una formulación claramente falsa: no tiene en cuenta la que, a un nivel más teórico, es la idea fundamental de un enfoque orientado al sujeto, tal como ha tratado de desarrollarse dicha orientación. Así como los cambios de la sociedad en su conjunto producen nuevos modelos de desarrollo de lo que constituye, por ejemplo, una biografía femenina normal, *las biografías normales también influyen a su vez en las estructuras de la sociedad en su conjunto*, produciendo tensiones y conflictos y desencadenando nuevos cambios. La relación es, pues, recíproca. Como ha dejado claro el enconado debate público sobre los índices de natalidad decrecientes, los cambios referidos no pueden considerarse privados, ya que pueden tener unos efectos importantes para la economía, el Estado y la sociedad. En este proceso de interacción y repercusiones recíprocas, la mujer ya no permanece pasiva y muda, y aún menos las que tienen estudios o demuestran un mayor nivel de concienciación. Son precisamente las mujeres que ocupan puestos de responsabilidad las que están

empezando a construir sus propios grupos de referencia y a formar «redes» dentro de institutos, departamentos y organizaciones profesionales concretas. De esta manera, están insertando las experiencias y necesidades de las mujeres en los campos de actividad más diversos, desde los medios de comunicación y el arte hasta la arquitectura, la medicina, el derecho e incluso las ciencias (especialmente las ciencias sociales). «La mujer está buscando su propia historia» (Hausen, 1983) y detrás de la *herstory*, ¹⁰⁸ está descubriendo la *herstory*, la historia oficialmente olvidada, omitida, reprimida acerca de la manera como ha vivido la mujer su propia vida. Se podrían aducir varios ejemplos al azar, pero lo que realmente cuenta aquí es que dichas categorías no surgen precisamente al azar. Reflejan a nivel teórico la misma tendencia histórica que hemos venido debatiendo hasta ahora: la creciente exigencia por parte de la mujer de una vida propia.

No es menos importante el desarrollo experimentado en la manera en que la mujer está llevando esta exigencia al terreno concreto de la política, pues, mientras la vida propia siga siendo una búsqueda individual, dependerá de la buena voluntad de la pareja y demás personas del mundo circundante, siempre amenazados por movimientos políticos que vienen y van, así como por los programas de austeridad gubernamentales y las crisis económicas. Por eso la mujer no puede contentarse solamente con la oferta de «libertad de elección» individual, fórmula ésta tan del agrado de los políticos. Ahora hay que exigir algo «más allá de la libertad de elección», ¹⁰⁹ de cambios legislativos, del mundo laboral, de las instituciones públicas y de los principios básicos de la sociedad. «Más allá de unos derechos meramente iguales», el movimiento feminista «se propone la autonomía de la mujer, y más allá de una crítica [...] de la discriminación, cuestiona las modernas estructuras de poder en su totalidad». ¹¹⁰ Al parecer, este tipo de conciencia política es por el momento patrimonio de sólo una minoría. Pero cada vez abundan más los signos en el sentido de que, en grupos políticos menos establecidos y menos incrustados en el poder —desde grupos de acción cívicos hasta los verdes, pasando por el movimiento pacifista—, la mujer tiene una participación y una influencia visibles y que, incluso en los partidos políticos y en los sindicatos, está aumentando sin cesar la presión por parte del «colectivo de las mujeres». En Estados Unidos, donde la política económica y social actual está agravando la feminización de la pobreza, se ha producido una «brecha de género» tal que el gobierno encuentra mucho menos apoyo entre las mujeres que entre los hombres. ¹¹¹ Puede ser que las siguientes palabras de Betty Friedan parezcan algo exageradas: la conciencia liberal-feminista por parte de las mujeres de su igualdad de derechos es la gran y radical fuerza política de los años ochenta. Pero estas palabras, con las que concluía su balance de las dos décadas del nuevo movimiento feminista, acabarán llevándose a la práctica con toda seguridad: «continuará». ¹¹²

BIBLIOGRAFÍA

- Anger, H., *Probleme der deutschen Universität. Bericht über eine Erhebung unter Professoren und Dozenten*, Tübinga, 1960.
- Bäumer, G., «Geschichte und Stand der Frauenbildung in Deutschland», en H. Lange y G. Bäumer (comps.), *Handbuch der Frauenbewegung*, vol. 3, *Der Stand der Frauenbewegung in den Kulturländern*, Berlín, Moeser, 1902, págs. 1-128.

- Beck, U., «Jenseits von Stand und Klasse», en R. Kreckel (comp.), *Soziale Ungleichheiten*, número especial, n.º 2, de *Soziale Welt*, Gotinga, Schwartz, 1983 [traducido en este volumen como «¿Más allá del estatus y de la clase?»].
- Becker, G., E. Landes y R. Michael, «An economic analysis of marital instability», *Journal of Political Economy*, vol. 85, n.º 6, 1977, págs. 1.141-1.187.
- Becker-Schmidt, R., «Entfremdete Aneignung, gestörte Anerkennung, Lernprozesse: Über die Bedeutung von Erwerbsarbeit für Frauen», en Sektion Frauenforschung in den Sozialwissenschaften (comp.), *Beiträge zur Frauenforschung am 21. Deutsch en Soziologentag in Bamberg*, Múnich, Verlag Neue Gesellschaft, 1982, págs. 11-30.
- Becker-Schmidt, R., U. Brandes-Erlhoff, M. Karrer, G. Knapp, M. Rumpf y B. Schmidt, *Nicht wir haben die Minuten, die Minuten haben uns: Zeitprobleme und Zeiterfahrungen von Arbeitermüttern in Fabrik und Familie*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft, 1982.
- Beck-Gernsheim, E., *Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie*, Fráncfort, Fischer, 1980.
- , «Neue Entscheidungsmuster im weiblichen Lebenszusammenhang: Beispiel späte Mutterschaft», en U. Schneider (comp.), *Was macht Frauen krank? Ansätze zu einer frauenspezifischen Gesundheitsforschung*, Fráncfort, Campus, 1981, págs. 146-158.
- Behrens, K. (comp.), *Das Insel-Buch vom Lob der Frau*, Fráncfort, Insel, 1982.
- Bernstein, B., *Class, Codes and Control*, 2.ª ed., Londres, Suhrkamp, 1974 (trad. cast.: *Clases, códigos y control*, 2 vols., Tres Cantos, Akal, 1988-1989).
- Bilden, H., *DFG-Projektantrag Lebensentwürfe und biographische Realität junger Frauen*, copia hectografiada, Múnich, 1982.
- Bock, G., «Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven», en K. Hausen, 1983, págs. 22-60.
- Bohte, K. M., «Subjektorientierte Soziologie — Plädoyer für eine Forschungsperspektive», en K. M. Bohte y E. Treutner (comps.), *Subjektorientierte Arbeits — und Berufssoziologie*, Fráncfort, Campus, 1983, págs. 22-60.
- Brehmer, I. (comp.), *Sexismus in der Schule*, Weinheim y Basilea, Beltz, 1982.
- Brinker-Gabler, G. (comp.), *Frauenarbeit und Beruf*, Fráncfort, Fischer, 1979.
- Brown, C., «Home production for use in a market economy», en B. Thome y M. Yalom (comps.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Nueva York, Longman, 1982, págs. 151-167.
- Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit (comp.), *Frauen '80*, Bonn, 1980.
- Cisler, L., «Unfinished business: birth control and women's liberation», en R. Morgan (comp.), *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Nueva York, Vintage, 1970, págs. 274-322.
- Cramon-Daiber, B., M. Jaeckel, B. Köster, H. Menge y A. Wolf-Graaf, *Schwesternstreit: Von den heimlichen und unheimlichen Auseinandersetzungen zwischen Frauen*, Reinbek, Rowohlt, 1983.
- Däubler-Gmelin, H., *Frauenarbeitslosigkeit oder: Reserve zurück an den Herd!*, Reinbek, Rowohlt, 1977.
- Diezinger, A., R. Marquardt, H. Bilden y K. Dahlke, «Zukunft mit beschränkten Möglichkeiten: Entwicklungsprozesse arbeitsloser Mädchen», informe final para el Deutsche Forschungsgemeinschaft, copia hectografiada, Múnich, 1982.

- Dritter Familienbericht* , Bundestagsdrucksache 8/31.321, Bonn, 20 de agosto de 1978.
- Douvan, E. y J. Adelson, *The Adolescent Experience* , Nueva York, Wiley, 1966.
- Ehrenreich, B. y D. English, *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness* , Múnich, 1976.
- Ehrenreich, B. y K. Stallard, «The “nouveau poor”», *Ms.* , agosto de 1982, vol. 11, n.º 1-2, págs. 217-224.
- Elkind, D., *The Hurried Child: Growing up Too Fast Too Soon* , Nueva York, Knopf, 1981.
- Ferree, M., «Sacrifice, satisfaction and social change», *Marriage and Family Review* , 1983.
- Fischer, E., *Jenseits der Träume: Frauen um Vierzig* , Colonia, Kuepenheuer und Wutsch, 1983.
- Frau und Gesellschaft (II), Bericht 1980 der Enquete Kommission und Aussprache 1981 im Plenum des Deutschen Bundestages* , Bonn, German Bundestag, Presse und Informationszentrum, 1981.
- Friedan, B., «Twenty years after the feminine mystique», *New York Times Magazine* , 27 de febrero de 1983, págs. 13-19.
- Friedrich, H., L. Lappe, I. Schwinghammer e I. Wegehaupt-Schneider, «Frauenarbeit und technischer Wandel», manuscrito hectografiado, Fráncfort, 1973.
- Fricke, S., M. Klotz y P. Paulich, *Sexualerziehung in der Praxis* , Colonia, Bunel-Verlag, 1980.
- Fuchs, W., «Jugendbiographie», en *Jugendwerk der Deutschen Shell* , 1981, vol. 1, págs. 124-344.
- Gerhard, U., *Verhältnisse und Verhinderungen: Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert* , Fráncfort, Suhrkamp, 1978.
- , «Aus aktuellem Anlass: Über Frauenarbeitslosigkeit oder, Wenn uns die Zeit unter den Füßen brennt», *Feministische Studien* , vol. 1, n.º 1, 1982, págs. 127-136.
- Glass, F., «Der weibliche “Doppelverdiener” in der Wirtschaft», reimpreso en G. Brinker-Gabler (comp.), *Frauenarbeit und Beruf* , Fráncfort, Fischer, 1979, págs. 345-348.
- Gordon, L., *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America* , Harmondsworth, Penguin, 1977.
- Gottleben, V., «Nicht-formal Qualifizierte am Arbeitsmarkt», *Mitteilungen der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung* , vol. 2, 1981.
- Greene, W. y A. Quester, «Divorce risk and wives' labor supply behavior», *Social Science Quarterly* , vol. 63, n.º 1, 1982, págs. 16-27.
- Grund- und Strukturdaten 1982/1983* , Bonn, Bundesminister für Bildung und Wissenschaften, 1982.
- Hausen, K. (comp.), *Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert* , Múnich, Beck, 1983.
- Hengst, H., «Tendenzen der Liquidierung von Kindheit», en H. Hengst y E. Köhler, *Kindheit als Fiktion* , Fráncfort, Suhrkamp, 1981, págs. 11-72.
- Herold, E., «Contraceptive embarrassment and contraceptive behavior among young single women», *Journal of Youth and Adolescence* , vol. 10, n.º 3, 1981, págs. 233 -242.
- Höhn, C., «Erwerbstätigkeit und Rollenwandel der Frau», *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft* , n.º 31, 1982, págs. 297-317.
- Höhn, C., U. Mammey y K. Schwarz, «Die demographische Lage in der Bundesrepublik Deutschland», *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft* , n.º 2, 1981, págs. 139-230.

- Holmstrom, L., *The Two-Career Family*, Cambridge, MA., Schenkman, 1973.
- Honegger, C. y B. Heintz (comps.), *Listen der Ohnmacht: Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, Fráncfort, Europäische Verlagsanstalt, 1981.
- Illich, I., *Deschooling Society*, Harmondsworth, Penguin, 1973 (trad. cast.: *La sociedad descolarizada*, Barcelona, Barral, 1978).
- Jugendwerk der Deutschen Shell (comp.), *Jugend '81: Lebensentwürfe, Alltagskulturen. Zukunftsbilder*, vols. 1 y 2, Hamburgo, 1981.
- Kalmus, D. y M. Straus, «Wife's marital dependency and wife abuse», *Journal of Marriage and the Family*, mayo de 1982, págs. 277-286.
- Kohen, J., «From wife to family head: transitions in self-identity», *Psychiatry*, n.º 44, 1981, págs. 230-240.
- Lempp, R., «Schulangst», *Vorgänge, Zeitschrift für Gesellschaftspolitik*, n.º 53, 1981, págs. 55-58.
- Lüders, M., «Die Beamtin als Doppelverdiener», reimpresso en G. Brinker-Gabler (comp.), *Frauenarbeit und Beruf*, 1979, págs. 348-353.
- Meifort, B., «Ausbildungsplätze nach Geschlecht. Über die Diskriminierung von Mädchen in der Berufsbildung», en M. Janssen-Jurreit (comp.), *Frauenprogramm – Gegen Diskriminierung*, Reinbek, Rowohet, 1979, págs. 56-68.
- Mitterauer, M. y R. Sieder, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft: Zum Strukturwandel der Familie*, 2.ª ed., Múnich, Beck, 1980.
- Möller, C., «Ungeschützte Beschäftigungsverhältnisse – verstärkte Spaltung der abhängig Arbeitenden. Konsequenzen für die Frauenforschung und die Frauenbewegung», en Sektion Frauenforschung in den Sozialwissenschaften (comp.), *Beiträge zur Frauenforschung am 21. Deutschen Soziologentag in Bamberg*, Múnich, 1982, págs. 183-200.
- Müller, H., *Dienstbare Geister: Leben und Arbeitswelt städtischer Diensthofen*, Schriften des Museums für Deutsche Volkskunde Berlin, Berlín, Museum für Deutsche Volkskunde, 1981.
- Müller, W., «Frauenerwerbstätigkeit im Lebenslauf», en W. Müller, A. Willms y J. Handl, *Strukturwandel der Frauenarbeit 1880-1980*, Fráncfort, Campus, 1983, págs. 55-106.
- Münz, R. y C. Pichler, «Aspekte des weiblichen Lebenszusammenhanges», manuscrito hectografiado, Viena, 1982.
- Myrdal, A. y V. Klein, *Women's Two Roles: Home and Work*, Londres, Routledge and Kegan, 1956.
- Nave-Herz, R., *Das Dilemma der Frau in unserer Gesellschaft: Der Anachronismus der Rollenerwartungen*, Neuwied y Berlín, Luchterhand, 1972.
- Ostner, I., *Beruf und Hausarbeit. Die Arbeit der Frauen in unserer Gesellschaft*, Fráncfort, Campus, 1978.
- Ostner, I. y A. Krutwa-Schott, *Krankenpflege – ein Frauenberuf?*, Fráncfort, Campus, 1981.
- Petchesky, R., «Reproductive freedom: beyond "a woman's right to choose"», *Signs*, vol. 5, n.º 4, 1980, págs. 661-685.
- Pfeil, E., *Die 23jährigen*, Tubinga, Mohr, 1968.
- Pross, H., *Über die Bildungschancen von Mädchen in der Bundesrepublik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1969.

- , *Die Wirklichkeit der Hausfrau*, Reinbek, Rowohlt, 1975.
- Reichenau, Ch. von, «Frauenarbeit im Dritten Reich: Einschränkende Bestimmungen nach der "Machtübernahme" und ihre Auswirkungen», reimpreso en G. Brinker-Gabler (comp.), *Frauenarbeit und Beruf*, 1979, págs. 364-376.
- Reiser, H., «Rüttelsieb mit Sackgassen/Veränderungen der schulischen Verhaltensbedingungen», *Vorgänge*, n.º 53, 1981, págs. 73-75.
- Rerrich, M., «Veränderte Elternschaft — Entwicklungen in der familialen Arbeit mit Kindern seit 1950», *Soziale Welt*, n.º 4, 1983, págs. 420-449.
- Sauermann, D., *Knechte und Mägde in Westfalen um 1900. Bericht aus dem Archiv für Westfälische Volkskunde*, Münster, Copenrath, 1979.
- Scharmann, D., «Probleme der personalen Selbstentfaltung in der industriellen Arbeitswelt», en T. Schannann (comp.), *Schule und Beruf als Sozialisationsfaktoren*, 2.^a ed., Stuttgart, Enke, 1974.
- Schenk, H., *Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland*, München, Beck, 1980.
- Schmid, J., «The family today: sociological highlights on an embattled institution», *European Demographic Information Bulletin*, vol. 13, n.º 2, 1982, págs. 49-72.
- Schmid Jörg, I., C. Krebsbach-Gnath y S. Hubner, *Bildungschancen für Mädchen und Frauen im internationalen Vergleich*, München y Viena, 1981.
- Schulte, R., «Bauernmägde in Bayern am Ende des 19. Jahrhunderts», en K. Hausen, 1983, págs. 110-127.
- Schultz, D., «Sexismus in der Schule», en M. Janssen-Jurreit (comp.), *Frauenprogramm — Gegen Diskriminierung*, Reinbek, Rowohlt, 1979, págs. 22-29.
- Schumacher, J., «Partnerwahl und Partnerbeziehung», *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, n.º 4, 1981, págs. 499-518.
- Schwarz, K., «Erwerbstätigkeit der Frau und Kinderzahl», *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, n.º 1, 1981, págs. 59-86.
- Schwarz, K., «Bericht 1982 über die demographische Lage in der Bundesrepublik Deutschland», *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, n.º 2, 1982, págs. 121-223.
- Seidenspinner, G., A. Burger y Deutsches Jugendinstitut (comps.), *Mädchen 1982, Bericht und Tabellen*, Hamburgo, 1982.
- Shorter, E., *The Making of the Modern Family*, Londres, Rowohlt, 1976 (trad. cast.: *El nacimiento de la familia moderna*, Buenos Aires, Anesa, 1977).
- Sigusch, V. y G. Schmidt, *Jugendsexualität*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1973.
- Study Commission on the Family, *Families in the Future*, Londres, The Commission, 1983.
- Tilly, L. y J. Scott, *Women, Work, and Family*, Nueva York, Londres, Holt, Rinehart and Winston, 1978.
- Wagnerova, A., *Scheiden aus der Ehe. Anspruch und Scheitern einer Lebensform*, Reinbek, Rowohlt, 1982.
- Weltz, F., A. Diezinger, V. Lutllies y R. Marquardt, *Aufbruch und Desillusionierung. Junge Frauen zwischen Beruf und Familie. Forschungsberichte des Soziologischen Forschungsinstituts*, Gotinga, SOFI, 1978.
- Wiegmann, B., *Ende der Hausfrauenehe*, Reinbek, Rowohlt, 1980.

- Wierling, D., «“Ich hab meine Arbeit gemacht — was wollte sie mehr?” Dienstmädchen im städtischen Haushalt der Jahrhundertwende», en K. Hausen, 1983, págs. 144-171.
- Willbrandt, R. y W. Willbrandt, «Die deutsche Frau im Beruf», en H. Lange y G. Bäumer (comps.), *Handbuch der Frauenbewegung*, vol. 4, Berlín, Moeser, 1902.
- Willms, A., «Segregation auf Dauer? Zur Entwicklung des Verhältnisses von Frauenarbeit und Männerarbeit in Deutschland, 1882-1980», en W. Müller, A. Willms y J. Handl, *Strukturwandel der Frauenarbeit 1880-1980*, Fráncfort, Campus, 1983, págs. 107-181.
- Woodhouse, A., «Sexuality, femininity and fertility control», *Women's Studies International Forum*, vol. 5, n.º 1, 1982, págs. 1-15.
- Woolf, V., *A Room of One's Own*, Londres, Hogarth Press, 1929 (trad. cast.: *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2001).
- Zinnecker, J., *Sozialgeschichte der Mädchenbildung*, Weinheim y Basilea, Beltz, 1973.
- , «Jugend '81: Porträt einer Generation», en *Jugendwerk der Deutschen Shell*, 1981, vol. 1, págs. 80-122.

Capítulo 6

HACIA UNA FAMILIA POSFAMILIAR ¹

De la comunidad de necesidades a las afinidades electivas

P RÓLOGO: LAS ETAPAS DE UN DEBATE CONTROVERTIDO

En las sociedades industriales occidentales de los años cincuenta y sesenta era corriente oír cantar las excelencias de la familia. En Alemania Federal, la familia ocupaba un lugar de honor en la Constitución y gozaba de una protección especial por parte del Estado; modelo reconocido de la vida cotidiana, la teoría sociológica al uso la consideraba un elemento esencial de un Estado y de una sociedad que quisieran funcionar bien. Luego llegaron los movimientos estudiantiles y feministas de finales de los sesenta y principios de los setenta, decididos a oponer resistencia a las estructuras tradicionales, y la familia pasó a considerarse un nido de ideología, de falta de libertad, de violencia y de represión. Pero, en el campo contrario, surgieron otros movimientos «en defensa de la familia burguesa» (Berger y Berger, 1984), redescubierta ahora como «remanso en medio de un mundo despiadado» (Lasch, 1977). Así, estalló una especie de «guerra en torno a la familia» (Berger y Berger, 1983). De repente, ya no se sabía bien quién o qué constituía la familia. Otras preguntas eran: ¿cuáles son las relaciones que se pueden considerar familiares y cuáles no?, ¿cuáles son normales y cuáles se desvían de la norma?, ¿cuáles deberían ser alentadas por el Estado? y ¿cuáles deberían recibir apoyo financiero?

Entretanto, a principios del siglo ^{xxi}, el debate se tornó más confuso todavía. Muchos teóricos percibieron la existencia de cambios masivos, tal vez incluso el final de la familia tradicional, mientras que otros criticaron lo que según ellos era un obsesivo hablar de crisis al tiempo que mostraban su convencimiento de que el futuro estaba en la familia. Mientras, un tercer grupo, que se podía considerar intermedio, prefería hablar de tendencia al pluralismo. Lo que hizo que este debate resultara particularmente estimulante fue el hecho de que todos se basaran en datos empíricos y, especialmente, en estadísticas de carácter demográfico.

En el presente capítulo, me detendré primeramente en dos posturas que hicieron especial hincapié en la continuidad y estabilidad de la familia, e intentaré hacer ver lo desatinado de las alternativas «en blanco y negro» que proclaman o bien «el fin de la familia» o bien «el futuro es de la familia». Hay que insistir más bien en las numerosas zonas grises, o, mejor aún, en los numerosos matices de los nichos que han crecido dentro y fuera de la red familiar tradicional; tales formas —y éste será el principal argumento que desarrollaremos aquí— no sólo hablan de pluralismo y contigüidad, son algo más que un ramillete abigarrado reunido al azar. En efecto, se puede discernir una base histórica en toda esta variedad, una clara tendencia a la individualización, que también caracteriza cada

vez más las relaciones entre los miembros de una misma familia. Una manera concisa de decir esto es que se está produciendo el paso de una comunidad de necesidad a un tipo de relaciones electivas. La familia no se está resquebrajando a consecuencia de ello, sino que está adquiriendo una nueva forma histórica. Por paradójico que pueda parecer, estamos divisando en el horizonte los contornos de una «familia posfamiliar» (Rosenmayr, 1992). ²

L A CONSTRUCCIÓN DE LA NORMALIDAD

SOBRE EL TRATAMIENTO DE LAS ESTADÍSTICAS

A mediados de los noventa, un respetable diario alemán publicó un editorial con el programático título de «La familia no es un modelo caduco» (Bauschmid, 1994). La primera frase del artículo deja ver claramente el pensamiento que encierra: «A veces, es la situación normal la que deja asombrado al observador: el 85% de los niños y adolescentes de la República Federal crecen en familias completas, con padres naturales que siguen aún en su primer matrimonio».

Esta estadística, sin duda sorprendente, merece un examen más detenido. ¿De dónde procede?, ¿cuál es la base de su cálculo? Tres puntos nos llaman la atención de inmediato. En primer lugar, el citado porcentaje toma como referencia a niños y adolescentes de familias «completas». El cuadro está, pues, distorsionado de antemano, pues excluye a los que deciden vivir de espaldas a la familia; no se consideran dos grupos que han ido claramente en aumento en los últimos años: los hombres y las mujeres que no se casan, y los que no tienen hijos. ³ En segundo lugar, aunque el autor afirma que la cifra procede del año 1991, en realidad cubre un período que va de 1970 a 1987; ⁴ y, dentro de este período —incluso más en los años posteriores—, se ha producido un claro cambio hacia formas de vida no tradicionales. Así, por ejemplo, desde 1970 la proporción de niños nacidos fuera del matrimonio no ha dejado de aumentar, ⁵ al tiempo que los nacidos dentro de él se enfrentan al riesgo cada vez mayor de ver separados a sus padres (Nauck, 1991, pág. 427). En tercer lugar, estas cifras demográficas, que presentan un cuadro de vida familiar, no dicen nada sobre si la gente vive dichas relaciones de manera voluntaria o involuntaria, ni tampoco de la dinámica que se oculta detrás de dichas estadísticas. Es, pues, necesario mirar más allá de los datos objetivos en busca del significado subjetivo. Y luego conviene considerar también lo que muestran los estudios sociológicos de la familia, ⁶ a saber, que en muchas relaciones existen conflictos, tanto abiertos como larvados, sobre la división del trabajo doméstico y sobre los proyectos vitales de género, y que, si bien las disposiciones tradicionales siguen aún predominando en buena parte, cada vez existe mayor insatisfacción por parte de las mujeres. En una palabra, que, bajo una superficie de normalidad, se oculta un considerable potencial conflictivo.

Descubrimos, pues, que se produce una eliminación de los grupos que no encajan con la imagen de normalidad al uso (personas solteras o sin hijos) y un no querer ver la tendencia descendente de la familia tradicional (hay cada vez más hijos nacidos fuera del matrimonio, más divorcios) y el potencial conflictivo que anida en las denominadas familias normales. El cuadro que presentan dichos planteamientos hace hincapié en el aspecto de la

continuidad mientras subestima sistemáticamente el aspecto del cambio. Lo que está en juego no es tanto la normalidad como las distintas construcciones de la normalidad.

REDEFINICIONES E INMUNIZACIÓN

En un estudio titulado «Familie im Auflösungsprozess?» [«¿La familia en disolución?»], el sociólogo Laszlo Vascovics critica con mordacidad a los que opinan que se han producido cambios radicales en la familia. Le parece un intento más de poner todo en crisis: «En los dos últimos siglos no se ha dejado de detectar, y vaticinar, la crisis y el resquebrajamiento de la familia» (Vascovics, 1991, pág. 186). Y concluye al respecto con bastante claridad:

La familia como familia nuclear o conyugal ha mantenido su poderío hasta el presente [...] El «normal caos del amor», como se oye decir, sigue produciendo unos patrones de vida en pareja bastante claros y generalizados, que, en la mayoría de los casos, conducen a una familia completamente normal (Vascovics, 1991, pág. 197).

Para evaluar debidamente esta visión de las cosas, es importante saber cómo define Vascovics la «familia normal». En realidad, en su definición cabe casi todo. Con o sin certificado de matrimonio, temporal o definitivo, una sola vez o varias veces, todo entra indiscriminadamente en la familia nuclear, o en sus modelos precursores. Incluso personas que viven solas se «orientan a la vida en pareja» dentro de este cuadro, pues, en opinión de Vascovics, en principio no excluyen una vida en pareja —ya sea marital ya sea no marital—, y hasta en cierto modo aspiran a dicho tipo de relación. Se suele decir que la mayor parte de las relaciones no maritales «se orientan al menos a una perspectiva a medio plazo». Y, si tales parejas se separan, se puede seguir diciendo «que tarde o temprano iniciarán una relación a largo plazo no marital con otra pareja». Es cierto que ha habido un bajón en el índice de natalidad, pero esto no cambia nada con respecto a la familia normal. «La paternidad/maternidad no ha dejado de ser una meta importante para los jóvenes.» Ciertos fenómenos, como la paternidad/maternidad tardía, no revelan nada nuevo:

¿Por qué se debería ver de distinto modo una paternidad/maternidad temprana o tardía, o una familia de corta o de larga duración? Está en la naturaleza de las cosas el que una familia se funde en un punto del ciclo vital y se disuelva en otro (Vascovics, 1991, págs. 188-194).

Dentro de este esquema conceptual, Vascovics lleva toda la razón al afirmar que la familia normal está del todo viva. Pero la serie de redefiniciones que le permiten afirmar esto descartan en gran parte eso que hace poco tiempo constituía la esencia del matrimonio y de la familia, a saber, la certificación legal, la fuerza vinculante, la perdurabilidad, etcétera. Si, en medio del cambio masivo, no se tiene en cuenta nada de esto, obviamente habrá que decir que no se ha producido ningún cambio. Ocurre como en la famosa carrera entre la tortuga y la liebre: la familia normal ya está ahí. Cualquier prueba en sentido contrario es imposible, pues todo lo que parece o podría parecer distinto se incorpora simplemente al concepto original. Esto es lo que en la teoría de la ciencia se conoce como inmunización: explicaciones que no se pueden refutar y, por tanto, no son realmente significativas.

El resultado es que las cuestiones más importantes quedan sistemáticamente al margen. Por ejemplo, es de sobra sabido, por los datos disponibles, que la mayor parte de los hombres y mujeres suelen considerar el tener hijos como uno de los principales objetivos de su vida. La pregunta que cabe hacer aquí es por qué los jóvenes *no llegan a* esta meta más a menudo que a otras. ¿Cuáles son las barreras, las resistencias? ¿Acaso tienen otras metas de la vida actual un mayor atractivo? No tiene nada de extraño que la mayor parte de las personas solteras no descarten la idea de vivir con otra persona. Pero mucho más interesante es la pregunta de por qué viven *realmente* solas. ¿Cuáles son las resistencias o las metas rivales? Finalmente, nada se puede objetar a la afirmación de que toda familia comienza en un punto y llega a su fin en otro. Esto es tan cierto como trivial. Pero lo que no es en absoluto trivial es preguntar cuándo se funda la familia y, especialmente, por qué se termina, ¿por muerte o por divorcio? ¿Cuántos se embarcan en la tarea de fundar una nueva familia? ¿Cuántos deciden olvidarse del tema? ¿Cuántos fundan varias familias sucesivamente?

Si no se plantean tales preguntas, sino que, antes bien, se decide que todas las formas de la vida privada (con o sin hijos, con o sin certificados, con o sin perdurabilidad) forman una sola piña bajo la denominación de «una familia normal», entonces todos los contornos se irán por la borda. ¿Cambios? Esta perspectiva no los permite. No se divisa ninguno en el horizonte. La conclusión ya se conoce de antemano: «Nada nuevo bajo el sol».

FAMILIA E INDIVIDUALIZACIÓN: LAS DISTINTAS FASES EN EL PROCESO DEL CAMBIO HISTÓRICO

El énfasis en la continuidad de la familia se debe contrastar ahora con un enfoque que sitúe conscientemente la existencia de nuevos elementos en el centro del análisis. Para dilucidar lo que es nuevo, tomaremos como referencia el debate sobre la individualización, centrándonos en primer lugar en los cambios históricos que se pueden producir en el devenir vital del individuo. La individualización se entiende como un proceso histórico que cada vez cuestiona —y tiende a alterar— más el tradicional ritmo de vida de la gente, eso que los sociólogos suelen denominar biografía normal. Como resultado, hay más personas que nunca que se ven obligadas a fragmentar sus biografías y a hacer encajar de la mejor manera posible los componentes que necesitan. Personas que se ven despojadas de incuestionables presupuestos, creencias o valores y, sin embargo, tienen que vérselas con un batiburrillo de controles y condicionamientos institucionales que conforman la trama de la vida moderna (Estado del bienestar, mercado laboral, sistema educativo, etcétera) (Beck y Beck-Gernsheim, 1993). Dicho en pocas palabras, que la historia de la vida normal está dejando paso a la historia de la vida «hágalo usted mismo». ¿Qué supone esto para la familia? ¿Cómo se debe entender la relación entre familia e individualización? Y, sobre todo, ¿qué hay de nuevo en todo esto?

LA OBLIGACIÓN DE LA SOLIDARIDAD

Conviene empezar echando un vistazo retrospectivo a la familia preindustrial. Como han mostrado numerosos estudios sobre historia social, es esencialmente una relación centrada en el trabajo y la economía. Hombres y mujeres, adultos y jóvenes, cada cual ocupaba en ella su propio lugar y tenía asignados sus propios cometidos. Pero, al mismo tiempo, las

actividades estaban estrechamente coordinadas entre sí y subordinadas al objetivo común de mantener en pie la hacienda o el taller. Los miembros de la familia estaban expuestos, así, a unas experiencias y unas presiones similares (los ritmos estacionales, las cosechas, el mal tiempo, etcétera) y se mantenían unidos merced a unos esfuerzos comunes. Era una comunidad perfectamente ensamblada, en la que había poco margen para las inclinaciones, sentimentalidades y motivaciones personales. Lo que contaba no era tanto la persona individual como los objetivos y metas comunes. En este sentido, la familia preindustrial puede definirse como una «comunidad de necesidad», mantenida unida por una «obligación de solidaridad» (Borscheid, 1988):

La familia, el hogar y la comunidad del pueblo obtenían mucha productividad del Estado, aseguraban que muchos trabajos no fueran sólo un esfuerzo propio de Sísifo, ofrecían algunas posibilidades de bienestar y de prestigio social y prometían un mínimo de seguridad en caso de indigencia, enfermedad y vejez. Quien no estaba integrado en la familia y en la comunidad del pueblo no era prácticamente nadie, era un ser impotente desdeñado por la sociedad [...] En esta red de dependencias, la gente no daba prioridad a la libertad individual, sino a los intereses materiales de la familia, hacienda y aldea propias. Para bien o para mal, cada cual estaba estrechamente unido a la comunidad; esto era a la vez un ancla de salvación y una piedra atada al cuello (Borscheid, 1988, págs. 271 y sig.).

Como atestiguan muchos documentos históricos, los miembros de la familia no estaban unidos entre sí por el amor y el afecto; antes bien, la tensión y la desconfianza, e incluso el odio y la violencia, eran el pan nuestro de cada día. Sin embargo, la experiencia básica seguía siendo la dependencia mutua, a la que las aficiones y aversiones personales tenían que subordinarse en caso de conflicto. Así pues, no tenía mucho sentido el que los individuos desearan liberarse. Vivir por cuenta propia sólo era posible (si acaso) pagando un elevado precio personal.⁷

Con la individualización se produjo una ruptura decisiva e histórica. La familia perdió su función de unidad laboral y económica e inició una nueva relación con el mercado laboral. En una primera fase, fueron principalmente los varones quienes se lanzaron al trabajo retribuido fuera del hogar. Los imperativos de la sociedad orientada al rendimiento daban ahora más importancia a la persona individual que a la comunidad; pero las mujeres quedaron inicialmente relegadas al ámbito del hogar y de los hijos, al nuevo espacio configurador de lo privado. (Al menos, éste fue el modelo para la burguesía ascendente, sustentado institucionalmente por la administración de la justicia, el sistema educativo, la filosofía, etcétera.) Dentro de este marco de relaciones entre los sexos, en principio orientado a una «modernidad demediada» (véase Beck, 1986, pág. 179), empezó a gestarse una nueva forma de dependencia: la mujer se volvió dependiente del sueldo del varón, mientras que él necesitaba del trabajo cotidiano y de la atención de ella para poder rendir en su puesto de trabajo. La obligación de solidaridad que había caracterizado a la familia preindustrial siguió existiendo bajo una nueva forma.

EL ESTADO DEL BIENESTAR Y LA LÓGICA DE LAS VIDAS DISEÑADAS INDIVIDUALMENTE

Una nueva fase en la historia de la familia y de la individualización comenzó con el gradual desarrollo del Estado del bienestar, primero hacia finales del siglo XIX, pero, sobre todo, en la segunda mitad del siglo XX. Se implantó una serie de mecanismos de seguridad social

(pensión para personas mayores, cobertura en caso de enfermedad o accidente, etcétera) para proporcionar algún tipo de protección contra los rigores del mercado, y varias formas de asistencia material a grupos más débiles (ayudas a personas con ingresos bajos, becas de estudios, ayudas para la vivienda, etcétera) tenían como objetivo asegurar una mayor justicia social. Uno de los resultados de dichas medidas fue que, aunque los individuos no fueran aptos para el mercado laboral, o lo fueran sólo hasta cierto punto, se volvieron menos dependientes de la familia, de la buena voluntad y de los favores personales. La implantación de la seguridad social garantizaba, así, una existencia mínimamente «soportable» más allá de la familia. A los miembros individuales de la familia ya no se les exigía incondicionalmente «pasar por el aro» de la misma; éstos podían marcharse también en caso de conflicto. La lógica de las vidas individualmente diseñadas recibió así un gran impulso, y los lazos con la familia se aflojaron considerablemente:

En la medida en que el Estado otorga sus dones a los individuos más que a las familias a las que éstos pertenecen, resulta también más probable que los jóvenes con una beca abandonen la familia, que grandes familias que se extienden a lo largo de varias generaciones acaben fragmentándose o que matrimonios que trabajan fuera acaben divorciándose. Al reducir las penurias económicas, el Estado incrementa la actividad y movilidad individuales. Pero al mismo tiempo aumenta también la probabilidad de que las vidas de las personas discurran al margen de los contextos colectivos (Mayer y Müller, 1994, pág. 291).

LA MUJER, EXIGIDA Y PRESIONADA PARA TENER UNA «VIDA PROPIA»

Otra fisura importante la producen los cambios en la historia de la vida normal de la mujer, algo que también comenzó hacia finales del siglo XIX pero que se ha acelerado considerablemente desde los años sesenta, y que trataremos aquí de la manera más concisa posible (se encontrará un tratamiento más detallado en Beck-Gernsheim, 1983). A medida que la mujer va abandonando, al menos parcialmente, la familia como resultado de los cambios producidos en el campo de la educación, el empleo, el ciclo familiar, el sistema jurídico, etcétera, ya no puede contar con el hombre para asegurarse su sustento personal. Pero, por otra parte, y a menudo de manera contradictoria, se le abre una perspectiva de autonomía y autosuficiencia. La «consecuencia subjetiva» de tales cambios es que la mujer actual desarrolla, y no puede por menos de desarrollar, cada vez más expectativas, deseos y proyectos vitales que tienen relación no sólo con la familia, sino también con su propia persona. En el ámbito económico, por ejemplo, tiene que procurarse cierta seguridad en su vida, y a veces sin la presencia de hombre alguno. Ya no puede considerarse un simple «apéndice» de la familia, sino que debe abrirse paso en la vida como un individuo más, con sus intereses, derechos, planes y elecciones personales.

El poder de la familia —sobre todo, del marido— ha quedado consiguientemente reducido. A diferencia de la mayor parte de sus antepasadas, la mujer ya no está orientada al matrimonio como camino de acceso a la seguridad económica y al estatus social. Ahora puede elegir, tal vez no de manera completamente libre —pero sí más que antes—, si desea casarse o quedarse soltera, o divorciarse antes que soportar una vida de conflictos interminables en caso de que el matrimonio no resulte como ella había esperado. Esto significa que, también en las biografías de las mujeres, la lógica del proyecto individual está imponiéndose paulatinamente y que la obligación de solidaridad también está perdiendo consistencia.

Entretanto, las feministas han analizado estos cambios con nuevas categorías y conceptos. Mientras que la sociología tradicional siempre concibió la familia como una unidad con intereses y situaciones vitales homogéneas, ahora se ve la diferencia de los sexos de manera más contrastada. Y, mientras que «la familia» siempre solía ocupar todo el campo de visión, el hombre y la mujer se están volviendo ahora visibles como individuos separados, cada cual vinculado a la familia mediante diferentes expectativas e intereses, cada cual con diferentes oportunidades y responsabilidades. En una palabra, en el seno de la familia se distinguen con mayor nitidez los contornos de las vidas masculinas o femeninas.

L A INDIVIDUALIZACIÓN Y LA ESCENIFICACIÓN DE LA VIDA COTIDIANA

Como resultado de estos cambios históricos, se aprecia, pues, una clara tendencia a la individualización. Esto afecta también cada vez más a las relaciones entre los distintos miembros de la familia, creando unas dinámicas especiales. Unos cuantos ejemplos nos ayudarán a comprender lo que se entiende por esta «escenificación de la vida cotidiana», como hemos dado en llamarla. Cada vez se necesita una mayor coordinación para mantener unidas unas biografías que tienden a ir cada una por su lado. Se puede decir, en este sentido, que la familia se convierte, en numerosos aspectos, en un «ejercicio de equilibrio» cotidiano (Rerrich, 1988) o en un proyecto permanente de «hágalo usted mismo» (véanse Beck y Beck-Gernsheim, 1993; Hitzler y Honer, 1994). El carácter de la vida familiar cotidiana está cambiando de manera gradual: antes, la gente podía recurrir a —o basarse en— toda una serie de normas y modelos; pero ahora tiene cada vez más decisiones que tomar, más cosas que negociar, que planificar, que llevar a cabo personalmente. Otras cuestiones que han saltado a primer plano tienen que ver con la distribución de los recursos, con la aplicación de la justicia entre los distintos miembros de la familia. ¿Qué tareas hay que asignar a cada cual? ¿Qué costes debe soportar cada cual? ¿Cuáles son los derechos prioritarios? ¿Qué deseos tendrán que esperar?

DIVERGENCIA ENTRE RITMOS Y LUGARES DE RESIDENCIA DISTINTOS

En la sociedad preindustrial, la comunidad familiar, centrada en el trabajo y la economía, marcaba directamente la pauta de la vida cotidiana. Como la hacienda o el taller ocupaban el lugar central, cada miembro de la familia solía actuar dentro de un radio que los demás solían conocer bastante bien. Y el reparto de las tareas, que se venían realizando desde tiempo inmemorial, seguía un ritmo familiar, que estaba perfectamente definido y coordinado.

No se puede decir lo mismo de la actual vida familiar de las sociedades altamente industrializadas. La mayoría de los ciudadanos trabajan fuera de casa —y lo mismo se puede decir de las mujeres—. Todos los niños van a la escuela y pasan cada vez más tiempo en actividades organizadas fuera del hogar (asociaciones deportivas, o clases de pintura, de música, etcétera), en esas nuevas formas de «infancia aislada» que se han extendido por todas las ciudades (véase Zeiher, 1994). La vida en familia ya no discurre en un solo lugar, sino que se esparce entre varios emplazamientos diferentes. Como tampoco existe ya un ritmo temporal común, pues la vida familiar está estructurada por instituciones sociales

completamente diferentes: el horario de la guardería, de la escuela y de las organizaciones juveniles, o el horario laboral del marido y de la mujer, o el horario de los centros comerciales, del transporte público, y así sucesivamente. Y, por último, pero no menos importante, la flexibilización del horario laboral influye directamente en la vida familiar, ya que crea unos ritmos irregulares y fluctuantes que no satisfacen las exigencias de la vida en común (como es la continuidad, la estabilidad y la coordinación).⁸

Suele resultar sumamente difícil compaginar las exigencias de estos diferentes ritmos. La consigna sería: «Une lo que se está distanciando» (véase Rerrich, 1993). Todo se está disgregando, en efecto, de tal manera que la vida familiar de cada día está dejando de ser un juego, por así decir, para convertirse en una especie de «rompecabezas» (Rerrich, 1991). Las piezas separadas deben recomponerse una y otra vez, es decir, que las disposiciones de carácter espacio-temporal deben compararse y asignarse constantemente. Esto lo corroboran los resultados de un detallado estudio empírico (Jurczyk y Rerrich, 1993). Las vidas de los miembros individuales de la familia, cada cual con sus diferentes ritmos, lugares de actividad y exigencias, muy raras veces encajan con facilidad. Suele ser más frecuente que surjan discrepancias e intentos repetidos por establecer un equilibrio. Así, una vida cotidiana armoniosa es un «logro basado en una gran cantidad de preparación» (Rerrich, 1993, pág. 311), lo que exige que el coordinador familiar sea un hábil componedor de horarios. Generalmente, es la mujer la que realiza esta actividad, lo cual acarrea un considerable esfuerzo práctico y emocional, a menudo con la ayuda de una abuela, asistenta o canguro. La necesidad de planificar, organizar y delegar es, así, cada vez mayor conforme la familia se convierte en una especie de pequeña empresa. «En la vida privada van introduciéndose numerosos elementos de racionalización y de cálculo» (Rerrich, 1993, pág. 322). Mi tiempo, tu tiempo, nuestro tiempo... esto puede convertirse en una lucha entre el tiempo propio y la búsqueda de tiempo común. Y no suele ser infrecuente que esto produzca tensiones y conflictos, especialmente entre hombres y mujeres. ¿Quién carga con la responsabilidad de una determinada tarea? ¿Cuándo se hace y hasta cuándo? ¿Quién tiene más necesidad de tiempo propio? ¿Cuándo le toca a alguien descansar?

FAMILIAS MULTICULTURALES

En la sociedad preindustrial, cuando un hombre y una mujer se casaban siempre compartían un amplio repertorio de experiencias, valores y actitudes locales, pues los mundos vitales eran a la sazón mucho más cerrados que en la actualidad y las oportunidades de matrimonio estaban enormemente limitadas por unos factores que tenían que ver, entre otras cosas, con la clase social, la religión, la propiedad o el origen étnico. En comparación, el mundo vital cotidiano es hoy mucho más heterogéneo: abundan las relaciones y los matrimonios de personas de diferentes regiones y estratos sociales. Ciertamente, las antiguas barreras erigidas por la ley o por la gran familia no han desaparecido por completo, pero son mucho más débiles que antes. El principio de la libre elección de la pareja está generalmente aceptado, de manera que hay muchas personas viviendo juntas (con o sin certificado de matrimonio) que son de diferentes capas sociales. O, como dicen Berger y Kellner en un texto clásico, la actual elección de pareja se caracteriza por el encuentro de dos extraños:

El matrimonio de nuestra sociedad es un acto dramático en el que dos extraños se juntan y se redefinen [...] El término «extraños» no significa, por supuesto, que los candidatos al matrimonio provengan de una capa social completamente distinta. Antes bien, según indican numerosos datos, significa lo contrario: que, a diferencia de los candidatos al matrimonio de las sociedades anteriores, los de nuestra sociedad provienen de diferentes contextos de relaciones interpersonales (Berger y Kellner, 1974, pág. 160).

La relación marital adquiere, en consecuencia, una nueva significación, pero también, por supuesto, se ve expuesta a nuevas tensiones, pues la gran oportunidad de una unión personalmente elegida —es decir, la creación de un mundo común más allá del legado de la familia y la parentela— exige que ambos cónyuges hagan un esfuerzo enorme. Dentro del sistema del matrimonio moderno, no sólo se espera que éstos construyan una forma de unión propia, sino que además se les *exige* construirla:

El matrimonio y la familia estaban antes generalmente incrustados en una matriz de relaciones comunitarias más amplias [...] Había pocas barreras separadoras entre el mundo de la familia individual y la comunidad más amplia [...] Una misma vida social alentaba en la casa, la calle y la comunidad [...] En nuestra sociedad contemporánea, en cambio, cada familia constituye su propio submundo segregado [...] Este hecho exige un esfuerzo mucho mayor por parte de la pareja. A diferencia de anteriores situaciones, en las que el establecimiento del nuevo matrimonio simplemente acrecentaba la diferenciación y complejidad de un mundo social que ya existía, las parejas se embarcan ahora en la tarea, a menudo difícil, de construir para sí el pequeño mundo en el que viven (Berger y Kellner, 1974, págs. 162-163).

Esto es especialmente cierto con respecto a las parejas binacionales o biculturales, en las que cada cónyuge proviene de un país o cultura diferentes. Por supuesto, tales uniones también existieron en épocas anteriores, pero su número ha aumentado considerablemente en años recientes debido a la migración de la mano de obra, a perturbaciones y persecuciones de orden político, al turismo de masas y a viajes al extranjero por motivos educativos o comerciales. En Alemania, una de cada siete parejas es actualmente mixta.⁹ Lo que Berger y Kellner veían como algo característico del matrimonio moderno se puede aplicar incluso más en este caso, pues, en los matrimonios nacionalmente mixtos, los extraños son «todavía más extraños y las diferencias de socialización son aún mayores» (Hardach-Pinke, 1988, pág. 116).

En cada matrimonio actual, diferentes estilos de vida, valores, modos de pensar y de comunicarse, rituales y rutinas cotidianas tienen que encajar en un único mundo familiar. En el caso de los matrimonios binacionales/biculturales, esto significa que ambos cónyuges deben esforzarse por «construir una nueva realidad intercultural» (Hardach-Pinke, 1988, pág. 217), un «entorno vital intercultural» (Hardach-Pinke, 1988) o una «cultura de la familia binacional» (Scheibler, 1992, págs. 87 y sigs.). Los cónyuges actúan en un espacio poco estructurado de antemano, en el que se dan cita o se enfrentan dos mundos diferentes. En esta situación, para la que no existe ninguna preparación ni norma específica, la pareja tiene que elaborar sus propias disposiciones (Scheibler, 1992, pág. 45).

Muchas cosas que antes transcurrían con naturalidad, sin necesidad de hacerse ninguna pregunta, deben ahora ponderarse y decidirse. ¿Dónde iremos a vivir, a tu país o al mío, o tal vez a un tercero, donde ninguno tenga la ventaja de sentirse en casa? ¿Nos quedaremos aquí, o nos mudaremos después a tu país? ¿Quién tendrá más oportunidades, o más dificultades, según el país en que vivamos? ¿Quién se quedará sin estatus legal, sin protección laboral o sin pensión? ¿Nos comunicamos en tu lengua o en la mía, o en una

tercera, o en la que dicten las circunstancias? ¿Qué fiestas y vacaciones celebraremos? ¿Qué haremos con las visitas de los parientes y las numerosas ramas de la familia? ¿Cómo haremos el reparto del trabajo en la casa? ¿Cómo educaremos a los hijos, en tu religión o en la mía, en tu lengua o en la mía? ¿Qué nombres elegiremos, de tu cultura o de la mía?

Conviene repetirlo una vez más: no existen modelos preestablecidos para ninguna de estas decisiones. Cada pareja ha de seguir su propia senda, buscar sus propias formas. Atenerse a una u otra tradición cultural, buscar unas formas que combinen elementos de ambas, probar distintas opciones y tal vez ir cambiando según los casos (Scheibler, 1992, págs. 44 y sigs.), he aquí unas elecciones que dependen de la historia anterior, del lugar de residencia elegido y de los planes de futuro, así como de las preferencias y prejuicios culturales de los entornos. Cada pareja binacional vive su propia historia, su propia versión distintiva de la cultura familiar binacional.

La biografía de cada miembro de la pareja dista mucho de carecer de importancia en este proceso. Quien proviene de un país distinto es aquí el «extraño». Tal vez sus orígenes sean de pobreza y hambre, o incluso de tortura, persecución y huida; en cualquier caso, ha pasado por unas experiencias y cuitas completamente distintas a las de las personas de su nuevo entorno. Su vida ha quedado, en mayor o menor grado, segada de sus propias raíces culturales, de su socialización, de su lengua. Si se hace notar su modo de expresión, su conducta y su aspecto, vivirá con el estigma del «otro» (véase Goffman, 1963). Tiene que sufrir a veces suspicacias y humillaciones por parte de tribunales y funcionarios, propietarios y empresarios. Vive sin protección, y, si su estatus legal es inseguro, puede ocurrir también que le retiren su permiso de trabajo y tal vez incluso que tenga que abandonar el país. Ciertamente, su pareja nativa no se verá afectada por todo esto, pues ella se encuentra en una situación relativamente segura y puede tomar medidas de autodefensa. No se sabe bien qué consecuencias tendrá para la pareja este tipo de ataques: se trata de una prueba que en unos casos puede acabar en la ruptura y en otros puede reforzar la cohesión de la pareja. Pero, independientemente de dichas consecuencias, la estructura de sus relaciones es tal que un cónyuge está más expuesto que el otro. Así pues, las diferencias entre sus situaciones sociales se establecen por sí mismas. Existe una especie de desequilibrio, más o menos pronunciado, entre sus respectivas oportunidades y peligros.

Finalmente, un matrimonio binacional/bicultural implica también el enfrentarse a los propios orígenes con resultados a veces paradójicos. Alguien que buscara la atracción del «otro» en una relación con un extranjero puede descubrir de repente el elemento «nativo» de su propia personalidad. «Uno ve lo profundamente arraigado que está el propio sistema de valores; y en muchos casos lo ve por primera vez» (Elschenbroich, 1988, pág. 368). Pensar en el futuro de los hijos trae a nuestra mente recuerdos del pasado con una fuerza especial, obligándonos a enfrentarnos a nuestra propia socialización, historia, valores y deseos; en una palabra, a nuestra propia identidad. Las preguntas ¿quién soy?, ¿qué quiero? se plantean de nuevo en el caso de un matrimonio binacional, suscitando interrogantes ulteriores, que exigen una decisión crucial: ¿qué es lo que quiero mantener?, ¿qué puedo dejar?, ¿qué es realmente importante para mí?

EL DIVORCIO Y SUS CONSECUENCIAS

El número de divorcios aumentó espectacularmente en el transcurso del siglo xx . Uno de cada tres matrimonios acabó en divorcio en la República Federal de Alemania, y uno de cada dos en Estados Unidos. ¹⁰ También los hijos se vieron cada vez más afectados. En un estudio alemán en que se comparaba a los hijos nacidos en 1960 con los nacidos en 1980 se llegó a la siguiente conclusión: «Durante estos veinte años, el riesgo de verse afectado durante la infancia por la separación de los padres ha aumentado más del triple» (Nauck, 1991, pág. 427).

Cuando se produce un divorcio, las vidas de los hombres y las mujeres, de los adultos y los niños, toman direcciones diferentes. Esto es cierto sobre todo en el sentido puramente geográfico: uno de los cónyuges (casi siempre el hombre) se traslada a otra casa, y tal vez también a otra ciudad (para así tratar de empezar desde cero). Las mujeres y los hijos se quedan donde estaban, pero suele ocurrir también que se muden al poco tiempo (a una casa más barata, más cerca de los abuelos, etcétera), lo que significa cambiar de entorno, de escuela y de vecindario. Pero es especialmente importante la nueva situación económica: generalmente se produce una reducción de los ingresos, mayor o menor según la legislación del país en cuestión. En Estados Unidos, el nivel de vida suele caer en picado para las mujeres y los hijos, mientras que suele aumentar para los hombres (que por lo general no pagan el mantenimiento) (Cherlin, 1992, págs. 73 y sig.). En Alemania, el dinero, o la falta del mismo, se reparte más equitativamente, y la mayor parte de los hombres tienen que vérselas con un presupuesto reducido; sin embargo, siguen siendo la mujer y los hijos los que suelen salir peor parados (Lucke, 1990).

Además, después de un divorcio se vuelve necesaria una reorganización de la vida cotidiana. Ésta tiene que negociarse, a menudo en medio de acaloradas discusiones, entre dos personas que poco antes habían formado una pareja. ¿Quién se queda con el piso, qué cosas, qué recuerdos se lleva cada cual? ¿Cuánta pensión hay que pagar, y a quién? Un hombre frente a una mujer: se plantean reivindicaciones y exigencias, se redistribuyen derechos y obligaciones. Se buscan nuevos acuerdos, a menudo, como se ha dicho, acompañados de fuertes discusiones. En vez de una vida cotidiana en común y de una vivienda compartida, hay ahora unos horarios de «acceso» separados para el padre. ¿Cuándo podrá venir, y durante cuánto tiempo?, ¿cuánto tiempo tiene derecho a tener al hijo los fines de semana y las vacaciones? En casos extremos, el hombre o la mujer tratan incluso de solucionar estas cuestiones por la vía rápida, como muestra el aumento del número de secuestros de los propios hijos.

Los terapeutas, jueces y abogados matrimonialistas ven cómo, a resultas de un divorcio, aumentan cada día entre las parejas las heridas, la amargura, la rabia y el odio. Pero, aun en los casos en que la separación se produce de manera tranquila y razonada, ésta desemboca inevitablemente en una nueva relación entre el marido, la mujer y los hijos. De una manera más clara que antes, se ven enfrentados recíprocamente como individuos deseosos de imponer sus propios intereses y objetivos, sus propios deseos y derechos. Y no sólo difieren en la manera como piensan sobre el futuro, sino también sobre el tiempo que pasaron juntos en el pasado, y a menudo también sobre quién es el culpable y cómo debería enfocarse el problema (él siempre aparece liado con otras mujeres, y ella como la despilfarradora del dinero común).

En medio, están los hijos (sobre su situación, véanse Wallerstein y Kelly, 1980; Wallerstein y Blakeslee, 1989; Furstenberg y Cherlin, 1991; Cherlin, 1992). Naturalmente,

éstos tienen también sus propios deseos. Como han mostrado varios estudios, generalmente esperan que sus padres vuelvan a vivir juntos. Sin embargo, los padres suelen seguir cada cual su camino, sin atender a otras razones. Los hijos tienen que aprender entonces a vivir con lealtades divididas. Si no se resuelve el problema de con quién van a vivir, el juez de familia les pregunta con quién prefieren vivir, si con la madre o con el padre. Pero, por mucho tacto que se emplee en todo este proceso, al niño se le está pidiendo en realidad que haga una declaración en contra de uno de sus padres, y, cuando no se tiene mucho cuidado, el niño percibe claramente las maniobras e intentos de los padres por ponerlo de su lado. Y, cuando se han establecido unas normas de visita, pero los ex cónyuges se siguen sintiendo dolidos, los niños se ven involucrados en una batalla posdivorcio en la que se les interroga a menudo sobre el estilo de vida y las nuevas relaciones del anterior consorte o se les utiliza como portadores de información entre las partes enfrentadas. Pero aún puede haber más. En algunas familias, los hijos se reparten entre los padres, ya que también los hermanos y las hermanas pueden estar mutuamente divididos. Pero, las más de las veces, sus relaciones con el padre suelen debilitarse cuando éste desaparece de su horizonte inmediato. Las relaciones con los abuelos paternos también pueden debilitarse y volverse más problemáticas, generalmente tras la intervención de las madres, que ven en esto una manera de borrar los últimos rastros del padre (Cherlin y Furstenberg, 1986, págs. 136 y sigs.).

Existen discrepancias sobre lo que todo esto puede significar para un niño que está en fase de crecimiento. Según unos autores, estos hijos, que son particularmente sensibles y vulnerables, a menudo sufren trastornos duraderos cuando sus relaciones paternas se ven interrumpidas (véase Wallerstein y Blakeslee, 1989). Según otros, estos hijos son más flexibles, resistentes y hasta más adaptables, y, si bien el período posterior al divorcio constituye una crisis dramática, los niños suelen superarla y entrar con buen pie en la nueva situación (véanse Furstenberg y Cherlin, 1991; Cherlin, 1992). Es posible que ambas interpretaciones no estén del todo equivocadas; pero tampoco son completamente ciertas: lo más probable es que las dos se queden algo cortas. A tenor de lo dicho anteriormente, yo quisiera proponer una tercera interpretación. La serie de acontecimientos relacionados con la separación puede implicar, a mi entender, un tipo especial de socialización, cuya esencia es un mensaje —y una dura lección— de individualismo. Cuando los niños consiguen hacerse a las nuevas formas de familia es porque han tenido que aprender a cortar relaciones estrechas, a hacer frente a una situación de pérdida. Han aprendido muy pronto lo que significa ser abandonado y separarse. Han visto que el amor no dura eternamente, que las relaciones tienen un fin, que la separación es un suceso normal de la vida.

SUCESIÓN CONYUGAL Y RELACIONES FAMILIARES ELECTIVAS

Muchas personas divorciadas vuelven a casarse o a cohabitar con una nueva persona que también ha estado antes casada y que también puede tener hijos propios. Cada vez hay más hijos que crecen con un padre o madre no biológico. Viéndolo de cerca, estas familias «políticas» parecen en cierto sentido una variante de la familia bicultural. Según recientes investigaciones, son un «curioso ejemplo de fusión organizativa; pertenecen a dos culturas familiares que convergen en un único hogar» (Furstenberg y Cherlin, 1991, pág. 83). También aquí tienen que ser negociados y aceptados diferentes valores, normas,

expectativas, rutinas y prácticas cotidianas, como, por ejemplo, la manera de comportarse en la mesa, la hora de acostarse, el dinero que llevan en el bolsillo o las horas que pasan delante del televisor. Además, muchos niños van y vienen entre sus diferentes mundos familiares, entre el «padre/madre de todos los días», que tiene su custodia y vive con una nueva pareja, y el «padre/madre del fin de semana», que no tiene su custodia y puede también tener una nueva familia. Esto suele crear unas estructuras relacionales complejas, que a menudo sólo se pueden representar mediante diagramas con varias ramificaciones. «Cadenas de matrimonio y divorcio», ¹¹ «sucesión conyugal» (Furstenberg, 1989), «familias multiparentales» (Napp-Peters, 1993), «familias mosaico»..., conceptos todos estos destinados a facilitar la comprensión de las nuevas formas familiares. Una clave característica es, por supuesto, que no suele estar muy claro quién pertenece realmente a la familia. Ya no hay una única definición: ésta se ha perdido en algún momento del proceso de las separaciones y de las nuevas relaciones. En cambio, cada miembro, que vive su propia versión de la familia mosaico, tiene su propia definición de quién pertenece a la familia:

Consideremos el caso en el que se divorcia una pareja casada con dos hijos y le corresponde a la mujer la custodia de éstos [...] Si preguntamos a la madre divorciada quién compone su familia inmediata, incluirá ciertamente a sus hijos, pero probablemente excluya al ex marido, que ahora vive en otra parte. Pero si preguntamos a sus hijos quién compone su familia inmediata, podríamos obtener una respuesta diferente. Si los hijos siguen viendo a su padre regularmente, es probable que incluyan tanto al padre como a la madre en el conjunto de su familia. Y si preguntamos al ex marido quién compone su familia inmediata, puede incluir a sus hijos, a los que sigue viendo, pero no a su ex mujer. Así, después del divorcio, la madre, el padre y los hijos tienen una concepción diferente de quién compone su familia inmediata. Así, ya no podemos seguir definiendo a «la familia» o a «la familia inmediata» si no es con respecto a una persona concreta (Cherlin, 1992, pág. 81).

En esta constelación, ya no son las normas tradicionales de adscripción (descendencia y matrimonio) las que determinan el vínculo familiar. El factor clave ahora es saber si las relaciones sociales que nacen de dicho vínculo persisten después del divorcio. Cuando estas relaciones se rompen, o se van extinguiendo gradualmente, se produce también el fin de los lazos de parentesco. Así pues, aquí se escenifica plenamente lo que en otras constelaciones familiares de la modernidad sólo está en fase emergente; es decir, que el mantenimiento del vínculo familiar es algo que ya no se da por descontado sino que se elige libremente. En la situación que sigue a un divorcio, el parentesco se reelabora de acuerdo con unas leyes dictadas por la elección y la inclinación personales, tomando la forma de unas «afinidades electivas». Como el parentesco ya no se da como destino, exige una mayor contribución personal, un cuidado más activo. Como dice un estudio de familias mosaico, «del inmenso universo de familiares potenciales, las personas los hacen reales estableciendo una relación, esforzándose por convertirse ellas mismas en familiares. Y tienen plena libertad a la hora de escoger los vínculos que deben activarse» (Furstenberg y Cherlin, 1991, pág. 93). Muchos familiares del primer matrimonio siguen formando «parte de la familia», y muchos del segundo vienen a añadirse al número, mientras que otros se quedan fuera o se dan de baja.

El resultado no sigue un modelo predeterminado, pues, al tener lugar una elección, las preferencias personales son cada vez más las que deciden al final; cada individuo traza sus propias fronteras. Ni siquiera los niños que crecen en un mismo hogar tienen

necesariamente la misma definición de quién pertenece a la familia (Furstenberg y Cherlin, 1991, pág. 93). Todo esto significa que la «sucesión conyugal implica una mayor fluidez e incertidumbre en las relaciones de parentesco. Cultivar los lazos familiares puede resultar más importante a medida que van quedando cada vez menos cosas seguras o definitivas sobre la obligación familiar con otra persona» (Furstenberg, 1989, págs. 28 y sig.). Así, todos los implicados se ven enfrentados a nuevas cuestiones que deben ser personalmente contestadas, al tiempo que se vuelven necesarias nuevas normas de solidaridad y lealtad:

Será extraordinariamente interesante ver la fuerza relativa de los vínculos de consanguinidad y afinidad dentro de familias cuyos miembros se han multiplicado mediante sucesivos matrimonios. ¿Cómo repartirán los abuelos su herencia entre unos nietos biológicos a los que apenas ven, entre unos nietos políticos a los que conocieron desde pequeños, o entre nietos políticos adquiridos tras su segundo matrimonio, los cuales los han cuidado en una fase posterior de la vida? ¿A quién tienen los padres biológicos más obligación de enviar al colegio, a sus hijos biológicos, que han sido educados por un padrastro, o a sus hijastros, a los que han criado ellos mismos? (Furstenberg, 1989, pág. 29).

Cuando toman forma dichas redes, el resultado global que produce el divorcio en los hijos es más una ampliación que una reducción de sus fronteras de parentesco. Sin embargo, el carácter de los vínculos sufre un cambio durante el proceso. Como ya no se pueden dar por descontados, se tornan más delgados finos y más frágiles, más dependientes de la colaboración personal y también de las circunstancias externas (como, por ejemplo, un cambio de lugar). Este tipo de vinculación ofrece unas oportunidades especiales, pero también comporta unos riesgos especiales. Por esto mismo, no deberíamos infravalorar la importancia de la vinculación afectiva o emocional, que, precisamente a causa de su debilidad, abarca una amplia red de parentesco. Pero «esta forma de parentesco más tenue puede no ser un sustituto adecuado de los parientes, ahora perdidos, que pusieron más de su parte en el feliz desarrollo del niño» (Furstenberg y Cherlin, 1991, pág. 95). Como consecuencia del divorcio y de los nuevos matrimonios, las personas están emparentadas actualmente con más personas que antes, pero las obligaciones que entraña este vínculo familiar han ido disminuyendo al mismo tiempo.

PERSPECTIVAS DE FUTURO

Mientras que en la sociedad preindustrial la familia era principalmente una comunidad de necesidad mantenida unida por una obligación de solidaridad, la lógica de las vidas diseñadas individualmente ha ido pasando a un primer plano en el mundo contemporáneo. La familia se está volviendo cada vez más una relación electiva, una asociación de personas individuales, cada una de las cuales aporta sus propios intereses, experiencias y planes, y está sometida a diferentes controles, riesgos y condicionamientos.

Como han mostrado diferentes ejemplos de familias contemporáneas, hoy es necesario un esfuerzo mucho mayor que en el pasado para mantener unidas estas diferentes biografías. Mientras que en otro tiempo las personas podían recurrir a unos reglamentos y rituales preestablecidos, la perspectiva actual apunta a una puesta en escena de la vida cotidiana, a un ejercicio de equilibrio y de coordinación casi acrobático. Los vínculos familiares se tornan, así, más frágiles y están más expuestos a romperse si los intentos por

alcanzar un acuerdo no llegan a buen puerto. Como la individualización también fomenta los anhelos del mundo opuesto de la intimidad, la seguridad y la proximidad (Beck y Beck-Gernsheim, 1995), la mayor parte de la gente seguirá viviendo —al menos durante un futuro previsible— en el marco de una relación de pareja o de una familia. Pero estos lazos ya no son iguales que antes, ni por su alcance ni por su grado de obligación y permanencia, y está tomando forma un espectro más amplio de lo privado a partir de los múltiples y variados afanes, anhelos, esfuerzos y errores, y de los distintos experimentos intentados, con final feliz o no tan feliz. Conforme la gente va haciendo elecciones, negociando y decidiendo los detalles cotidianos de las relaciones «hágalo usted mismo», está ganando terreno también, y desarrollándose, un «normal caos» del amor, del sufrimiento y de la diversidad.

Esto no significa que la familia tradicional esté simplemente desapareciendo, pero sí está perdiendo el monopolio que durante tanto tiempo detentó. Su importancia cuantitativa está declinando conforme aparecen y se extienden nuevas formas de vida, formas que, al menos de manera general, no tienen como objetivo el vivir solos, sino manteniendo una relación de índole diferente, como, por ejemplo, fuera de un matrimonio formal, sin hijos o como padres solteros, con sucesión conyugal, con una pareja del mismo sexo, con relaciones a tiempo parcial o que duren sólo un determinado período de la vida, vivir en distintos hogares o en distintas localidades. Estos modos de vida, en todas sus formas intermediarias, secundarias y flotantes, representan el futuro de las familias, o eso que yo denomino los contornos de la «familia posfamiliar».

BIBLIOGRAFÍA

- Bauschmid, E., «Familie ist kein Auslaufmodell», *Süddeutsche Zeitung*, 4 de enero de 1994, pág. 4.
- Beck, U., *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986 (trad. cast.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998).
- Beck, U. y E. Beck-Gernsheim, «Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie», *Zeitschrift für Soziologie*, n.º 3, 1993, págs. 178-187.
- , *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Fráncfort, Suhrkamp, 1995 (trad. cast.: *El normal caos del amor*, Barcelona, Paidós, 2001).
- Beck-Gernsheim, E., «Vom “Dasein für andere” zum Anspruch auf ein Stück “eigenes Leben” – Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang», *Soziale Welt*, n.º 3, 1983, págs. 307-341.
- , «Arbeitsteilung, Selbstbild und Lebensentwurf. Neue Konfliktlagen in der Familie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, n.º 2, 1992, págs. 273-291.
- Berger, B. y P. L. Berger, *The War over the Family*, Garden City y Nueva York, Anchor Press/Doubleday, 1983.
- , *In Verteidigung der bürgerlichen Familie*, Reinbek, Rowohlt, 1984.
- Berger, P. L. y H. Kellner, «Marriage and the Construction of Reality», en R. L. Coser (comp.), *The Family: Its Structures and Functions*, Londres, Macmillan, 1974.

- Bock, G. y B. Duden, «Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit», en *Frauen und Wissenschaft: Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen*, Berlín, 1977, págs. 118-199.
- Borscheid, P., «Zwischen privaten Netzen und öffentlichen Institutionen – Familienumwelten in historischer Perspektive», en Deutsches Jugendinstitut (comp.), *Wie geht's der Familie?*, München, Kösel, 1988, págs. 271-280.
- Cherlin, A. J., *Marriage, Divorce, Remarriage*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992.
- Cherlin, A. J. y F. F. Furstenberg, «Grandparents and divorce», en *The New American Grandparent*, Nueva York, Basic Books, 1986, cap. 6.
- Eschenbroich, D., «Eine Familie – zwei Kulturen», en Deutsches Jugendinstitut (comp.), *Wie geht's der Familie?*, München, Kösel, 1988.
- Engstler, H., «Die Familie im Spiegel der amtlichen Statistik. Aktualisierte und erweiterte Neuauflage 1998», en Federal Ministry of Family, Senior Citizens, Women and Youth, Berlín, 1997.
- Furstenberg, F. F., «One hundred years of change in the American family», en H. J. Bershadsky (comp.), *Social Class and Democratic Leadership: Essays in Honor of E. Digby Baltzell*, Filadelfia, PA, University of Pennsylvania Press, 1989.
- Furstenberg, F. F. y A. J. Cherlin, *Divided Families: What Happens to Children when Parents Part*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991.
- Goffman, E., *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1963 (trad. cast.: *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995).
- Gross, H., U. Pekuhl y C. Thoben, «Arbeitszeitstrukturen im Wandel», en Der Minister für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (comp.), *Arbeitszeit '87*, 2.^a parte, Düsseldorf, 1987.
- Gross, H., C. Thoben y F. Bauer, *Arbeitszeit '89: Ein Report zu Arbeitszeiten und Arbeitszeitwünschen in der Bundesrepublik*, Colonia, 1989.
- Hardach-Pinke, I., *Interkulturelle Lebenswelten. Deutsch-japanische Ehen in Japan*, Fráncfort, Campus, 1988.
- Hitzler, R. y A. Honer, «Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung», en U. Beck y E. Beck-Gernsheim (comps.), *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Fráncfort, Suhrkamp, 1994, págs. 307-315.
- Jurczyk, K. y M. S. Rerrich (comps.), *Die Arbeit des Ailtags*, Friburgo, Lambertus, 1993.
- Lasch, C., *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, Nueva York, Basic, 1977 (trad. cast.: *Refugio en un mundo despiadado: reflexión sobre la familia contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 1996).
- Lucke, D., «Die Ehescheidung als Kristallisationskern geschlechtsspezifischer Ungleichheit», en P. A. Berger y S. Hradil (comps.), *Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile*, Gotinga, Schwartz Verlag, 1990, págs. 363-385.
- Mayer, K. U. y W. Müller, «Lebensverläufe im Wohlfahrtsstaat», en U. Beck y E. Beck-Gernsheim (comps.), *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Fráncfort, Suhrkamp, 1994.

- Napp-Peters, A., «Mehreltemfamilien-Psychosoziale Folgen von Trennung und Scheidung für Kinder und Jugendliche», *Neue Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft für Erziehungshilfe*, n.º 49, 1993, págs. 12-26.
- Nauck, B., «Familien und Betreuungssituationen im Lebenslauf von Kindern», en H. Bertram (comp.), *Die Familie in Westdeutschland*, Opladen, Laske und Budrich, 1991, págs. 389-428.
- Rerrich, M. S., *Balanceakt Familie. Zwischen alten Leitbildern und neuen Lebensformen*, Friburgo, Lambertus, 1988.
- , «Puzzle Familienalltag: Wie passen die einzelnen Teile zusammen?», *Jugend und Gesellschaft*, 1991, págs. 5-6.
- , «Gemeinsame Lebensführung: Wie Berufstätige einen Alltag mit iteren Familien herstellen», en K. Jurczyk y M. S. Rerrich (comps.), *Die Arbeit des Alltags*, Friburgo, Lambertus, 1993.
- Rosenmayr, L., «Showdown zwischen Alt und Jung?», *Wiener Zeitung*, 26 de junio de 1992, pág. 1.
- Scheibler, P. M., *Binationale Ehen*, Weinheim, Deutscher Studienverlag, 1992.
- Statistisches Bundesamt (comp.), *Familien heute. Strukturen, Verläufe, Einstellungen*, Stuttgart, Metzler-Poeschel, 1990.
- Vascovics, L., «Familie im Auflösungsprozess?», en Deutsches Jugendinstitut (comp.), *Jahresbericht 1990*, Múnich, 1991, págs. 186-198.
- Wallerstein, J. S. y J. B. Kelly, *Surviving the Breakup: How Children and Parents Cope with Divorce*, Nueva York, Basic Books, 1980.
- Wallerstein, J. S. y S. Blakeslee, *Second Chances*, Nueva York, Ticknor and Fields, 1989.
- Zeiber, H., «Kindheitsträume. Zwischen Eigenständigkeit und Abhängigkeit», en U. Beck y E. Beck-Gernsheim (comps.), *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Fráncfort, Suhrkamp, 1994.

Capítulo 7

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO, LA IMAGEN DEL YO Y LOS PROYECTOS DE VIDA ¹

Nuevos conflictos en la familia

EL POTENCIAL CONFLICTIVO

En los recientes estudios sobre la familia, apenas hay tema con tanto material empírico disponible como el de la división del trabajo doméstico entre los sexos (véanse, por ejemplo, Metz-Göckel y Müller, 1985; Bertram y Borrmann-Müller, 1988; Nave-Herz, 1988a; Thiessen y Rohlinger, 1988; Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung, 1990; Keddi y Seidenspinner, 1991; Künzler, 1992). Y, pese a la gran diversidad de clientes, instituciones e intereses académicos, el balance final siempre es prácticamente el mismo: cada vez hay más mujeres económicamente activas, pero la participación de los hombres en las tareas domésticas sigue siendo muy baja, incluso entre las generaciones más jóvenes. Lo mismo se puede decir también de los demás países europeos (Nave-Herz, 1989) y de Estados Unidos (Hochschild, 1990; Blair y Lichter, 1991; Ferree, 1991; Thompson, 1991).

He aquí, por ejemplo, la conclusión de un estudio realizado por el Institut für Demoskopie: «Una investigación detallada acerca de las actividades individuales muestra que las tareas cotidianas de la casa corren en su mayor parte a cargo de la mujer» (*Einstellungen zu Ehe und Familie*, 1983, pág. 129). Parecida, aunque de tono más corrosivo, es la conclusión de otro estudio:

Durante el período de observación, para todos los matrimonios se presenta la misma fórmula [...] independientemente del trabajo que hagan los esposos. Los estereotipados roles de género no se desmoronan con el paso del tiempo [...] No ha habido relevo en las actividades domésticas. «Conducir el coche» y «preparar el desayuno» sirven de coartada. Estas concesiones machistas en la cotidiana «batalla por el trabajo» de la pareja no pueden considerarse muy revolucionarias que digamos (Thiessen y Rohlinger, 1988, pág. 656).

Otros muchos estudios muestran también que cada vez hay más mujeres que no están dispuestas a aceptar esta situación de desigualdad como algo normal o natural, sino que expresan claramente su insatisfacción al respecto. Así, el reparto de las tareas domésticas se está convirtiendo en una fuente de frecuentes enojos y tensiones, y a menudo de fuertes discusiones, dentro de la relación matrimonial (véanse, por ejemplo, *Einstellungen zu Ehe und Familie*, 1983; Metz-Göckel y Müller, 1987; Hochschild, 1990; Rerrich, 1991a). Aunque haya una apariencia de relativa armonía y de aceptación de la división del trabajo, a menudo se percibe bajo la superficie un potencial conflictivo de gran magnitud (Bertram y Borrmann-Müller, 1988, págs. 264 y 267; Erler y otros, 1988a, por ejemplo, págs. 41 y 47).

En el presente capítulo, quiero tomar esta observación aparentemente trivial —por ser de todo el mundo conocida— como punto de partida más para hacer un diagnóstico que para sacar una conclusión. Mis preguntas son: ¿por qué la división del trabajo es tan importante como para dar origen a tensiones tan profundas y a todo tipo de conflictos?, ¿por qué los involucrados en ellos no son capaces de elaborar normas y compromisos racionales, que tengan en cuenta los deseos de ambos cónyuges?

Mi explicación partirá de la idea básica de que estos conflictos entre hombres y mujeres deben considerarse desde dos planos mutuamente relacionados, pues, si consideramos sólo el contenido de las actividades domésticas «prosaicas» dentro de la familia (comprar, cocinar, limpiar, lavar, controlar el gasto, llevar al niño al médico, etcétera), difícilmente podremos captar la fuerza explosiva de otras cosas que deben resolverse a toda costa. La dimensión más profunda de tales conflictos sólo resulta comprensible si tenemos en cuenta un segundo nivel, que siempre está también presente a saber, el hecho de que el trabajo privado y el reparto de las tareas están íntimamente relacionados con la imagen del yo y los proyectos de vida de los hombres y de las mujeres.

EL CONFLICTO DETRÁS DEL CONFLICTO: IMÁGENES DEL YO Y PROYECTOS DE VIDA

No está de más empezar haciendo un repaso somero del empujón que ha recibido la individualización de la biografía femenina en las últimas décadas. Ya a finales del siglo XIX, pero con mucha mayor claridad desde los años sesenta, se han producido importantes cambios estructurales en varios sectores de la sociedad, especialmente en la enseñanza, el trabajo, el ciclo familiar y el sistema jurídico. Pero, en medio de la gran variedad de estos cambios, casi siempre se detecta un tema recurrente: las mujeres se han distanciado —al menos en parte— de las ataduras familiares, cada vez esperan menos que un hombre las mantenga y, por tanto, tienen que valerse y mirar por sí mismas, de manera a menudo contradictoria.²

Éstos son, por así decir, los datos «externos» de la biografía femenina, los cuales, desde finales de los sesenta, se han visto apoyados y reforzados por una «retórica de la igualdad» de nuevo cuño —en la política, los medios de comunicación, la vida pública y, por último, pero no menos importante, el sistema educativo— que cuestiona la polaridad de los roles de género y propugna en su lugar la igualdad de derechos y oportunidades (Diezinger y otros, 1988; Geissler y Oechsle, 1990).

Los estudios empíricos muestran que, como resultado de esta nueva base de la socialización de género, también se han producido otros cambios en el mundo interior para las mujeres (véanse, por ejemplo, Becker-Schmidt y otros, 1981, 1983; Allerbeck y Hoag, 1985; Biermann y otros, 1985; Geissler y Oechsle, 1990; Diezinger, 1991). Con respecto a la última generación de mujeres, se están interiorizando nuevos modelos, al menos en parte, que se plasman en nuevas imágenes personales y proyectos de vida (de manera más o menos tímida, o resuelta, según la extracción social y el nivel educativo de la mujer). No cabe duda de que la familia sigue desempeñando un papel importante; pero, al mismo tiempo, y es esto lo nuevo, la autonomía, la independencia y el espacio personal se están valorando mucho más que antes. El tener un empleo fijo o una carrera se ha convertido en un elemento esencial del proyecto vital de las mujeres en cuanto que promete, y asegura,

reconocimiento, dinero propio y desarrollo personal más allá del círculo familiar. Las expectativas de igualdad y equidad en las relaciones entre los sexos se ven cumplidas en este proceso al menos de manera parcial o implícita, si bien a veces también de manera explícita.

Pero, en la vida cotidiana, estas expectativas se ven escasamente secundadas; en otros ámbitos, se ha hecho asimismo muy poco para acompañar a la retórica de la igualdad con una reforma de la práctica social. Saltan a la vista las desfavorables estructuras del trabajo y las actitudes poco colaboradoras de algunos empresarios, por no hablar de la escasez de guarderías, de escuelas de jornada completa y de otras ayudas institucionales para las familias jóvenes (véase *Familie und Arbeitswelt*, 1984). Todo esto representa un obstáculo enorme para una equilibrada combinación de carrera y familia y, por ende, para proyectos del gusto de las mujeres, estableciendo insidiosamente nuevas desigualdades y jerarquías en la relación entre los sexos.

Esto en cuanto a la última generación de mujeres. Si consideramos ahora la evolución de la biografía masculina normal, lo primero que llama la atención es la parquedad de trabajos realmente importantes (Pross, 1978; Metz-Göckel y Müller, 1985; Strümpel y otros, 1988; y, sobre el estado de la investigación actual, Leube, 1988). La mayor parte de los datos aparecen en el marco de otros estudios, temáticamente más amplios (véanse, por ejemplo, Allerbeck y Hoag, 1985; Erler y otros, 1988a; Burkart y otros, 1989; Zoll y otros, 1989; Hochschild, 1990). Basándonos en este material, podemos decir que también se están produciendo cambios entre los hombres jóvenes en relación con sus expectativas y proyectos vitales, así como un debilitamiento, al menos parcial, de los antiguos modelos o roles de género. Pero este material también muestra claramente que tales cambios son mucho más tímidos y lentos entre los hombres que entre las mujeres. Lo más notorio hasta ahora ha sido una «emancipación conceptual de los hombres» (Schneewind y Vaskovics, 1991, pág. 171).

El principio de la igualdad en las relaciones entre los sexos lo acepta en buena medida todo el mundo, si bien suele darse una curiosa discrepancia entre las ideas y la práctica real del hombre; un principio, empero, que parece tener más validez para la sociedad en su conjunto que para la mujer y el mundo del hogar. Según Metz-Göckel y Müller: «Los hombres tienen reacciones divididas: aceptan las cosas con la cabeza pero no las trasladan a la práctica; ocultan la desigualdad real con muchas palabras sobre la necesidad de compartir» (1985, pág. 18). O, como concluye Regina Simm en su extenso y exhaustivo estudio-encuesta acerca de familias jóvenes, la mayor parte de los hombres «están a favor de una concepción de la vida más tradicional [...] para las mujeres. Valoran menos la actividad económica de la mujer, y se suelen centrar más en la actividad tradicional de la familia que las propias mujeres» (1989, pág. 18). Parece, pues, que tanto los hombres como las mujeres han cambiado su idea sobre los roles de género —sobre los roles propios y de la pareja—, si bien, en general, las mujeres han cambiado más deprisa, por lo que permanecen las experiencias de la diferencia, por no decir incluso que van en aumento (Wahl, 1989, pág. 14).

Estas ideas de la igualdad, plasmadas de manera distinta, adquieren actualidad cuando un hombre y una mujer deciden vivir juntos y fundar una familia. Con respecto a la última generación de mujeres, esto tiene como resultado una combinación explosiva. Sus expectativas de igualdad, interiorizadas hasta el punto de formar parte de su imagen del yo,

se ven ahora refutadas por su experiencia de la desigualdad tanto en el trabajo como en la vida privada.

Ya en los ochenta, un buen número de estudios sobre gente joven vaticinaron el conflicto que acabamos de mencionar. Klaus Allerbeck y Wendy Hoag escribieron, por ejemplo, lo siguiente:

Quando una joven escoge un trabajo que le resulta estimulante e interesante [...] pero que no puede hacer a tiempo parcial ni tampoco dejarlo aparcado durante unos años, la mujer que ha hecho esta elección pronto se encuentra ante un gran dilema [...] Y la historia suele terminar en una terrible frustración (1985, págs. 120-123).

Por su parte, el estudio *Mädchen '82*, realizado por el Instituto Alemán de la Juventud, concluye de esta guisa:

No cabe esperar ninguna ayuda ni apoyo para solucionar el conflicto entre trabajo y familia; las actuales estructuras del mercado laboral y de la familia no lo permiten. Aunque exista en la familia de hoy cierto margen de maniobra, en el mercado de trabajo rigen ciertas leyes [...] Las chicas de entre 15 y 19 años suelen planificar hoy sus vidas, pero está por ver si sus planes se van a poder cumplir (Seidenspinner y Burger, 1982, págs. 21 y sig.).

La colisión entre, por una parte, la familia y, por otra, las imágenes del yo condicionadas por el género, los deseos y los planes de futuro aparece tratada con toda su virulencia en una reciente encuesta representativa realizada entre parejas jóvenes por Erler y otros autores. Una de las preguntas formuladas a cada miembro de la pareja fue qué cambios esperaban para sí y para el otro. Las respuestas difirieron de manera significativa. Mientras que las mujeres querían en su mayoría estar más emancipadas de lo que ya estaban, los hombres querían que su pareja estuviera menos emancipada de lo que ya estaba, es decir, que fuera una esposa más tradicional. Así, cabía esperar un «frente solapado de conflictos futuros», según Erler y otros, «si ambos cónyuges se empeñaban en ver cumplidos sus deseos». Lo mismo cabe suponer cuando las imágenes del yo de los hombres y sus planes de futuro se contrastan con las expectativas de las mujeres. Los resultados de la encuesta sugieren que los hombres quieren cambiar para parecerse más a un «hombre nuevo». Sin embargo, «sus deseos de cambio suelen revelarse bastante pobres (es decir, que las diferencias entre su imagen del yo y el ideal deseado son mínimas). A sus parejas, en cambio, les gustaría que ellos cambiaran mucho más» (Erler y otros, 1988a, págs. 46 y sig.).

Se podría decir que las parejas de la generación más joven están viviendo la que Hochschild denomina una «revolución estancada» (1990, págs. 11 y sig.) o lo que Klaus Wahl denomina la «trampa de la modernización», es decir, una fisura entre mito y realidad, o, dicho de otra forma, entre, por una parte, las «promesas interiorizadas de autonomía personal, felicidad familiar y progreso social [...] y, por la otra, las experiencias reales de reconocimiento negado, desprecio de la dignidad humana y autoestima dañada» (Wahl, 1989, pág. 16). Sobre la base de lo esbozado hasta ahora, puede suponerse que esta trampa de la modernización afecta a las mujeres en particular. El varón, del que la mujer espera mayor proximidad y apoyo, muestra unas actitudes y modos de conducta contrarios a la idea que ella tiene de una justa división del trabajo y de la igualdad de oportunidades; él toma para sí los privilegios y a ella le deja las labores más gravosas. Para muchas mujeres

actuales, dicha conducta significa no sólo una falta de ayuda en la vida cotidiana, sino también, argumentaría yo, una experiencia diaria de la desigualdad en el seno de la familia, una ofensa a las expectativas y exigencias que forman parte de su proyecto de vida, un claro desdén hacia su personalidad y, sin duda también, hacia sus deseos y derechos existenciales. Los estudios actuales sugieren que estas expectativas defraudadas originan rencor hacia el marido e insatisfacción con el matrimonio y la familia (Hochschild, 1990; Rerrich, 1991a). He aquí de nuevo lo que dice Klaus Wahl:

Si nos atenemos a la conclusión de un estudio sobre el «descontento familiar» (un indicador que se compone de distintos aspectos de las relaciones en el seno de la familia), según la cual las mujeres [...] están mucho menos satisfechas con la vida familiar que los hombres [...] resulta obvio que la promesa que ha hecho la modernidad a las mujeres de que podrán ser unas personas seguras de sí y autónomas [...] no se ha cumplido por regla general (1989, pág. 280).

Varios estudios muestran también que, para los hombres, las expectativas y exigencias de las mujeres no sólo son desagradables, sino que además suponen el final de muchos privilegios que solían dar por supuestos, amén de ser un ataque contra ciertos elementos, profundamente arraigados, de la imagen del yo y de la autoconfianza del hombre. Los hombres, sospechando que tienen algo que perder, se sienten turbados y presionados por las mujeres (Erler y otros, 1988a, pág. 47; Hochschild, 1990). Así pues, para ambos sexos el problema del reparto de las tareas domésticas desentierra unos problemas más profundos de identidad, de planificación para el futuro y de autoestima.

La tesis resultante es que, *cuando en el matrimonio, o en una relación, estalla el conflicto por el reparto del trabajo, está en juego algo más que el trabajo doméstico*. En efecto, un trabajo no es sólo un trabajo, y el trabajo doméstico no es sólo trabajo doméstico. Ambas cosas representan también sendas ideas de lo que debería ser una familia y una relación entre los sexos, y encierran e invocan las imágenes e identidades personales tanto de los hombres como de las mujeres. En efecto, plantean preguntas del tipo: ¿quién soy yo?, ¿cómo me gustaría ser?, ¿qué es un hombre real o una mujer real?, preguntas referidas a ideas específicamente de género (en conflicto parcial) sobre la igualdad, la justicia y la manera correcta de vivir. Esto, que hemos denominado «el conflicto detrás del conflicto», constituye una constante fuente de tensiones.

Son sin duda principalmente las mujeres las que relacionan dichas cuestiones sobre la identidad. Pero su potencial conflictivo y su característico solapamiento de la división del trabajo y la identidad no tiene un carácter ejemplar, tal como ha mostrado Giddens en su *Modernity and Self-Identity (Modernidad e identidad del yo)* (1991). Según este autor, las posibilidades de decisión que ofrece la modernidad tardía no sólo tienen que ver con cuestiones externas, sino cada vez más con cuestiones de identidad. A muchos niveles de la vida cotidiana, incluidos los pequeños detalles y todas las cosas que solían estar determinadas por la rutina y la tradición, nos vemos enfrentados ahora a importantes decisiones sobre quiénes somos y cómo queremos ser. «Cómo vestirnos, qué comer..., todas estas elecciones (así como otras más importantes y trascendentes) son decisiones no sólo sobre cómo actuar, sino también sobre quiénes queremos ser» (Giddens, 1991, pág. 81). En la modernidad tardía, la identidad es cada vez menos un destino adscrito y se vuelve más dependiente de la decisión; es, en suma, arriesgada y reflexiva. Y esto es cierto no sólo de la

identidad de género: «Qué es la identidad de género y cómo debería expresarse son cuestiones que se han convertido de por sí en una cuestión de opciones múltiples» (*ibid.*, pág. 217). En este sentido, las negociaciones sobre la división del trabajo doméstico forman también parte de la «lección acerca de la identidad» (Lash y Friedman, 1991, pág. 7). Más aún, su crudeza y dureza se deben al hecho de que forman parte de una *lucha por la identidad* en curso, que siempre estalla cuando las barreras y los condicionamientos externos se tornan más frágiles, cuando a los individuos se les permite y obliga a configurar la definición de sí mismos, y se espera de ellos que lo hagan.

Lo que se quiere decir con esto no es que la satisfacción de la mujer con el matrimonio dependa sólo de la división del trabajo doméstico (o que la de los hombres dependa sólo de la disposición de las mujeres a aceptar sin quejarse la tradicional división del trabajo). Los matrimonios (con o sin certificado) no son sólo comunidades de trabajo, no se reducen a saber quién baja la basura o friega el suelo. Precisamente hoy, existen diferentes medidas, criterios y expectativas ligadas a la vida en pareja; por ejemplo, todos los deseos que son producto de la experiencia de una sociedad individualizada, desde la búsqueda de seguridad y estabilidad interior hasta la religión secular del amor (Beck y Beck-Gernsheim, 1990). Es, pues, perfectamente imaginable que, ni siquiera entre las mujeres con grandes expectativas de igualdad pero que no obtienen demasiado apoyo de su marido en las tareas domésticas, no se acumule necesariamente un fuerte potencial conflictivo. Tal podría ser el caso si estuvieran muy contentas en otros ámbitos del matrimonio, si su pareja tuviera otras cualidades que ellas valoran especialmente o consideran compensatorias (fiabilidad, ternura, sentido del humor, aficiones compartidas, etcétera).

Sospechamos, sin embargo, que tales casos tienen muchas probabilidades de ser bastante raros a largo plazo, pues, si miramos más de cerca el guión social del matrimonio en la sociedad individualizada, resulta obvio que, en muchos puntos, contiene una especie de guión dual: expectativas de orden sentimental *junto a* expectativas de igualdad, combinación ésta que puede acabar resultando la cuadratura del círculo (Beck y Beck-Gernsheim, 1990). En cualquier caso, desde el punto de vista de la *mujer*, puede haber, naturalmente, relaciones de interferencia entre estos dos niveles, lo que indica la existencia de una diferencia entre los sexos que puede tener graves consecuencias. Cuando las cosas no andan bien en el tema de la división del trabajo, sus sentimientos de amor se ven también perturbados; e, inversamente, cuando el hombre realiza su parte de trabajo doméstico, la mujer lo reconoce e interpreta como una señal de amor (Thompson, 1991, pág. 185).

Hochschild dedica todo un capítulo de la historia de Evan y Nancy a ilustrar las tensiones que existen en el matrimonio moderno. En una entrevista, Nancy dice: «Evan y yo buscamos diferentes muestras de amor. Evan se siente amado cuando hacemos el amor [...] Yo me siento amada cuando él me prepara la cena o hace la limpieza». El autor comenta:

Para Nancy, sentirse amada tenía relación con sentir que su marido estaba mostrando consideración para con sus necesidades, es decir, poniendo en práctica lo que ella pensaba sobre la igualdad y la necesidad de compartir. A Evan la «equidad» y el respeto le parecían unos conceptos morales impersonales, unas abstracciones impuestas al amor. Creía que mostraba su amor a Nancy escuchándola atentamente [...] Y consultándola sobre las compras importantes. Pero la cuestión de quién lavaba los platos tenía que ver con el rol de una persona de la familia, no con la equidad, y aún menos con el amor. En mis entrevistas, un número de

mujeres sorprendente elevado dijeron que su padre ayudaba a su madre «por amor» o consideración. Como dijo una mujer: «Mi padre ayudaba mucho en la casa. Amaba de verdad a mi madre». Pero [...] ninguno de los hombres que entrevisté estableció relación alguna entre la ayuda en casa y el amor (1990, pág. 49).

En la misma dirección apunta una conclusión sacada del estudio cualitativo de Burkart y otros sobre el significado variable de las relaciones entre diferentes grupos sociales. En un grupo compuesto por personal técnico (diez entrevistados, cuatro de ellos mujeres), se encontró una perfecta división del trabajo con la pareja. Una mujer cuya pareja hacía la mitad del trabajo doméstico, dijo: «Sé realmente cómo me va con mi pareja. No se encuentra tan fácilmente a alguien como él». Y los encuestadores añaden: «Éste es el elemento en el que ella hace mayor hincapié; el “amor”, por su parte, es un tema secundario». En este medio de trabajadores técnicos, sólo una mujer se quejó de una «injusta» división del trabajo, y ésta resultó ser precisamente la pareja sobre la que el entrevistador observó: «Obviamente, había otras muchas cosas que no iban bien en su relación» (Burkart y otros, 1989, pág. 147). Ambos casos indican, pues, la existencia de interferencias entre el amor y el trabajo, en el primer caso positivas y en el segundo negativas.

Se podría concluir diciendo que, cuanto mayores son las expectativas de igualdad con las que las mujeres se enfrentan hoy al matrimonio, más cualidades de otro tipo debe ofrecer el hombre si no va a satisfacer dichas expectativas. Y, *caeteris paribus*, lo más probable es que el hombre sea incapaz de atesorar suficientes cualidades compensatorias como para que el suyo sea un matrimonio logrado; en otras palabras, que lo más probable es que el potencial conflictivo vaya en aumento.

E ESTRATEGIAS PARA LA REDUCCIÓN DE CONFLICTOS

Ahora parecería apropiado preguntarnos cómo hacen frente actualmente las parejas a este potencial conflictivo en sus diferentes concepciones del trabajo doméstico, del trabajo en general y de los roles de género. Para contestar a esta pregunta, he examinado algunos datos empíricos sobre el matrimonio y las relaciones para ver si y cuándo se refleja en ellos el conflicto producido por el trabajo privado. Antes de presentar mis resultados, me gustaría proponer una manera de estructurar los diferentes tipos de material, con el fin de distinguir bien entre las *estrategias «preventivas»* para hacer frente al conflicto (escogidas antes de que la pareja empiece a vivir junta) y las *estrategias «agudas»* (aplicadas sólo una vez que se vive en pareja y se tienen hijos). Ambas fases pueden subdividirse en otras tres fases. En primer lugar, están los intentos por reducir el potencial conflictivo material, por suprimirlo en la realidad, intentos que agrupo bajo el concepto de «*evitación*». En segundo lugar, están lo que yo llamo modelos de «*negociación*», que se proponen reducir el potencial conflictivo de manera intersubjetiva; se trata de esforzarse para que el otro acepte el punto de vista propio mediante la persuasión y las buenas palabras. En tercer lugar, están los modelos que se proponen reducir el potencial conflictivo de manera subjetiva, mediante lo que aquí se llamará «*represión*»; esto supone redefinir el campo cognoscitivo, desde la reducción hasta la negación pasando por la defensa, el desdoblamiento, la perturbación perceptual y toda la serie de mecanismos analizados por escritores que van desde Sigmund Freud hasta Leon Festinger.

Estas distinciones se resumen en la tabla 7.1.

TABLA 7.1

ESTRATEGIAS PARA LA REDUCCIÓN DE CONFLICTOS

	<i>Estrategias «preventivas» (para antes de vivir juntos y de tener familia)</i>	<i>Estrategias «agudas» (una vez que se vive juntos y se tiene familia)</i>
«Evitación»: reducción de conflictos objetiva	Elección de la pareja Alternativas al modelo de familia tradicional (cohabitación, matrimonio sin hijos)	Reducción del trabajo del marido fuera de casa Reducción del trabajo familiar (por ej., mediante delegación o renunciando a tener más hijos)
«Negociación»: reducción de conflictos intersubjetiva	Acuerdos prenupciales (por ej., contrato matrimonial)	«Guerra psicológica» (por ej., utilizar baremos selectivos, o pretextos como argumentos)
«Represión»: reducción de conflictos subjetiva	Planes poco realistas de la mujer para un «rol dual»	Autoengaño y tópicos sobre la familia

ESTRATEGIAS PREVENTIVAS OBJETIVAS

La estrategia preventiva que parece más lógica es la de elegir a una pareja cuyas opiniones respecto al trabajo doméstico, la vida profesional y los roles de género sintonicen al máximo con las opiniones propias y no amenacen con producir conflictos duraderos por tal concepto. Sospecho que tales motivos desempeñan un papel importante, al menos implícitamente, en la elección de la pareja. En ninguno de los trabajos que conozco he encontrado ninguna referencia directa a este problema. Las razones son obvias: en primer lugar, en el guión moderno las relaciones y el matrimonio se suponen basadas principalmente en el amor, de manera que, ¡cómo no!, se oye hablar mucho de efusiones del corazón y de pasión desbordante, pero nada de cálculos de orden práctico-prosaico, como, por ejemplo, quién planchará o lavará los platos después. Sin embargo, no es infrecuente encontrar en la sección «relaciones personales» de los periódicos algunas formulaciones que se pueden interpretar como señales indirectas de una elección de la pareja apropiada. Por ejemplo, algunos hombres exponen en dichos anuncios que buscan a una mujer «dulce» o «femenina», y que se abstengan «feministas exaltadas»; por su parte, muchas mujeres buscan a un «hombre moderno, con mente abierta», «que no sea machista».

La barrera más importante con la que se encuentra esta estrategia de encontrar a una pareja apropiada la constituye, por supuesto, el hecho de que la oferta y la demanda distan mucho de equilibrarse en el mercado matrimonial: «No hay suficientes hombres modernos para las mujeres modernas», dicho en otras palabras (Diezinger y otros, 1988, pág. 143). Es decir, las mujeres que insisten en encontrar a un marido que comparta su visión de la vida en pareja y de la igualdad de derechos pueden esperar sentadas —tienen muy pocas probabilidades de éxito—. Para los hombres, la situación es parecida, pero a la inversa: no hay suficientes mujeres tradicionales para tanto hombre tradicional. Sin embargo, para los hombres hay tal vez algunas soluciones, como el viejo modelo de casarse con mujeres de un nivel cultural inferior (*marrying down*). Actualmente las diferencias de género en la educación ya no son tan marcadas como antiguamente (Ziegler, 1985), si bien siguen existiendo en modalidades más amortiguadas (véase al respecto Cooney y Uhlenberg, 1991). Como la titulación académica y la orientación laboral están ahora claramente relacionadas para las mujeres, dicho modelo de matrimonio ofrece a los hombres la oportunidad de encontrar a una esposa que piense menos en la profesión y se muestre más dispuesta a ocuparse de las tareas de la casa.

Sin embargo, ésta es una estrategia precaria, pues el número de mujeres con estudios ha ido en constante aumento. Así pues, se impone buscar otras vías, y es bajo esta luz como deberían considerarse las estadísticas sobre los matrimonios binacionales. Así, del conjunto de hombres alemanes que se casan con mujeres extranjeras, la primera preferencia es una pareja del Lejano Oriente o de Europa Oriental (Esteves, 1988, pág. 17), mientras que las mujeres alemanas que se casan con un extranjero muestran unas preferencias completamente diferentes (*ibid.*). La conclusión sugiere que, en algunos casos al menos, se busca para casarse a una mujer que reúna dos requisitos: ser de origen exótico y provenir de un medio cultural en el que todavía se da por descontada la responsabilidad de la mujer en cuestiones de casa y de familia. (No es casual que las agencias matrimoniales recomienden a mujeres búlgaras y checas por ser «serias y responsables» y «amantes del hogar».)³

También en otro aspecto, los trabajos empíricos sugieren que empieza a haber conflictos a propósito del trabajo doméstico ya antes incluso de que la pareja viva junta y tenga hijos.

Piénsese en las actuales tendencias demográficas relacionadas con la familia, como, por ejemplo, el creciente número de personas que viven solas o de parejas que cohabitan; la nueva modalidad de «vivir juntos, pero separados» en dos casas distintas; la edad media de casamiento cada vez más elevada; aplazar *sine die* el tener hijos o simplemente decidir no tenerlos (véanse Deutsches Jugendinstitut, 1988; Lüscher y otros, 1988; Nave-Herz, 1988b; Bertram, 1991; Engstler y Lüscher, 1992). Aunque en tales tendencias se aprecien estilos de vida bastante diferentes, nuestras anteriores consideraciones sugieren que podría haber un hilo conductor en todas ellas; a saber, la estrategia preventiva de no querer caer en la trampa del modelo de familia tradicional, con sus conflictos producidos por la división del trabajo, optando en cambio por alternativas en las que no haya tanto trabajo doméstico en juego o las responsabilidades no estén tan claramente repartidas según el género.

Para poner a prueba esta interpretación, es necesario ir más allá de las tendencias demográficas e investigar los *motivos* de las personas implicadas, sus deseos, objetivos y concepciones de la vida. En los actuales trabajos de investigación podemos encontrar numerosas indicaciones en la línea de las perspectivas que acabamos de ofrecer. Consideremos un par de ejemplos.

Los estudios sobre parejas no casadas dejan bien claro que, «en la medida en que se oponen resueltamente al matrimonio, las mujeres suelen constituir el “núcleo duro” de dicha oposición». En la misma línea, un estudio oficial sobre parejas de hecho concluye diciendo que «el aplazamiento y rechazo del matrimonio a menudo es el resultado específico de la intención de la mujer [...] de garantizar su identidad profesional y asegurar que el hombre “se comporte como un verdadero compañero”.⁴ Un descubrimiento constante es que, en las relaciones de este tipo, determinados valores, como la vida en pareja y la igualdad de derechos, tienen absoluta prioridad, lo que entraña, al menos a nivel de las intenciones, «más derechos y más opciones para la mujer» (Spiegel, 1986, págs. 112 y sig.; véanse también Meyer y Schulze, 1988; Stich, 1988; Simm, 1989, págs. 9 y sig.; Keddi y Seidenspinner, 1991).

El estudio de Rosemarie Nave-Herz sobre las parejas sin hijos apunta en una dirección bastante parecida: «Los intereses profesionales son, con mucha diferencia, el motivo más corrientemente alegado para basar la decisión de no tener hijos [...], especialmente por parte de los matrimonios más jóvenes. El 75% de los encuestados alegaron su carrera profesional como razón para aplazar el momento de tener hijos, lo cual se aplica tanto a las mujeres como a los hombres». Nave-Herz deduce de esto explícitamente que «la decisión temporal de no tener hijos» funciona como una «estrategia para la resolución de los conflictos» (1988b, págs. 44 y 56).

ESTRATEGIAS PREVENTIVAS INTERSUBJETIVAS

Si ahora pasamos a considerar las que hemos denominado «estrategias preventivas intersubjetivas», en las que hombres y mujeres tratan de neutralizar el potencial conflictivo hablando y negociando sobre quién se responsabilizará de llevar la casa y la familia, nos encontraremos con algunas contradicciones. Por una parte, cada vez hay más parejas que hacen contratos matrimoniales que, junto con otros aspectos financieros, estipulan cómo se enfocará la profesión y el trabajo familiar.⁵ También es interesante, al menos como síntoma, el consejo que dan algunos libros de carácter divulgativo en el sentido de que los

futuros esposos deberían acordar por anticipado quién va a encargarse del cuidado de los niños.⁶

De manera parecida, el estudio de Geissler y Oechle sobre los planes de futuro de las mujeres jóvenes muestra que una mayoría se cree capaz de conseguir la aceptación de tales planes simplemente negociando con su pareja. He aquí un fragmento de dicho estudio:

Se dice explícitamente que el espacio para la autonomía tiene que negociarse: las jóvenes de hoy creen en el poder de la comunicación. Hablar sirve para disminuir la dependencia de dos maneras. Las jóvenes saben que deben hacer valer sus ideas sobre la compatibilidad entre una profesión y la familia en las relaciones de pareja, que deben esforzarse por que éstas parezcan plausibles para su pareja, que su vida en pareja va a ser distinta a la de sus padres.

Es decir, sus planes de vida serán distintos a los de la generación de su madre. Además, ellas sospechan que los hombres no piensan demasiado en el problema de la autonomía y la dependencia en una relación, que sólo lo harán si ellas mismas tienen suficientes dotes comunicativas para conseguir que el objetivo de la «igualdad» pase a formar parte de los planes de su pareja a largo plazo (Geissler y Oechsle, 1990, pág. 28).

Por desgracia, este estudio no puede decirnos cuántas de estas mujeres que piensan así pondrán después en práctica dichas ideas. Se puede suponer, si tenemos en cuenta el potencial conflictivo que se acumula en los nuevos matrimonios, que las susodichas «previsiones» tienen más que ver, al menos en algunos casos, con la esfera de los deseos que con la de la realidad. Cuando llega la hora de la verdad, y al principio de una relación salen a la luz puntos de vista opuestos, algunas mujeres no se atreven a plantear el problema crudamente, por miedo a producir una discusión o incluso la separación.

Esta suposición la avala un estudio acerca de matrimonios jóvenes, a los que se les preguntó sobre su deseo de tener hijos y cómo esto podía afectar a sus planes de futuro. Se veía «con bastante claridad que [...] a menudo no había consenso en la pareja sobre el trabajo de ella después del nacimiento de un hijo» (véanse Burkart y otros, 1989, págs. 138 y sig.; Schneewind y Vaskovics, 1991, pág. 61). También abundan los estudios que revelan estrategias evasivas con respecto a los problemas graves que asoman por el horizonte; por ejemplo, el no comentarlos con la pareja o hacerlo sin escucharse mutuamente. He aquí, por ejemplo, el extracto de una de estas entrevistas (Nave-Herz, 1988b, págs. 55 y sig.; véase Burkart y otros, 1989, págs. 137 y sig.):

MARIDO : Si vas a tener un hijo, deberías criarlo tú y no dejarlo en manos de otros.

MUJER (*en un momento posterior de la entrevista*) : Sí, si eso ocurre, hemos pensado que yo trabajaré media jornada..., pues no me gustaría dejar del todo mi trabajo.

MARIDO : Sí, bueno... en teoría... Ya sé... Pero ahora... En fin, creo que deberías dejar del todo tu trabajo.

MUJER : Sí, al principio.

MARIDO : Sí. (*Risas*.)

Hochschild observó estrategias parecidas de evitación entre sus estudiantes (1990, pág. xii): «Casi todas [...] quieren tener trabajo a tiempo completo y criar a sus hijos [...] A veces les pregunto: “¿Habláis alguna vez con vuestros novios sobre la necesidad de compartir el cuidado de los hijos y el trabajo en casa?”. A menudo ellas contestan con un vago: “No

realmente”. No creo que estas estudiantes animosas y despiertas de entre 18y 22 años no se hayan parado alguna vez a pensar en el problema. Creo que le tienen miedo».

ESTRATEGIAS PREVENTIVAS SUBJETIVAS

Estas entrevistas sugieren que muchas mujeres —probablemente aún la mayoría— eligen un tercer tipo de estrategia preventiva, en la que el conflicto se reduce no mediante una acción o negociación apropiada, sino en su propia cabeza, mejor dicho, mirando a otra parte para no verlo. En este grupo se incluye, sin duda, la mayor parte de las mujeres que en los cuestionarios hablan de una doble orientación: de una carrera profesional propia y de la principal responsabilidad, que es tener familia. Tanto en los estudios sobre jóvenes realizados por Seidenspinner y Burger en 1982 y por Allerbeck y Hoag en 1985, como en el estudio más reciente (1991) de Uta Meier sobre los jóvenes de los nuevos *Länder* de la República Federal, o en el estudio representativo de Erler y otros (1988a) sobre jóvenes parejas de hoy, o, finalmente, en los datos sobre estudiantes norteamericanos suministrados por Machung (1989) y Hochschild (1990), el cuadro es siempre muy parecido: muchas jóvenes forman planes de futuro que no se adecuan a la realidad. ⁷

Esto leemos en Allerbeck y Hoag (1985, págs. 128 y sig.):

Muchas chicas parecen tener expectativas de rol contradictorias: actividad laboral (una mujer moderna ha de tener una profesión propia, etcétera) y la maternidad. Si analizamos las respuestas a las preguntas sobre esta doble responsabilidad, por lo general o bien se niega el conflicto resultante o bien se aplaza su resolución continuando los estudios. Las chicas de hoy tienen que escoger entre modelos discrepantes y contradictorios. Pero no están preparadas para esta elección. Y los modelos que siguen son unos modelos cuya incompatibilidad con el mundo real salta a la vista.

Por su parte, así se expresa al respecto Uta Meier (1991, pág. 12):

Más de la mitad de las chicas a las que se les ha preguntado por su futura familia y piensan que pueden tener un trabajo a tiempo parcial después de tener hijos. Sin embargo, según las propias entrevistadas, este modelo de tiempo parcial no debería confundirse con una falta de interés por su trabajo. Pero, cuando empiezan a trabajar, evidentemente no se dan cuenta de que una carrera satisfactoria y prometedora [...] está íntimamente unida a un currículo profesional normal y, por tanto, con un horario laboral a tiempo completo.

Finalmente, leemos esto en Hochschild (1990, pág. 263):

La mayor parte de las estudiantes entrevistadas por Anne Machung pensaban interrumpir sus currículos profesionales entre uno y cinco años para criar a sus hijos, pero no pensaban que esto fuera a suponer un inconveniente para su trabajo. Mis alumnas también coinciden con esta descripción. Cuando les muestro el cuadro de una mujer emprendedora con una cartera en una mano y un niño pequeño en la otra, dicen que eso es poco realista; sin embargo, quieren ser como ella.

ESTRATEGIAS AGUDAS OBJETIVAS

Después de las estrategias preventivas, deberíamos considerar ahora las distintas estrategias agudas. Se trata de abordar el potencial conflictivo en una fase posterior, cuando ya se está viviendo en pareja y se tienen hijos. Para empezar, podemos mencionar dos variantes principales: la primera es cuando el hombre restringe las exigencias de su

trabajo con el fin de trabajar más dentro de la familia; la segunda, cuando los dos esposos se proponen mantener las exigencias del trabajo doméstico al nivel más reducido posible. Existen numerosos estudios que documentan la existencia de las dos modalidades.

En el momento actual, existe un grupo reducido —pero en constante crecimiento— de hombres que tienen un trabajo a tiempo parcial o que pasan largos períodos de baja. Como demuestra el estudio de Strümpel y otros (1988, pág. 6), a menudo aducen como razón principal «posibilitar que su pareja trabaje [...] El ideal es una definición igualitaria de los roles, un equitativo compartir el trabajo fuera y dentro de casa y el cuidado de los niños por partes iguales».

En el caso de la segunda variante (reducción del trabajo familiar), podemos comenzar aduciendo las famosas estadísticas demográficas que muestran una disminución del número de familias con más de un hijo. El estudio de Urdze y Rerrich (1988) revela que una de las principales razones que aducen las mujeres para no tener más hijos es que no quieren ser esclavas del trabajo doméstico. «Detrás de esto hay otros deseos, cuya realización suele ser para los hombres [...] una cosa obvia: por ejemplo, tener un hijo y un trabajo en sintonía con su educación; o tener familia pero también un poco de tiempo para ellas mismas» (Rerrich, 1988, pág. 66). Otra posibilidad es desplazar o delegar el trabajo en otras personas (generalmente mujeres), como, por ejemplo una niñera, una abuela o una *au pair* (véanse Beck-Gernsheim, 1980, págs. 209 y sigs.; Hochschild, 1990; Rerrich, 1991b). Otra idea es ser más despreocupados, o incluso minimalistas, respecto a los patrones del trabajo doméstico, comprando comidas preparadas en vez de cocinar en casa, invitar a menos gente, pasar la aspiradora menos veces, etcétera (Beck-Gernsheim, 1980, págs. 209 y sigs.; Hochschild, 1990). Los hombres, sobre todo, parecen preferir la última opción; en efecto, algunos autores los describen como personas con un «umbral de suciedad más elevado» que las mujeres (Burkart y otros, 1989, pág. 151). Por su parte, Hochschild interpreta este rasgo como una conducta claramente defensiva: «Los hombres [...] oponían resistencia mediante la estrategia de “reducir las necesidades”; según ellos, podían prescindir de la cama hecha y de la comida cocinada», etcétera (1990, pág. 260). Hochschild sospecha que, en el futuro, cada vez habrá más parejas que se decanten por esta solución, lo que equivaldría a lo que Burkart y otros (1989, pág. 143) llaman «una generalización del estilo de vida masculino». En otras palabras, que «las mujeres se parecerán más a los hombres, y los hombres se quedarán como están» (Hochschild, 1990, pág. 208). Lo cual apenas contribuiría, en su opinión, a una humanidad y una calidad de vida mayores: «Es posible que esté surgiendo la estrategia de “reducir” el trabajo doméstico, los niños, el matrimonio [...] junto con ideas igualmente reducidas acerca de lo que “necesita” la gente» (*ibid.*).

ESTRATEGIAS AGUDAS INTERSUBJETIVAS

Cuando no es posible desactivar objetivamente el conflicto generado por los roles de género y por la división del trabajo, a menudo se practica una estrategia intersubjetiva de «negociación» y de «intentos de persuasión». Esto supone esforzarse por conseguir que la pareja acepte el punto de vista personal, ya sea presentando argumentos a favor de la postura propia ya sea en contra de la postura del otro. No ofreceré aquí un análisis exhaustivo de los argumentos que más se manejan en tales situaciones, sino que me

limitaré a subrayar que los dos miembros de la pareja suelen recurrir a elementos de guerra psicológica o la política de «cambiar de tema». A continuación proporciono unos cuantos ejemplos característicos.

Una variable estratégica es obviamente la comparación con otras parejas. Así, cuando una esposa reprocha al marido que no ayuda suficientemente en las tareas de la casa, una respuesta elegante por parte de éste suele ser que otros maridos ayudan aún menos (Hochschild, 1990). Muchos maridos recurren también a una comparación que los sitúa bajo una luz más favorable; a saber, los casos del padre y del abuelo (LaRossa, 1988).

Cuando hay niños que cuidar, la división del trabajo entre los sexos es especialmente precaria y, por tanto, son más frecuentes los argumentos de índole estratégica. En el estudio realizado por Metz-Göckel y Müller, los hombres, en especial, mencionan el cuidado de los niños al referirse a la supuesta norma de que la madre se debe al niño y, por tanto, debe estar en casa (1985, págs. 26 y sig. y 81). Según Erler y otros, en muchos matrimonios surge un problema cuando el hijo es suficientemente mayor para que la madre pueda buscarse un trabajo fuera de casa. «La preocupación de las madres por volver a sus profesiones, tal vez antes de lo planeado, se topa con una batería de actitudes opuestas y obstruccionistas por parte del marido [...] Los padres a menudo consideran al hijo más pequeño de lo que es, postura ésta que tiene que ver bastante con asegurarse para ellos mismos una vida más fácil» (1988a, págs. 39 y sig.). En el estudio de Urdze y Rerrich se refleja que los hombres suelen dejar en manos de sus mujeres la decisión de tener o no un nuevo hijo. Los investigadores interpretan esto como una estrategia de «jugar seguro»; se supone que la mujer toma la decisión, por lo que tiene la responsabilidad de cualquier hijo ulterior y no puede exigir ningún cambio en su *statu quo* (1988, pág. 85). Las mujeres que son infelices con la actual división del trabajo y, por tanto, no quieren otro hijo, a menudo no se atreven a expresarlo de manera directa (*ibid.*) y recurren a la «estratagema de la impotencia» (Honegger y Heintz, 1981), una política de argumento desplazado que invoca razones financieras más que la insatisfacción con el tipo de vida doméstica. Urdze y Rerrich (1988, pág. 85) ven en esto un caso típico de «racionalización»: «A menudo, el único recurso que les queda es alegar problemas económicos para no tener otro hijo, pues este tipo de argumentos son los que más probabilidades tienen de convencer a los hombres».

ESTRATEGIAS AGUDAS SUBJETIVAS

Si ninguna de estas estrategias sirve de nada, queda la solución de reprimir subjetivamente el potencial conflictivo, de cerrar los ojos al problema. En sus estudios personalizados, Hochschild ha llamado poderosamente la atención sobre las múltiples formas de autoengaño que practican las jóvenes con objeto de mantener intactos el orgullo y la autoconfianza en una situación familiar que más o menos contradice de plano sus propios ideales, sobre todo respecto a la igualdad, la equidad y la conveniencia de compartir las tareas. Hochschild muestra cómo estas combinaciones dan origen a «mitos familiares», como, por ejemplo, el que ambos cónyuges aseguren hacer la mitad del trabajo doméstico cuando la realidad palpable es que el marido hace una ínfima parte de todo lo que se hace en casa. Según Hochschild, estas mentiras existenciales cumplen una función principalmente para la economía psíquica de la esposa en cuanto que mantienen viva su imagen de mujer moderna, de mente abierta, sin necesidad de ver esos lados oscuros de la

vida familiar cotidiana que no encajan en el cuadro global. Al rebajar cada vez más sus ideas sobre la igualdad, consigue vivir «creyendo una cosa y practicando otra». Es un «truco mental» por el que se ve a sí misma igual al marido al tiempo que vive en paz con un hombre que tiene, y practica, una visión muy distinta de la vida (Hochschild, 1990, págs. 55 y sig.).

Sin embargo, otros estudiosos han llegado a conclusiones diferentes a este respecto (se encontrará resumida esta problemática en Thompson, 1991), a saber, que hay mujeres que contribuyen a la manutención familiar con un sueldo propio que no consideran injusta la desigual división del trabajo en casa. Linda Thompson lo explica diciendo que las concepciones acerca de la igualdad y la equidad no funcionan según la norma estricta de «la mitad cada uno», y muestra, en un análisis impresionante, los baremos comparativos, mucho más complejos, que se utilizan en estos casos. Por ejemplo, muchas mujeres se comparan con otras mujeres en vez de con su propio marido; o ven sus trabajos en la familia sólo en parte como un trabajo y en mayor medida como la expresión de una solicitud amorosa. Por supuesto, esto no contesta a la pregunta de si y por qué las mujeres utilizan este tipo de baremos más complejos. Por una parte, parece perfectamente plausible que funcionen todavía aquí unos elementos de socialización específicamente de género que las mujeres interiorizaron en una fase temprana de sus vidas. Pero, por ello mismo, no podemos por menos de sospechar que lo que aparece aquí como felicidad es en algunos casos, especialmente entre las mujeres jóvenes, producto de una represión más o menos consciente, identificada por Hochschild y Machung, una especie de felicidad secundaria fabricada para su propia protección interior, pues la discrepancia entre el ideal y la realidad difícilmente podría soportarse en caso contrario.

Esto podría explicar la relativa felicidad de las madres jóvenes que se desprende del estudio de Schneewind y Vaskovics, aun en los casos en que tienen que cargar con mucho más trabajo doméstico tras el nacimiento de su hijo (situación que no se corresponde exactamente con sus deseos originales), pues «al ajustar las mujeres su imagen ideal a las nuevas circunstancias, y no anhelar ya tanto una equitativa división del trabajo, las discrepancias se reducen [...] Este ajuste de la imagen ideal conduce necesariamente a una reducción de la disonancia cognitiva, que, de otro modo, habría acabado tornando intolerable la situación» (1991, pág. 205).

De manera parecida, en la sección titulada «Suppressing the politics of comparison» [«Reprimir la política de la comparación»], Hochschild describe la siguiente combinación:

En el pasado, Nancy había comparado sus responsabilidades en el hogar, su identidad y su vida con las de Evan, y había comparado a Evan con otros hombres que ellos conocían. Ahora, para evitar resentimientos, tendía a compararse más con otras madres trabajadoras, y se encontraba a sí misma más organizada, decidida y satisfecha que todas ellas. Según este baremo, las cosas le iban estupendamente [...] Nancy también se comparaba con mujeres solteras, que habían avanzado más en sus carreras profesionales, pero que encajaban en otra categoría mental. En su opinión, había dos tipos de mujeres: las casadas y las solteras. «Una mujer soltera podía avanzar en su carrera, de acuerdo; pero una mujer casada tenía que hacer el trabajo de una esposa y el trabajo de una madre además.» Ella no hacía esta distinción en los hombres (Hochschild, 1990, págs. 48-49).

El precio de dicha represión y autoengaño es evidentemente elevado. Exige un gasto enorme de energía psíquica —o, como dice Hochschild, de «trabajo emocional»— para mantener viva la ilusión. «Muchas mujeres se debaten de este modo no porque empezaran

queriendo esto, sino porque se ven obligadas a elegir entre igualdad y matrimonio. Y escogen el matrimonio» (Hochschild, 1990, pág. 85).

Por supuesto, llegados a este punto, nos viene a la mente el elevado índice de divorcios que existe en el mundo contemporáneo. No se trata de buscar explicaciones monocausales, pero sospechamos que la creciente insatisfacción de las mujeres con la división del trabajo doméstico debe desempeñar un papel importante en esta tendencia. Podríamos establecer la siguiente correlación: si los conflictos por los roles de género y la división del trabajo no se reducen de alguna manera —mediante la evitación, la negociación o la represión—, se puede llegar a un punto álgido en el que no quede más solución que la ruptura del matrimonio.

OBSERVACIONES A MODO DE CONCLUSIÓN

La pregunta por la que empezamos este debate —¿quién tiene que hacer tales cosas en casa?— nos ha llevado a otras cuestiones de mayor calado, que demuestran lo íntimamente unida que está la división del trabajo familiar con la imagen y confianza personales de ambos sexos. Este enfoque puede explicar por qué resulta a veces tan difícil a las personas implicadas elaborar unas normas y unos compromisos, y explica asimismo dónde se esconden las resistencias internas y por qué esta cuestión tiene una carga tan emocional. Repitamos, a modo de conclusión: lo que está en juego para ambos sexos no es sólo el trabajo, sino también el mantenimiento de la identidad.

Así pues, se podría trazar un modelo de las estrategias que los hombres y las mujeres suelen seguir a fin de reducir los conflictos que se les presentan. El enfoque aquí presentado se limita a indicar la gama de variación; dando un paso ulterior, podríamos formular preguntas como las siguientes: ¿qué condiciones favorecen la selección de una estrategia u otra?, ¿qué premisas sociales y políticas, qué tradiciones culturales y étnicas, y qué experiencias individuales en la vida, inducen a la gente a tomar una u otra senda?, ¿qué papel juegan en la familia original y en las primeras relaciones factores tales como la política familiar, la legislación sobre la familia y el divorcio —en sus distintas formas históricas y nacionales—, el hecho de que la madre de una mujer determinada fuera o no económicamente activa, o hasta las experiencias de la propia infancia? ¿Qué grupos de mujeres eligen alternativas a la familia tradicional que se basan en una negociación abierta con la pareja o alimentan tópicos familiares basados en el autoengaño? Los análisis que aborden estas cuestiones deberían centrarse en variables como la titulación académica y la situación laboral, así como en las diferencias existentes entre el medio urbano y el rural. Las diferencias de actitud y conducta entre distintas generaciones son probablemente todavía más evidentes a este respecto. Y, de ser así, es posible que incluso en los casos en que los conflictos se han mantenido ocultos, éstos se agudicen aún más con el tiempo y tengan una gran repercusión en la familia y en las relaciones entre los hombres y las mujeres. Es posible que, como sospechan Bertram y Borrmann-Müller, haya habido un «déficit de modernización en la conciencia de las mujeres», un déficit que podría «eliminarse en el espacio de unos años para dar paso a nuevas formas de organización familiar» (1988, pág. 267).

BIBLIOGRAFÍA

- Allerbeck, K. y W. Hoag, *Jugend ohne Zukunft? Einstellungen, Umwelt Lebensperspektiven*, München, 1985.
- Beck, U. y E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Fráncfort, Suhrkamp, 199 (trad. cast.: *El normal caos del amor*, Barcelona, Paidós, 2001).
- Becker-Schmidt, R., G. A. Knapp y M. Rumpf, «Frauenarbeit in der Fabrik — betrieblich Sozialisation als Lernprozeß? Über die subjektive Bedeutung der Fabrikarbeit im Kontrast zur Hausarbeit», *Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie*, n.º 14, Fráncfort, Suhrkamp, 1981, págs. 52-74.
- Becker-Schmidt, R., U. Brandes-Erlhoff, M. Rumpf y B. Schmidt, *Arbeitsleben – Lebensarbeit, Konflikte und Erfahrungen von Fabrikarbeiterinnen*, Bonn, Basis, 1983.
- Beck-Gernsheim, E., *Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie*, Fráncfort, Fischer, 1980.
- , «Vom “Dasein für andere” zum Anspruch auf ein Stück “eigenes Leben” – Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang», *Soziale Welt*, n.º 3, 1983, págs. 307-341.
- , «Von der Liebe zur Beziehung?», en J. Berger (comp.), *Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren*, número especial, n.º 4, de *Soziale Welt*, Gotinga, Schwartz, págs. 209-233.
- , *Die Kinderfrage: Frauen zwischen Kinderwunsch und Unabhängigkeit*, München, Beck, 1988.
- Bertram, H. (comp.), *Die Familie in Westdeutschland: Stabilität und Wandel familialer Lebensformen*, Opladen, Leske und Budrich, 1991.
- Bertram, H. y R. Borrmann-Müller, «Von der Hausfrau zur Berufsfrau? Der Einfluß struktureller Wandlungen des Frauseins auf familiales Zusammenleben», en U. Gerhardt e Y. Schütze (comps.), *Frauensituation*, Fráncfort, Suhrkamp, 1988, págs. 251-272.
- Biermann, I., C. Schmerl y L. Ziebell, *Leben mit kurzfristigem Denken: Eine Untersuchung zur Situation arbeitsloser Akademikerinnen*, Weinheim y Basilea, Beltz, 1985.
- Bilden, H. y A. Diezinger, «Individualisierte Jugendbiographie? Zur Diskrepanz von Anforderungen, Ansprüchen und Möglichkeiten», *Zeitschrift für Pädagogik*, n.º 2, 1984, págs. 191-207.
- Blair, S. L. y D. T. Lichter, «Measuring the division of household labor: gender segregation of housework among American couples», *Journal of Family Issues*, vol. 12, n.º 1, 1991, págs. 91-113.
- Brothers, J., *What Every Woman Ought To Know About Love and Marriage*, Nueva York, Ballantine Books, 1985 (trad. cast.: *La mujer, el amor y el matrimonio*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1990).
- Burkart, G., B. Fietze y M. Kohli, *Liebe, Ehe, Elternschaft. Eine qualitative Untersuchung über den Bedeutungswandel von Paarbeziehungen und seine demographischen Konsequenzen*, Wiesbaden, Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung, 1989.
- Cooney, T. M. y P. Uhlenberg, «Changes in work-family connections among highly educated men and women: 1970 to 1980», *Journal of Family Issues*, vol. 12, n.º 1, 1991, págs. 69-90.
- Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung, *Wochenbericht 29/90*, Berlín, 19 de julio de 1990.

- Deutsches Jugendinstitut (comp.), *Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familien heute*, Múnich, Kösel, 1988.
- Diezinger, A., *Frauen: Arbeit und Individualisierung. Chancen und Risiken. Eine empirische Untersuchung anhand von Fallgeschichten*, Opladen, Leske und Budrich, 1991.
- Diezinger, A., K. Jurczyk y C. Tatschmurat, «Kleine und große Experimente — die neue Frauen», en Deutsches Jugendinstitut (comp.), *Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familien heute*, Múnich, Kösel, 1988.
- Einstellungen zu Ehe und Familie im Wandel der Zeit. Eine Repräsentativuntersuchung im Auftrag des Ministeriums für Arbeit, Gesundheit, Familie und Sozialordnung, Baden-Württemberg durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach*, Stuttgart, Ministerium für Arbeit, Gesundheit, Familie und Sozialordnung, 1983.
- Engstler, H. y K. Lüscher, «Späte erste Mutterschaft: Ein neues biographisches Muster der Familiengründung?», *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, 1992.
- Erler, G., M. Jaeckel, R. Pettinger y J. Sass, *Kind? Beruf? Oder beides? Eine repräsentative Studie über die Lebenssituation und Lebensplanung junger Paare zwischen 18 und 33 Jahren in der Bundesrepublik Deutschland im Auftrag der Zeitschrift Brigitte*, Hamburgo, Eigenverlag, 1988a.
- Erler, G., M. Jaeckel, R. Pettinger y J. Sass, «Männerwelten — Frauenwelten, oder: Wer hat es besser?», *DJI-Bulletin*, n.º 10, 1988b, págs. 9-12.
- Esteves, V., «Interethnische Ehen und Familien in der Bundesrepublik Deutschland», en IAF (Interessengemeinschaft der mit Ausländern verheirateten Frauen e.V.) (comp.), *Kindesmitnahme durch Binen Elternteil: Ursachen, Lösungsmöglichkeiten und Prävention*, Fráncfort, 1988, págs. 16-25.
- Familie und Arbeitswelt. Gutachten des wissenschaftlichen Beirats für Familienfragen beim Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit*, Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, vol. 143, Stuttgart, Kohlhammer, 1984.
- Ferree, M. M., «The gender division of labor in two-earner marriages: dimensions of variability and change», *Journal of Family Issues*, vol. 12, n.º 2, 1991, págs. 158-180.
- Geissler, B. y M. Oechsle, «Lebensplanung als Ressource im Individualisierungsprozeß», Sonderforschungsbereich 186 der Universität Bremen, Bremen, Arbeitspapier, n.º 10, 1990.
- Giddens, A., *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Londres, Polity, 1991 (trad. cast.: *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1997).
- Hochschild, A. (con Anne Machung), *The Second Shift. Working Parents and the Revolution at Home*, Londres, Piatkus, 1990.
- Honegger, C. y B. Heintz (comps.), *Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, Fráncfort, Europäische Verlagsanstalt, 1981.
- Keddi, B. y G. Seidenspinner, «Arbeitsteilung und Partnerschaft», en H. Bertram (comp.), *Die Familie in Westdeutschland. Stabilität und Wandel familialer Lebensformen*, Opladen, Leske und Budrich, 1991, págs. 159-192.

- Künzler, J., «Bedingungen für das Gelingen der Fusion von Partnerschaft und Elternschaft», informe para la conferencia «Partnerschaft versus Elternschaft», Universidad de Bielefeld, octubre de 1991.
- Lash, S. y J. Friedman, «Introduction: subjectivity and modernity's other», en S. Lash y J. Friedman (comps.), *Modernity and Identity*, Oxford, 1991, págs. 1-30.
- LaRossa, R., «Fatherhood and social change», *Family Relations*, n.º 34, 1988, págs. 451-457.
- Leube, K., «Neue Männer, neue Väter - neue Mythen?», en Deutsches Jugendinstitut (comp.), *Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familien heute*, München, Kösel, 1988, págs. 145-154.
- Lüscher, K., F. Schultheis y M. Wehrspaun (comps.), *Die postmoderne Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*, Konstanz, Universitätsverlag, 1988.
- Machung, A., «Talking career, thinking job: gender differences in career and family expectations of Berkeley seniors», *Feminist Studies*, vol. 15, n.º 1, 1989.
- Meier, U., «Generation auf gepackten Koffern. Erste Ergebnisse einer Befragung von Auszubildenden in ostdeutschen Städten», *DJI-Bulletin*, n.º 20, 1991, págs. 9-12.
- Metz-Göckel, S. y U. Müller, *Der Mann. Brigitte-Untersuchung 1985*, Hamburgo, Brigitte, 1985.
- , «Partner oder Gegner? Überlebensweisen der Ideologie vom männlichen Familienernährer», *Soziale Welt*, n.º 1, 1987, págs. 4-28.
- Meyer, S. y E. Schulze, «Nichteheliche Lebensgemeinschaften – eine Möglichkeit zur Veränderung des Geschlechterverhältnisses?», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, n.º 40, 1988, págs. 337-356.
- Naeyele, W., *Eheverträge, Individuelle Gestaltungsmöglichkeiten vor und nach der Eheschließung*, München, Roestel, 1987.
- Nave-Herz, R., «Kontinuität und Wandel in der Bedeutung, in der Struktur und Stabilität von Ehe und Familie in der Bundesrepublik Deutschland», en R. Nave-Herz (comp.), *Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988a, págs. 61-94.
- , *Kinderlose Ehen. Eine empirische Studie über die Lebenssituation kinderloser Ehepaare und die Gründe für ihre Kinderlosigkeit*, Weinheim y München, Juventa, 1988b.
- , «Tension between paid working hours and family life», en K. Boh y otros (comps.), *Changing Patterns of European Family Life*, Nueva York y Londres, Routledge, 1989, págs. 159-172.
- Nichteheliche Lebensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland*, Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, vol. 170, Stuttgart, Kohlhammer, 1985.
- Ostner, I., 1983 «Kapitalismus, Patriarchat und die Konstruktion der Besonderheit "Frau"», en R. Kreckel (comp.), *Soziale Ungleichheiten*, número especial, n.º 2, de *Soziale Welt*, Göttingen, Schwartz, págs. 277-297.
- , «Arbeitsmarktsegregation und Bildungschancen von Frauen», *Zeitschrift für Pädagogik*, vol. 30, n.º 4, 1984, págs. 471-486.
- Partner, P., *Das endgültige Ehebuch für Anfänger und Fortgeschrittene*, München, Rowohlt, 1984.

- Pross, H., *Der deutsche Mann* (1978), Reinbek, Rowohlt, 1984.
- Rerrich, M. S., «Kinder ja, aber... Was es Frauen schwer macht, sich über ihre Kinderwünsche klar zu werden», en Deutsches Jugendinstitut (comp.), *Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familien heute*, Múnich, Kösel, 1988, págs. 59-66.
- , «Ein gleich gutes Leben für alle? Ober Ungleichheitserfahrungen im familialen Alltag», en P. A. Berger y S. Hradil (comps.), *Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile*, número especial, n.º 7, de *Soziale Welt*, Gotinga, Schwartz, 1991a, págs. 189-205.
- , «Fortune et infortune de la femme salariée: la famille et les lois du marché», en IFRAS y Goethe-Institut (comps.), *Affaires de la Famille, affaires d'état. Sociologie de la famille*, Nancy, 1991b, págs. 133-143.
- Schneewind, K. A. y L. A. Vaskovics, *Optionen der Lebensgestaltung junger Ehen und Kinderwunsch. Endbericht*, documento hectografiado, Múnich y Bamberg, Eigenverlag, 1991.
- Seidenspinner, G. y A. Burger, *Mädchen '82. Eine Untersuchung im Auftrag der Zeitschrift Brigitte*, Hamburgo, 1982.
- Simm, R., «Partnerschaft und Familienentwicklung», informe para la conferencia «Berufsverlauf und Familienentwicklung von Frauen», organizada por el Max Planck-Institut für Bildungsforschung, Schloß Ringberg/Tegernsee, octubre de 1989, documento hectografiado.
- Spiegel, E., *Neue Haushaltstypen: Entstehungsbedingungen, Lebenssituation, Wohn- und Standortverhältnisse*, Fráncfort, Institut of Sozial Forschung, 1986.
- Stich, J., «"Spätere Heirat nicht ausgeschlossen" – Vom Leben ohne Trauschein», en Deutsches Jugendinstitut (comp.), *Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familien heute*, Múnich, Kösel, 1988, págs. 155-162.
- Strümpel, B., W. Prenzel, J. Scholz y A. Hoff, *Teilzeitarbeitende Männer und Hausmänner Motive und Konsequenzen einer eingeschränkten Erwerbstätigkeit von Männern*, Berlín, Sigma, 1988.
- Thiessen, V. y H. Rohlinger, «Die Verteilung von Aufgaben und Pflichten im ehelichen Haushalt», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 40, n.º 4, 1988, págs. 640-657.
- Thompson, L., «Family work: women's sense of fairness», *Journal of Family Issues*, vol. 12, n.º 2, 1991, págs. 181-196.
- Urdze, A. y M. S. Rerrich, *Frauenalltag und Kinderwunsch. Motive von Müttern für oder gegen ein weiteres Kind*, Fráncfort, Campus, 1988.
- Wahl, K., *Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt*, Fráncfort, Suhrkamp, 1989.
- Ziegler, R., «Bildungsexpansion und Partnerwahl», en S. Hradil (comp.), *Sozialstruktur im Umbruch*, Opladen, Leske und Budrich, 1985, págs. 85-106.
- Zoll, R., H. Bents, H. Brauer, J. Flieger, E. Neumann y M. Oechsle, «Nicht so wie unsere Eltern!» *Ein neues kulturelles Modell?*, Opladen, Leske und Budrich, 1989.

Capítulo 8

EL ÍNDICE DE NATALIDAD DECRECIENTE Y EL DESEO DE TENER HIJOS ¹

D EL *BOOM* DE LA NATALIDAD A LA CAÍDA DEL NÚMERO DE NACIMIENTOS

Cuando, tras el famoso *boom* de la década de los años cincuenta y principios de los sesenta, el índice de la natalidad empezó a desplomarse en Alemania, como también en otros países industrialmente desarrollados, este fenómeno cogió a los demógrafos completamente por sorpresa. Según su modelo, se suponía que las sociedades industrializadas experimentaban un crecimiento pequeño pero constante (Mackenroth, 1953); sin embargo, estaban asistiendo a un claro declive (sin tener en cuenta el hecho de la inmigración). Tampoco hoy, más de cuatro décadas después, se aprecian indicios de que esta tendencia esté cambiando: las últimas cifras muestran que, en casi todos los países pertenecientes al Consejo de Europa, el índice de natalidad es inferior al exigido para que una población se mantenga igual (*BiB-Mitteilungen*, n.º 4, 1996, pág. 31).

En las décadas de los setenta y de los ochenta, se hicieron diversos intentos por explicar esta circunstancia inesperada, que variaron bastante según la perspectiva teórica y la postura política del observador. Se habló del hedonismo y egoísmo de la generación más joven, del impulso emancipador de la mujer, de nuevos valores y de la menor presencia de la Iglesia, así como del influjo de la píldora, de los costes más altos asociados con tener hijos y con otros numerosos y variados deseos que se han abierto paso en el mundo contemporáneo, por mencionar sólo algunas de las explicaciones aducidas (véase Bolte, 1980). Según una de estas explicaciones, el deseo de tener hijos era algo que resultaba anticuado en la era de la industrialización y de la modernización, una reliquia del pasado ahora desbancada por otras exigencias más poderosas y competitivas.

Sin embargo, hay un gran número de hechos que no encajan del todo en este cuadro. Para empezar, tanto en Alemania como en otros países industrialmente desarrollados, los especialistas en medicina reproductiva están tratando a un número cada vez mayor de mujeres que quieren tener hijos, a menudo con un coste considerable para éstas desde el punto de vista físico, psicológico y económico. Asimismo, según los informes de las oficinas de adopción, hay larguísimas listas de espera para las personas deseosas de adoptar a un hijo, y, cuando se agotan las posibilidades de conseguir uno legalmente, hay quien recurre a medios ilegales. Por último, los resultados de numerosos estudios empíricos arrojan que, entre las mujeres con profesiones muy valoradas, no sólo se piensa en «una carrera en vez de un hijo», sino que a menudo se detecta un fuerte deseo de tener hijos.

El cuadro resultante habla de tendencias contradictorias. Pese a todos los datos estadísticos que confirman un persistente declive en el índice de natalidad, hay también

claras indicaciones de un persistente deseo de tener hijos. ¿Cómo explicar esta combinación tan paradójica?

Evidentemente, se requiere un planteamiento que no insista sólo en uno de los dos aspectos, sino que intente analizar los dos juntos; es decir, que examine conscientemente las fracturas y contradicciones. En la explicación que yo ofreceré se relacionarán, pues, las tendencias en el índice de natalidad con el debate actual sobre la «individualización», situando el deseo de tener hijos en el contexto de las posibilidades, riesgos, deseos y exigencias surgidas bajo las condiciones de la creciente individualización actual. La tesis aquí defendida es que la reivindicación y la compulsión de tener un poco de «vida propia» han surgido en la estela de la modernización e individualización y que, desde finales del siglo XIX, pero sobre todo desde los años sesenta, esto ha afectado a las mujeres en un grado todavía mayor (Beck-Gernsheim, 1983). Pero el deseo de tener hijos no ha desaparecido en las sociedades individualizadas y completamente racionalizadas de Occidente. De hecho, hasta cierto punto ha adquirido nueva importancia como búsqueda de mayor contenido y significación en la vida, de cercanía y calor, de un mundo alternativo que hable de raíces y familiaridad (Beck-Gernsheim, 1988). Si consideramos estos dos aspectos juntos, podremos ver más claramente la naturaleza del conflicto en el que las mujeres se encuentran, la manera como se sienten desgarradas entre el deseo de tener un hijo y el deseo de independencia y de un poco de vida propia. Como estos deseos son tan difíciles de reconciliar en las circunstancias sociales e institucionales actuales, cada vez hay más mujeres que se enfrentan al dilema de la «problemática de los hijos» (Beck-Gernsheim, 1988). Y, según la mayor parte de los estudios recientes, este conflicto no está precisamente desapareciendo, sino que, por el contrario, cada vez está ganando mayor intensidad. He aquí, en primer lugar, algunos datos de los *Länder* occidentales de Alemania, que ilustran las fuertes tensiones que suelen acompañar a este deseo de tener hijos.

Cuando a las mujeres jóvenes se les pregunta por su concepción de la vida y sus planes existenciales, la gran mayoría sigue contestando que consideran el tener hijos como una parte esencial de su vida. Pero, como muestran las cifras demográficas, este deseo se está aplazando a una fase de la vida cada vez más lejana, por lo que la edad media de la mujer en el nacimiento del primer hijo no deja de aumentar (Statistisches Bundesamt, 1995, pág. 119). A menudo, se opta por reducir dicho deseo, de manera que muchas mujeres que al principio querían dos o más hijos acaban teniendo sólo uno. Y, para un número de mujeres cada vez mayor, este deseo no sólo se aplaza, sino que al final se ve completamente reprimido. Con el paso de las generaciones, el número de mujeres sin hijos no ha dejado de aumentar, representando en la actualidad aproximadamente la cuarta parte de la generación nacida después de 1960 (Schwarz, 1996).

Esto en cuanto a las tendencias actuales en Alemania Occidental. Pero ¿qué ocurre en los nuevos *Länder* orientales? ¿Hasta qué punto la perspectiva que acabamos de mencionar se aplica también allí? ¿Qué ocurre si tomamos los proyectos de futuro de las mujeres jóvenes —sus deseos, temores y conflictos— y los cotejamos con las nociones y exigencias dictadas por las nuevas condiciones reinantes en Alemania del Este desde el final de la República Democrática Alemana (RDA)? O, para ser más específicos, ¿hasta qué punto las esperanzas y exigencias de «una vida propia» —que, según el enfoque de la individualización, es un factor determinante de la caída del índice de natalidad en Alemania Occidental— se aplican

también a la situación de la Alemania Oriental de los noventa?, ¿o es sólo una problemática occidental, por no decir incluso un lujo que sólo florece en circunstancias de prosperidad?

LAS TENDENCIAS DEL ÍNDICE DE NATALIDAD EN LOS NUEVOS *LÄNDER* DE ALEMANIA ORIENTAL

Como muestran numerosos estudios, la reunificación y la radical transformación del sistema político en Alemania Oriental también puso en marcha profundos cambios en la estructura social y económica de esta región, con consecuencias importantes para la familia y la vida privada. Esto se ve de manera especial en la evolución de los índices de bodas y de divorcios. Pero es más sorprendente aún en la caída del 60% que registró el índice de natalidad en los cinco años que van de 1989 a 1994, un colapso espectacular que ha supuesto un nuevo mínimo histórico, incluso a nivel internacional. El número de nacimientos volvió a aumentar en 1995 y 1996, pero aún sigue siendo bastante bajo, sin que haya signos claros de un cambio de tendencia (*Statistische Monatszahlen*, 1996, pág. 658). El caso es que «las mujeres de la Alemania del Este tienen [...] menos hijos que en cualquier otra parte de Europa, e incluso que en el resto del mundo» (Richter, 1996, pág. 3).

Para apreciar la naturaleza explosiva de estos datos, conviene conocer la importancia que se daba, y se sigue dando, a la familia en los *Länder* del Este. En los tiempos de la RDA, la familia representaba una especie de refugio o coto privado respecto a la intervención política del Estado y de sus constantes esfuerzos por establecer un control ideológico (véase, por ejemplo, Mau, 1994, pág. 199), y todas las encuestas anteriores mostraron una y otra vez que la familia ocupaba un lugar de privilegio en el sistema de valores y aspiraciones de la gente. En la Alemania Oriental de nuestros días, la familia y los hijos siguen siendo importantes y se consideraron una parte esencial del bienestar y de la felicidad humanas (Störtzbach, 1993-1994; Richter, 1996; Seidenspinner, 1996). Entonces, ¿cómo explicar la caída del índice de natalidad, para la que no se encuentran precedentes históricos por su magnitud y rapidez?

En los estudios demográficos se mencionan varias causas o factores explicativos. Uno es la composición de la población —o, para ser más exactos, los cambios producidos en la estructura de la población— desencadenados por la migración a gran escala de este a oeste; los que se trasladaron y tuvieron hijos después en Occidente dejaron un «vacío» en el cómputo natalicio de Alemania del Este. Esto fue sobre todo importante al ser principalmente personas jóvenes, que aún no habían fundado una familia propia, quienes se pasaron al oeste (Grundmann, 1995), mientras que las personas mayores tendían a seguir viviendo y trabajando en el lugar que les era familiar. Según estimaciones, hasta el 30% del declive del índice de natalidad alemán se puede atribuir a esta emigración masiva de personas jóvenes (Mau, 1994; Münz y Ulrich, 1993-1994).

MÁS OPCIONES, MÁS EXIGENCIAS

Otra explicación apunta a un abanico de opciones más grande, lo que se opone de lleno a tener un hijo:

Hay más adultos jóvenes dispuestos a estudiar. Si encuentran un trabajo, también tienen posibilidades de unos ingresos superiores y de más oportunidades para gastar el dinero en preciados objetivos como un viaje al extranjero, un coche nuevo o demás bienes de consumo. Pero para conseguir estos ingresos se debe emplear

también más energía en tener y conservar un puesto de trabajo y en planificar la carrera profesional. Todo esto se alía en contra del deseo de fundar pronto una familia, aplazando incluso *sine die*, en muchos casos, la oportunidad de tener hijos, pues una familia suele limitar enormemente la movilidad laboral y geográfica (Münz y Ulrich, 1993-1994, págs. 482 y sig.).

Aquí deberíamos tener presente lo que han demostrado muchos estudiosos de la estructura social de la antigua RDA, a saber, que la vida estaba aquí mucho menos abierta a la decisión individual —mucho más controlada desde arriba— que en el oeste (véase, por ejemplo, Geulen, 1993, págs. 38 y sig.). Ya fuera en la asignación de un puesto de trabajo, de una plaza universitaria o de una ayuda para la vivienda, eran muchas las cosas que dependían menos de la elección personal que de criterios sociales y políticos. Mientras no se cayera en desgracia política, las necesidades básicas estaban aseguradas —aunque, por supuesto, era casi imposible pegarse la gran vida—. En la actualidad, todo esto ha cambiado considerablemente:

La actitud hacia la vida es muy diferente. La seguridad que solía tener una familia en la RDA ha desaparecido. También se teme por el puesto de trabajo y por la vivienda. Se tiene más miedo de que las cosas no funcionen como nos gustaría en el tema de los hijos; por eso todo se ha vuelto más complicado. Antes, el itinerario lo teníamos trazado desde arriba. Cuando nos casábamos, al final se conseguía algún tipo de vivienda, lo mismo que se conseguía formación y titulación profesional; naturalmente, siempre y cuando se mostrara un mínimo de interés y no se diera una impresión negativa en el trabajo (mujer nacida en 1955, formación de cocinera dietética, curso por correspondencia en economía, casada, con dos hijos de 4 y 16 años; entrevista en Böckmann-Schewe y otros, 1994, pág. 40).

Lo que se trasluce de estas afirmaciones es una especie de imagen invertida de las posibilidades y exigencias de «una vida propia» con las que la gente crece en las sociedades individualizadas de Occidente. En los tiempos de la RDA, las posibilidades de poseer «una vida propia» antes de tener hijos eran considerablemente menores, por lo que el ser padres no suponía un cambio dramático. Pero, con la reunificación, las posibilidades aumentaron y de repente apareció una lucha entre, por una parte, el deseo de tener hijos y, por la otra, una serie de opciones y exigencias nuevas. Las pautas de conducta que desde hacía tiempo se habían dado por descontadas ya no eran apropiadas. Las vidas personales, que antes se podían vaticinar con bastante aproximación en el cálculo, ahora adquirirían una complejidad laberíntica, llenándose de tensiones y peligros. Y, así, en el marco o perspectiva actual de mayor inseguridad, pero también de más opciones, el tipo de elecciones que van a configurar la vida de la gente durante muchos años se han convertido en una especie de apuesta; «adolecen de un alto riesgo de “falta de planificación” y, por tanto, tienden a ser evitadas» (Menning, 1995, pág. 147). Y así el deseo de tener hijos queda aplazado en un principio, para verse satisfecho más tarde o nuevamente aplazado, o, en algunos casos, definitivamente reprimido en favor de otros objetivos.

CRISIS Y CAMBIOS RADICALES, PARTICULARMENTE PARA LAS MUJERES

En muchos estudios late también la idea de que el índice de natalidad descendente es expresión de una conmoción o convulsión de unas normas de conducta que solían darse por descontadas, de una crisis existencial que afecta a todos los sectores de la población actual de Alemania Oriental (véase Mau, 1994; Münz y Ulrich, 1993-1994). Sin embargo, si

se mira más de cerca, son especialmente las mujeres las que más están padeciendo estos cambios que se iniciaron con el final de la RDA, con una sobrecarga de tensión que afecta en especial al trabajo y a la familia. Si bien es verdad que, como todos sabemos ahora, la igualdad entre hombres y mujeres no la aseguró en modo alguno el socialismo estatal de la RDA (Nickel, 1993), no es menos cierto que la política oficial de igualdad venía recomendada desde arriba de manera paternalista-patriarcal, incluso recurriendo a presiones económicas. Sin embargo, dicha política existió como tal y no siempre se limitó a declaraciones puramente formales y a apelaciones al reglamento. Tuvo también efectos prácticos y tangibles, plasmados en medidas de orden social y político destinadas a facilitar a las mujeres la compaginación de trabajo y familia. Entre estas medidas, había un día libre al mes para dedicarlo a las labores de la casa, así como generosos permisos para cuidar a niños enfermos y una amplia red de guarderías abiertas todo el día o situadas en los lugares de trabajo, vacaciones infantiles organizadas, etcétera.

La imagen normativa de la maternidad estaba de acuerdo con esta política. Mientras que en Occidente reinaba la creencia de que los hijos (al menos en los primeros años) necesitaban de la mayor atención materna posible, en la RDA se creía social y políticamente deseable —y era ampliamente aceptado entre la población— que la madre debía volver a trabajar al poco de nacer el hijo. Las modalidades públicas de atención infantil no se consideraban perjudiciales para el desarrollo del niño, sino que se veían como algo normal en la vida de las mujeres, los niños y las familias (Hildebrandt y Wittmann, 1996; Schrötter, 1996).

Por lo que respecta a este modelo, poco ha cambiado hoy en los nuevos *Länder* federales. A casi ninguna mujer joven de allí la asusta la perspectiva de ser una madre trabajadora que se ocupe poco de sus hijos. La generación que en otro tiempo fue a guarderías y hogares de día quiere básicamente las mismas facilidades para sus propios hijos (Schröter, 1996, pág. 26). Ve en la atención infantil de jornada completa la solución al problema de compaginar trabajo y familia (Hildebrandt y Wittmann, 1996, pág. 41).

Contrariamente a lo que muchos creían que ocurriría después de la reunificación —por ejemplo, que las mujeres de la Alemania del Este se sentirían felices sacudiéndose de encima la doble carga y mirando el hogar como su principal esfera de actividad—, los estudios más recientes han mostrado que siguen estando fuertemente orientadas al desempeño de una actividad profesional. Las escritoras de la Alemania del Este repiten una y otra vez que esto se debe no sólo al deseo de ganar dinero, sino, sobre todo, a la necesidad de tener «una ocupación exigente y reconocida» (Schröter, 1996, pág. 22) y una decidida «implicación en el proceso de la vida social» (Schorlemmer, citado por *ibid.*, pág. 26). Que tener un trabajo es una cosa natural tanto para las mujeres como para los hombres, y que esto es además fundamental para la autoconfianza, el reconocimiento social y la seguridad financiera: he aquí los presupuestos básicos con los que las mujeres de la Alemania del Este han crecido y que han interiorizado profundamente. Un tipo de vida que estuviera limitada al ámbito privado es algo que les resulta impensable a la mayoría de ellas (Hildebrandt y Wittmann, 1996; Schröter, 1996):

Sí, claro... el trabajo es desde luego importante... yo necesito estar con la gente todo el tiempo y hacer algo; si no, de qué se iba a hablar con la pareja. Si se pasa todo el día en casa sin hacer nada, digo yo, ¿qué queda

entonces? Tarde o temprano, la alegría se aleja de nuestra vida... quiero decir, la relación y todo eso (enfermera dental de 22 años, soltera, sin hijos; entrevista en Richter, 1996, pág. 19).

De todos modos hay que trabajar, pues se necesita dinero. Pero tampoco me gustaría pasar todo el día en casa. Me gustaría hacer algo. Hay que disfrutar del trabajo. No me gustaría pasar ocho horas seguidas fregando suelos. Tengo un trabajo que me permite pensar..., ser algo creativa. También me mantiene en contacto con la gente. Eso también se necesita (mujer de 27 años de baja por maternidad, soltera, un hijo; entrevista en Richter, 1996, 19).

L AS NUEVAS CONDICIONES DE LA ECONOMÍA DE MERCADO

Pero, mientras que los planes de vida y las aspiraciones de las mujeres de la Alemania del Este muestran una continuidad considerable, se ha producido un cambio radical en el ámbito de las instituciones. Como éstas tuvieron que adecuarse al sistema social de la Alemania Occidental, lo que se ofrecía a las mujeres social y políticamente hablando se vio mermado por toda una serie de recortes, reducciones, sustitutos o cierres. Al mismo tiempo, la implantación de una economía de mercado al estilo occidental condujo a una profunda reestructuración en el ámbito del empleo, y las mujeres se vieron duramente golpeadas por el paro generado por los cierres de fábricas y las reducciones de plantilla. Dos tercios del total de parados de Alemania Oriental son mujeres en la actualidad (Kommission für Zukunftsfragen, 1996).

Las madres solteras, que conforman un colectivo bastante numeroso de la sociedad, son las más afectadas por estos cambios; su situación ha ido claramente a peor (Großmann y Huth, 1995). Como las cifras de divorcio eran muy altas en la RDA, la relación con un hombre siempre fue insegura —en cualquier caso, lo suficiente como para fundar sobre ella sola algo definitivo—. Las mujeres buscaron otras certidumbres, otros pilares fiables en la vida; sobre todo, el trabajo y los hijos. La combinación de estos dos pilares resultó posible gracias a toda una serie de medidas de índole social y política. En los tiempos de la RDA, la decisión de una mujer de cargar con toda la responsabilidad de la educación de un hijo no significaba por lo general una ruptura importante con su modo de vida. Pero esto ya es historia. Con el nuevo giro en materia de política social y con la aplicación de la economía de mercado, esta decisión se ha convertido en una cuestión de elección privada, una elección con implicaciones muy serias y de largo alcance:

Las condiciones eran entonces mucho mejores; los hijos eran una parte integrante de la propia vida, no como ahora. Se podían compaginar con un trabajo; para eso estaban los servicios nocturnos, las guarderías de fin de semana, etcétera, que ahora han desaparecido por la sencilla y demencial razón de que no encajan en ninguna estructura burocrática, aun cuando su necesidad salte a la vista. Esto en una ciudad como Berlín, donde tenemos que contar con un mínimo de una hora de media para llegar al trabajo, y donde las guarderías sólo abren ocho horas..., y eso si consigues una plaza en una de ellas, claro (mujer de 27 años de baja por maternidad, soltera, un hijo; entrevista en Richter, 1996, pág. 20).

LOS HIJOS COMO RIESGO EXISTENCIAL

Ahora, las mujeres tienen que aprender que, en una economía de mercado, la maternidad limita sus posibilidades en el mercado laboral y las madres solteras, en particular, se ven excluidas y marginadas (Großmann y Huth, 1995). Cada vez es más evidente que tener

hijos supone un riesgo desde el punto de vista laboral, económico y existencial. El nuevo mensaje que se transmite a las mujeres es que la máxima prioridad consiste en asegurar el éxito personal en la vida. Sólo entonces se podría pensar, si las cosas no se tuercen, en correr el riesgo existencial de tener un hijo:

Esto me hace pensar que... si las cosas hubieran seguido como antes en el plano social —quiero decir, en términos tanto de mercado laboral como de política social—, ahora sería más fácil decir: vale, voy a tener un hijo, si es eso lo que quiero. Pero si la cuestión se planteara ahora, estando como están la política social y los puestos de trabajo, tengo que decir simplemente: no, gracias, prefiero esperar. Si fuera como en los tiempos de la RDA, diría: mejor ahora que en cualquier otro momento (estudiante de 23 años, soltera, sin hijos; entrevista en Richter, 1996, pág. 24).

Siempre pensé que se debía tener el primer hijo entre los 22 y los 25 años; eso habría sido perfectamente normal en los tiempos de la RDA, y yo lo podría haber compaginado con los estudios... Pero la situación actual indica que, para cuando las cosas estén en orden, yo seré ya una madre de cierta edad, cosa que a nadie le habría entusiasmado antes... Por supuesto, no es nada fácil compaginar tres hijos con una carrera (mujer de 24 años, soltera, sin hijos; entrevista en Richter, 1996, págs. 24 y sig.).

Tanto las difíciles condiciones del mercado laboral como la supresión de las prestaciones sociales afectan con especial dureza a las mujeres en Alemania Oriental. De repente, lo que parecía una obviedad —la posibilidad de compaginar tener hijos con otras metas, especialmente con un trabajo— se ha convertido en algo frágil y cuestionable. La mayor parte de las mujeres siguen queriendo tener hijos, pero están aprendiendo a andarse con tiento, a actuar mediante aproximaciones, por así decir. En un extenso estudio empírico, publicado en 1996, se llega a la conclusión de que, para la mayoría de las mujeres de la Alemania del Este, «la insegura situación laboral y el nuevo marco de referencia [...] son los principales obstáculos que dificultan su deseo de tener hijos». Además, como las perspectivas del mercado laboral no tienen precisamente muy buena pinta, «lo más probable es que, para algunas mujeres, tener un hijo siga siendo un “factor de riesgo” y que, por tanto, sea algo que desaparezca de su proyecto de vida» (Hildebrandt y Wittmann, 1996, pág. 41). Formulado con algo más de mordiente, podríamos decir que está teniendo lugar ante nuestros ojos un tipo de experimento social espectacular, consistente en que el simple deseo de antes de tener hijos se ha convertido de repente en «la problemática de los hijos», que exige una detenida y ponderada planificación individual. Como se desprende de varias entrevistas y relatos personales, este efecto de aprendizaje salta claramente a la vista.

Escuchemos lo que dice al respecto una mujer casada con dos hijos de 6 y 14 años:

Si yo tuviera ahora la edad de fundar una familia, me pensaría mucho el tener un hijo; creo que tener hoy un hijo es un problema muy gordo, pues están también los problemas de si gano suficiente dinero, qué va a pasar y si van a aceptarme de nuevo en el trabajo. Ya sabes, ellos se preguntan para sus adentros: ¿es una mujer con hijos pequeños o no? Eso nunca se lo preguntaban antes (entrevista en Böckmann-Schewe y otros, 1994, pág. 41).

Escuchemos ahora a una mujer soltera sin hijos:

Yo era soltera antes de que llegaran los cambios y quería tener un bebé... En realidad, aún me gustaría tenerlo..., pero ahora, vista la situación económica y social, me da miedo pensar qué ocurriría si dejara el

trabajo; no sé lo que pasaría... si mi trabajo se fuera al garete. Eso sería el final para mí, y por eso tengo miedo, naturalmente. Por una parte, me gustaría tener un hijo, pero, por otra, mi razón me dice que «no». La diferencia con lo que pasaba antes es enorme, pues antes era una cosa natural y ahora se ha convertido casi en un lujo... Quiero decir que no todo el mundo puede permitirse tener un hijo (entrevista en Böckmann-Schewe y otros, 1994, pág. 41).

EN ALEMANIA DEL ESTE Y EN OTRAS PARTES

Lo que expresan estas mujeres a partir de su propia experiencia no se refiere tanto al aspecto individual de sus vidas como a los cambios producidos en el *marco social* que todas las mujeres están experimentando hoy en Alemania Oriental. Se refiere a las presiones e imposiciones institucionales, por no hablar de los déficit y carencias institucionales con relación al denominado «dilema sobre las compatibilidades» de la mujer. Bajo esta luz, conviene considerar también las tendencias demográficas en Alemania del Este desde un punto de vista subjetivo, que incluya las esperanzas, los temores y los conflictos a que se enfrentan los individuos (más en concreto, las mujeres). En efecto, dichas tendencias sólo pueden entenderse hoy si se consideran los planes de vida de las mujeres. El índice de natalidad a la baja «es síntoma de una resistencia pacífica por parte de la mujer, para la que el trabajo remunerado se ha convertido en “la cosa más natural”, resistencia a una [...] política familiar y social destinada a devolverlas a sus antiguas parejas» (Nickel, 1993, pág. 253).

Nuestra última pregunta, que fue también la primera, es si la individualización y el tener «una vida propia» son cuestiones exclusivamente occidentales, ajenas a la realidad de la vida del Este. La respuesta debe ser que depende de lo que se entienda por individualización. Si la consideramos no sólo como un aumento de opciones y libertades, sino sobre todo como un modo de vida bajo ciertas imposiciones y exigencias institucionales, o, mejor aún, como un apremio para que organicemos la vida en unas condiciones a menudo contradictorias y en parte incompatibles —lo que plantea múltiples dificultades que muchos no consiguen resolver—, si entendemos la individualización en este sentido más amplio, entonces podremos decir que la población de Alemania Oriental (y en especial la femenina) está experimentando hoy un proceso de individualización.

Esto se aplica a los más diversos aspectos de la vida, y entre los más importantes figura el tener hijos. La tesis básica podría resumirse de esta manera: cuantas más opciones y exigencias de un poco de «vida propia» tiene la gente y cuantos mayores son los riesgos, incertidumbres y exigencias respectivas, más dejará de ser una parte natural de la vida el tener hijos para convertirse en objeto de planificación, de esperanzas y temores; en una palabra, más se convertirá en «la problemática de los hijos». Según las imposiciones de la política social, según las estructuras del sistema educativo y del mercado laboral y según las normas culturales y tradiciones vigentes, esta problemática permanecerá en estado larvado durante mucho tiempo o estallará, más bien, en un conflicto más o menos virulento. Pero nuestro argumento principal es que lo que las mujeres están experimentando en Alemania del Este no es un caso excepcional: son muchas las mujeres que se enfrentan a «la problemática de los hijos» en la otra parte de Alemania y en las sociedades altamente industrializadas e individualizadas.

Sobre este telón de fondo, aventuremos, para terminar, un pronóstico general. En las sociedades modernas del mundo occidental no desaparecerá el deseo de tener hijos, sino que seguirá ejerciendo su poder de atracción y ofreciendo un marco de referencia para las esperanzas y anhelos de las personas, sobre todo teniendo en cuenta las imposiciones y exigencias a las que las mujeres se ven expuestas en la actualidad. Pero esto sólo es una parte de la historia, pues los contrapesos son también muy fuertes, y a veces incluso más.

Mientras competa individualmente a las mujeres (procediendo empíricamente y realizando unos esfuerzos de equilibrio e improvisación que son siempre precarios) resolver la tensión entre su deseo de tener hijos y poseer una vida propia, mientras las medidas políticas para hacer compatibles estos diferentes ámbitos sigan siendo a todas luces insuficientes, cuando no brillan incluso por su ausencia, y mientras los hombres no muestren una mayor disposición para desempeñar un papel activo en el cuidado de los hijos, difícilmente podremos esperar que el índice de natalidad aumente de forma significativa. En Alemania Oriental, la situación puede ser algo diferente porque, tras una época de cambio masivo y de pérdida general de seguridad, podría producirse un gradual resurgir del fenómeno natalicio. Esto supondría un «estabilizarse a un nivel inferior», un volver a algo que se parezca más a la normalidad tras la situación excepcional vivida, con unas cifras extremadamente bajas en los pasados años. Pero, a pesar de los numerosos motivos por los que las mujeres seguirán queriendo tener hijos, la tendencia general seguirá siendo la misma. Mientras los obstáculos aquí señalados se interpongan todavía en el camino, la noticia del índice de natalidad a la baja seguirá siendo algo habitual y cotidiano, y no sólo en Alemania, sino también en otras sociedades altamente industrializadas e individualizadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, U. y E. Beck-Gernsheim, «Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie», *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 22, n.º 3, 1993, págs. 178-187.
- Beck-Gernsheim, E., «Vom "Dasein für andere" zum Anspruch auf ein Stück "eigenes Leben" – Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang», *Soziale Welt*, n.º 3, 1983, págs. 307-341.
- , *Die Kinderfrage. Frauen zwischen Kinderwunsch und Unabhängigkeit* (1988), 3.ª ed., München, Beck, 1997.
- BiB-Mitteilungen/Informationen aus dem Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung beim Statistischen Bundesamt*, vol. 17, n.º 4, 1996.
- Böckmann-Schewe, L., C. Kulke y A. Röhrig, «Wandel und Brüche in den Lebensentwürfen von Frauen in den neuen Bundesländern», *Aus Politik und Zeitgeschichte*, n.º 6, 1994, págs. 33-44.
- Bolte, K. M., «Bestimmungsgründe der Geburtenentwicklung und Überlegungen zu einer möglichen Beeinflussbarkeit», en *Bevölkerungsentwicklung und nachwachsende Generation*, Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, vol. 93, págs. 64-91, Stuttgart, Kohlhammer, 1980.
- Geulen, D., «Typische Sozialisationsentwürfe in der DDR. Einige qualitative Befunde über vier Generationen», *Aus Politik und Zeitgeschichte*, n.º 26-27, 1993, págs. 37-44.

- Großmann, H. y S. Huth, «Sozialhilfeabhängigkeit Alleinerziehender als Folge des gesellschaftlichen Umbruchs», en H. Bertram y otros (comps.), *Sozialer und demographischer Wandel in den neuen Bundesländern*, Berlín, 1995, págs. 3-46.
- Grundmann, S., «Die Ost-West-Wanderung in Deutschland (1989-1992)», en H. Bertram y otros (comps.), *Sozialer und demographischer Wandel in den neuen Bundesländern*, Berlín, Akademie, 1995, págs. 3-16.
- Hildebrandt, K. y S. Wittmann, «Lebensziel Kinder? Ein Ost-West-Vergleich», *Die Frau in unserer Zeit*, vol. 25, n.º 4, 1996, págs. 35-41.
- Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen, *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland*, 1.ª parte, *Befunde*, informe hectografiado, Bonn, 1996.
- Mackenroth, G., *Bevölkerungslehre. Theorie, Soziologie und Statistik der Bevölkerung*, Berlín, Gotinga y Heidelberg, Springer, 1953.
- Mau, S., «Der demographische Wandel in den neuen Bundesländern», *Zeitschrift für Familienforschung*, vol. 6, n.º 3, 1994, págs. 197-220.
- Menning, S., «Geburten- und Heiratsverzicht in den neuen Bundesländern — Abschied von der Familie?», en H. Sydow y otros (comps.), *Chancen und Risiken im Lebensverlauf: Wandel in Ostdeutschland*, Berlín, 1995, págs. 137-150.
- Münz, R. y R. Ulrich, «Demographische Entwicklung in Ostdeutschland und in ausgewählten Regionen», *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, vol. 19, n.º 4, 1993-1994, págs. 475-515.
- Nickel, H. M., «“Mitgestalterinnen des Sozialismus” — Frauenarbeit in der DDR», en G. Helwig y H. M. Nickel (comps.), *Frauen in Deutschland 1945-1992*, Berlín, Akademie, 1993, págs. 233-256.
- Richter, K., «Zum Wandel von Kinderwunsch und Familiengründung in den neuen Bundesländern», en *Demographie aktuell*, Vorträge — Aufsätze — Forschungsberichte, n.º 8, Berlín, Humboldt University, 1996.
- Schröter, U., «Ostdeutsche Frauen im “verflixten” siebenten Jahr», *Die Frau in unserer Zeit*, vol. 25, n.º 4, 1996, págs. 22-28.
- Schwarz, K., «Zur Debatte über Kinderzahl der Ehen und die Bedeutung der Kinderlosigkeit für die Geburtenentwicklung in den alten Bundesländern», *BiB-Mitteilungen/Informationen aus dem Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung beim Statistischen Bundesamt*, vol. 17, n.º 2, 1996, págs. 10-13.
- Seidenspinner, G., *Junge Frauen heute. Wie wir leben, was sie anders machen*, Opladen, Leske und Budrich, 1996.
- Statistisches Bundesamt (comp.), *Im Blickpunkt: Familien heute*, Stuttgart, Kohlhammer, 1995.
- Statistische Monatszahlen, Wirtschaft und Statistik*, noviembre de 1996, págs. 630-659.
- Störtzbach, B., «Deutschland nach der Vereinigung. Meinungen und Einstellungen zu Familie, Kindern und zur Familienpolitik in Ost und West», *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, vol. 19, n.º 2, 1993-1994, págs. 151-167.

Capítulo 9

LOS APARATOS NO PUEDEN CUIDAR A LAS PERSONAS ¹

RUMBO A UNA REVOLUCIÓN DEMOGRÁFICA

En la República Federal, al igual que en tantos otros países industrializados, ha aumentado la esperanza de vida, alcanzando unos niveles sin precedentes. Esto significa el aumento del número de personas mayores, y muy mayores, lo que a su vez significa que la sociedad va a cambiar no sólo cuantitativamente, sino también en su núcleo interno. En paralelo a esta recomposición demográfica, las vidas, necesidades, exigencias y derechos de las personas también han venido experimentando un importante cambio estructural. La cuestión de un sistema de distribución más justo vuelve a estar a la orden del día, con la ristra de disputas acaloradas que esto acarrea. A la estructura política, social y económica le esperan masivas transformaciones, con consecuencias que antes o después se dejarán sentir en distintos niveles, desde las condiciones de la vida cotidiana (familia, relaciones de género, vivienda, tiempo libre, transporte) hasta las distintas partes constitutivas de la sociedad (mercado de trabajo, educación, sistema sanitario, política social). La conclusión que se desprende de toda una serie de estudios muy relevantes es que estamos «en medio de una revolución demográfica que, antes o después, afectará a todos los individuos y a todas las instituciones de la sociedad. Esta revolución no es otra que el inexorable envejecimiento de nuestra población. A mediados del siglo que viene, cuando esta revolución haya cumplido su ciclo, el impacto habrá sido al menos tan poderoso como el de cualquiera de los grandes movimientos económicos y sociales del pasado». ²

En este punto, me gustaría considerar más detenidamente dos cuestiones que surgen con relación a esta revolución demográfica:

1. ¿Cuáles son los cambios producidos en las condiciones de vida de las personas mayores, especialmente en cuanto a asegurar sus necesidades cotidianas y, en caso de necesidad, su cuidado y atención personales?
2. ¿Qué nuevas cuestiones, desafíos y conflictos de asignación plantean estos cambios a la sociedad?

LA TERCERA EDAD Y LA FAMILIA POSFAMILIAR

En la sociedad preindustrial, las distintas generaciones vivieron más en familia que las actuales. Este pasado a menudo se ha idealizado con un tinte de nostalgia, como en el famoso cuadro de Karl Spitzweg, donde aparece la abuela en la rueca, el abuelo en el sillón, una alegre multitud de niños a sus pies, todo ello impregnado de un aire hogareño: hogar, dulce hogar. Pero la verdad no fue ésta, pues, como se sabe, la unión de la familia

preindustrial fue principalmente fruto de la necesidad y la compulsión.³ Los que tuvieron prioridad fueron los intereses materiales —la pura supervivencia— de la hacienda y la comunidad, y no la libertad del individuo, dejándose muy poco espacio a consideraciones de índole personal, como la ternura o la empatía. Así, la fuerte cohesión social, cantada en épocas posteriores como ejemplo de amor al prójimo, fue en realidad simple producto de una conciencia arraigada de mutua dependencia. «Para bien o para mal, todo el mundo estaba vinculado a esta comunidad, en la que veía a la vez una tabla de salvación y una losa pesada.»⁴

AYUDA A LA FAMILIA HOY

Desde aquellos tiempos, la manera de vivir de la gente ha cambiado radicalmente. La industrialización trajo consigo el auge de la familia burguesa, que era básicamente —o eso se suponía— una comunidad más de sentimiento que de trabajo. Pero tampoco esta institución, como todo el mundo sabe igualmente, es un lugar de amor y armonía, sino que produce también sus propias fricciones, irritaciones y conflictos, sin excluir la represión y a veces incluso la violencia. No obstante, a pesar de sus defectos, también es una fuente de apoyo recíproco, que se sigue dando con el paso de las generaciones.

Por supuesto, algunas personas mayores se sienten marginadas en sus casas, en las que ya nadie se preocupa lo más mínimo de ellas. No cabe duda de que los mayores a menudo padecen soledad y aislamiento, así como un cuidado y una atención que dejan mucho que desear. Pero, para muchos, la familia es la fuente de ayuda más importante que tienen. Como han revelado numerosos estudios recientes, la ayuda emocional y práctica, y los cuidados y atenciones personales necesarios, los siguen recibiendo las personas mayores principalmente en el marco de la familia.⁵ Cuando se les pregunta por la persona que los cuida (¿a quién se dirige usted cuando tiene algún problema?), el 54% de las personas con más de 60 años citan a sus hijos y un 26% a otros parientes.⁶ Para la asistencia en cosas como la compra o pequeñas reparaciones, el 68% de las personas mayores recurrían a sus hijos y a otros parientes. Y, si se trataba de alguna enfermedad, sobre todo de tipo crónico, los miembros de la familia desempeñaban un papel esencial.⁷ Así concluía un estudio sobre la atención prestada a la tercera edad: «Cuando la salud se deteriora, el factor realmente decisivo en la calidad de vida ulterior no es la edad de la persona, sino la presencia o no de algún miembro de la familia en el hogar, ya viva en la misma casa o cerca de ella».⁸

INDIVIDUALIZACIÓN Y PLURALIZACIÓN

Por supuesto, entretanto ha asomado por el horizonte otra perturbación de gran calado. En las postrimerías del siglo xx se habló mucho de pluralización e individualización de los estilos de vida. Pero por estas palabras clave no hay que entender que la denominada familia tradicional (vínculos duraderos entre marido, mujer e hijos) haya desaparecido. Antes bien, estas palabras indican que, en paralelo a esta forma tradicional, que sigue existiendo, en la actualidad se están propagando y desarrollando otros modos de vida, especialmente entre ciertos grupos y medios (por ejemplo, según los niveles de estudios o el medio geográfico en que se vive, urbano o rural). Entre estas nuevas formas o figuras están el vivir solo, el ser madre soltera, la cohabitación no matrimonial o parejas de hecho, el matrimonio sin hijos, el matrimonio en serie o el vivir cada miembro de la pareja en un

lugar distinto. Estas formas pueden diferir enormemente entre sí: unas pueden ser conscientemente elegidas y otras involuntariamente sufridas, unas destinadas a durar mucho tiempo y otras sólo durante una temporada. Como quiera que sea, el caso es que cada vez hay más personas que se encuentran, durante distintos períodos de tiempo, llevando una vida que no se corresponde con el modelo clásico de familia burguesa. Tales personas —hombres y mujeres— siguen manteniendo su relación, pero ahora limitada en alcance y duración. Estas personas, que no son ciertamente mayoría, pero que constituyen un número cada vez mayor, viven en «comunidades a tiempo parcial» con distintas denominaciones: ⁹ la «familia provisional negociada», ¹⁰ el «compañerismo a tiempo parcial», ¹¹ 0 y, entre dicha variedad de opciones, la «familia posmoderna» ¹² o la «familia posfamiliar». ¹³

Con relación a lo anterior, cabe preguntarse cómo ven el futuro las personas mayores. Estos modos de vida alternativos pueden ofrecer muchas ventajas al liberar a los individuos de la camisa de fuerza de la familia al viejo estilo y creando nuevas opciones y espacios libres (sin duda una de las razones principales por las que son adoptados); pero no está claro cómo evolucionarán en la vejez, en un plazo de tres o cuatro décadas. Podemos especular diciendo que algunas de estas relaciones pasarán con el tiempo (un «compañero a tiempo parcial» no es, casi por definición, un compañero en la vejez), mientras que otras pueden revelarse menos funcionales con el paso de los años («vivir en casas distintas» resulta más difícil cuando la movilidad se ha reducido y por tanto se requiere un mayor esfuerzo para salir a la calle). Para las parejas sin hijos, el punto de inflexión vendrá cuando uno de los dos muera y el otro (generalmente la mujer) se quede solo. Entonces, ¿qué opciones se ofrecerán más allá de la familia tradicional para el cuidado y la ayuda en la tercera edad?; y, cuando ya no existan las formas antiguas, ¿surgirán y se desarrollarán otras nuevas en su lugar?

LAS MUJERES Y «VIVIR PARA LAS PERSONAS MAYORES»

Hasta aquí, nos hemos referido a la familia en términos de «género neutro». Pero es bien sabido que la familia suele ser el principal campo de responsabilidad para la mujer, o al menos lo viene siendo desde que surgió la polarización entre, por una parte, el mundo exterior de la sociedad y la vida pública y, por el otro, el ámbito interior de la privacidad producto del tránsito a la sociedad industrial moderna. El reparto de funciones se hizo entonces con complementariedad recíproca: para el marido, el trabajo remunerado, con la dureza y autonomía personal a él asociadas, y, para la mujer, el mundo de la familia, del corazón y de los sentimientos. Eso marcó el comienzo de la denominada «modernidad intermedia», ¹⁴ que adjudicó un papel especial a las mujeres como contrapeso a las leyes del mercado. Este rol debía asegurar una especie de refugio, de puesto de socorro, para las vicisitudes de la vida. Mientras el marido se acostumbraba a afirmar su personalidad frente a la febril competitividad fuera del hogar, se suponía que la mujer «vivía para los demás», especialmente para el marido y los hijos, amén de para los enfermos y los ancianos.

Los estudios más recientes sobre personas mayores confirman que las mujeres siguen ocupándose de esta tarea. Ya hemos dicho que el cuidado y la atención a los mayores se siguen suministrando principalmente en el seno de la familia; pero esto ha sido una formulación un tanto imprecisa. Digamos, concretando un poco más, que son

principalmente las mujeres viudas, las hijas y las nueras las que suelen prestar este servicio, a menudo con un considerable gasto de tiempo y energía.¹⁵

No obstante, en las últimas décadas se han producido unos cambios muy importantes en la vida de las mujeres.¹⁶ El modelo básico es como sigue: cada vez hay más mujeres que ven cómo sus vínculos con la familia se van rompiendo por causa de los estudios, del trabajo, de cambios producidos en el ciclo familiar, del sistema jurídico, etcétera; y cada vez son menos las que esperan que un marido les dé de comer. La tendencia general, aunque se logre de forma contradictoria, es hacia la independencia y la autosuficiencia. El resultado biográfico es que las mujeres cada vez desarrollan —mejor dicho, tienen que desarrollar— más expectativas, deseos y planes de futuro que atañen no sólo a la familia, sino también a ellas mismas como individuos. En primer lugar, en el aspecto económico deben hacer sus planes para conseguir una mayor seguridad, y en caso necesario con la presencia y contribución del marido. Así pues, ya no pueden considerarse un simple «apéndice» de la familia, sino cada vez más como individuos con sus propios intereses, derechos, planes y opciones.

La expresión más visible de esto que decimos es la manera en que las adolescentes y las jóvenes ven y planifican su propio futuro. La mayoría de ellas no quieren pasar la vida ejerciendo a la vez de amas de casa y de madres, sino participando por igual en el mundo familiar y profesional. Pero el mundo del trabajo organizado pone muchas trabas a la realización de este deseo, mientras que, por su parte, las instituciones políticas prestan muy poco apoyo al respecto. El postulado de la compatibilidad entre trabajo y familia, si bien muy alabado desde todos los ángulos, y constantemente proclamado en los programas básicos y en los discursos inaugurales, no ha pasado de ser eso, un simple postulado. A menudo, las mujeres que intentan compaginar en la práctica una profesión con los hijos se ven abrumadas por cargas excesivas en el desempeño de la vida cotidiana. En tal caso, resulta especialmente duro cuidar también de las personas mayores, hacer encajar sus necesidades en la mecánica de la vida profesional o laboral en general. Y, sin embargo, son muchas las mujeres que siguen dispuestas a intentar este acto de equilibristismo y esta prueba de fuerza, y, cuando no hay absolutamente más remedio, a renunciar a su trabajo.

Una encuesta realizada en 1985 por la Travelers Corporation reveló que aproximadamente uno de cada cinco empleados de más de 30 años proporcionaba algún tipo de cuidado a un familiar mayor, generalmente la madre viuda. La mayor parte de estos trabajadores eran mujeres, aun en los casos en que el necesitado de cuidados era un familiar del marido. En Filadelfia, se realizó una encuesta entre ciento cincuenta familias, revelándose que eran mujeres casadas, aproximadamente la mitad de ellas empleadas, las que suministraban la mayor parte de los cuidados requeridos a sus madres enviudadas. Más de la cuarta parte de las que no estaban trabajando habían dejado sus trabajos, y la cuarta parte de las que trabajaban se habían planteado la posibilidad de dejarlos.

Según la Asociación Estadounidense de Pensionistas, en 1987 había siete millones de hogares estadounidenses en los que las personas mayores estaban atendidas por determinadas personas, el 55% de las cuales tenían un trabajo. La encuesta realizada en 1989 entre personas trabajadoras que cuidaban a personas mayores reveló que el 14% había abandonado su trabajo a tiempo completo a causa de sus responsabilidades en la familia [...] «Una razón de que las mujeres mayores sean bastante más pobres que los hombres mayores es que la mujer pasa de media once años y medio de su vida laboral prestando todo tipo de atenciones frente a los sólo seis meses de media que pasa el hombre» (Joan Kuriansky, directora ejecutiva de la Liga de Mujeres Mayores, grupo con fines no lucrativos afincado en Washington).¹⁷

Por supuesto, está abierto a debate el si las mujeres del siglo **xxi** podrán, y querrán, asumir esta labor, si el «vivir para los mayores» podrá encajar con sus proyectos de vida. Los estudios más recientes sugieren que pueden surgir pronto problemas importantes a este respecto: «El hecho de que E [...] con cada nueva generación cada vez haya más mujeres económicamente activas fuera del hogar no dejará de tener consecuencias para el modelo informal de cuidado y asistencia, entrañando mayores exigencias para los suministradores de servicio formal». ¹⁸ Esto plantea con mayor crudeza que nunca, no sólo para grupos particulares, sino también para todo el mundo, la siguiente pregunta: ¿cómo estarán atendidas las personas mayores en el plazo de unas décadas?, y, si las mujeres no están ya disponibles para la familia como ejército de reserva, ¿quién se encargará de esta tarea?

De momento, hay ya una cosa bastante clara. Si empiezan a derrumbarse las formas tradicionales de división del trabajo entre hombre y mujer que se desarrollaron con el inicio de la sociedad industrial, también se volverá precaria la relación entre las generaciones. Los políticos ya no pueden dar por supuesto que las mujeres se encargarán de ello cuando sea necesario, y todo aquel que espere unos «vínculos más fuertes de solidaridad entre las generaciones» —como se dice en un informe del gobierno alemán— ¹⁹ tendrá que tener en cuenta que esto requiere también un nuevo tipo de solidaridad entre los sexos. En otras palabras, que, para situar el discutidísimo contrato entre generaciones bajo una nueva luz, será también necesario negociar un nuevo contrato entre los géneros. Y la solidaridad entre las generaciones dependerá en buena medida de si los hombres estarán o no dispuestos a asumir alguna parte en el mencionado «vivir para los mayores».

¿QUIÉN SE OCUPARÁ DE NOSOTROS CUANDO SEAMOS VIEJOS?

El «idilio kitch del atardecer» ²⁰ como modelo cultural de la tercera edad ha encontrado una variante moderna en la manera práctica de escenificarlo: personas mayores felices y dinámicas saltando a la comba en el parque. El ocaso de la vida se convierte en una secuencia de fruiciones: hoy Flensburg o Blackpool, mañana Mallorca. Estas imágenes no son completamente falsas, pero son todavía menos completamente verdaderas. Describen sólo una parte del todo, y las más de las veces la realidad puede revelarse completamente diferente. Lo que se está desplegando ante nuestros ojos es, sin duda, una combinación explosiva de dos tendencias con muchas probabilidades de volver a afianzarse. Por una parte, el número de personas de edad avanzada, o incluso muy avanzada, necesitadas de cuidado y atención está aumentando a pasos agigantados, habida cuenta sobre todo de los nuevos avances experimentados por la tecnología médica. Por la otra, los «recursos personales» empleados hasta ahora en el cuidado de los mayores cada vez merecen menos confianza, pues los estilos de vida familiares están cambiando también y, por tanto, la vida de las mujeres.

Si éste es un diagnóstico acertado, tendremos que preguntarnos a continuación quién cuidará de nosotros en la tercera edad. ²¹ O, más bien, qué recursos personales fuera de la familia tradicional se podrán desplegar de manera tal que sean a la vez socialmente aceptables y económicamente factibles. Por ejemplo, ¿podrán construirse redes sociales y tipos de relación que impliquen nuevos modos de vivir en pareja en la tercera edad?, ¿estarán los varones preparados para participar en la solidaridad entre las generaciones,

no sólo con palabras sino también con hechos?, ¿hasta qué punto están dispuestos y preparados el Estado y la sociedad para crear una gama amplia y flexible de modos de atención, o el cuidado de calidad será adquirido solamente por los ricos en el «mercado de los servicios para mayores», mientras que los menos acomodados no recibirán ayuda alguna al no poder costearla?, Y, en cuanto a la desigualdad social entre los miembros de la tercera edad, ya tan dramáticamente en evidencia, ¿adoptará unas formas todavía más abiertas y brutales? ²²

Recordemos lo que ha dicho Améry sobre esta desigualdad:

No es lo mismo cuando un pobre diablo muere solo en un hospital, entre la indiferencia general de las enfermeras, que cuando un hombre acomodado expira en una clínica lujosa, con flores en la mesa, médicos compitiendo en solicitud y parientes que pueden acudir a visitarlo en cualquier momento, los cuales, aunque tal vez no lo ayuden cuando llegue la hora, amenizan algunos de sus momentos indoloros y le aseguran que su vida seguirá siendo buena incluso en el momento de la muerte [...] Conviene repetirlo una vez más: si todos somos iguales ante la muerte [...] no todos somos iguales en el momento de morir. «Llorar es más fácil cuando se tiene dinero», dice un adagio judío de Europa Oriental. Morir es también más fácil cuando se tiene dinero. ²³

Empezamos a ver que no sólo costará dinero, sino también imaginación política y personal, dotar de un poco de dignidad la última fase de la vida. De lo contrario, los logros de la tecnología médica para hacer que la vida sea más larga, superando crisis agudas y enfermedades crónicas, se convertirán en un obsequio envenenado que desemboque en un gran vacío social. Lo cual arroja nueva luz sobre una verdad muy sencilla, a saber, que los aparatos pueden prolongar la vida, pero no pueden atender a las personas. ¿Para qué queremos las «libertades tardías» de la vejez ²⁴ si la siguiente fase entraña el aumento de medidas asistenciales? Hasta los términos mismos de «asistencia» y «cuidado» están desapareciendo del vocabulario de la gente para dar paso a simples objetos de intervención médica. ¿Y si ni siquiera nos espera una sala de cuidados al final, pues la sociedad se ha rendido en algún punto ante la perentoriedad de reducir costes? O, extrapolando un poco a partir de unos signos que ya son perfectamente visibles, ¿serán muchos los que encuentren una solución a la indignidad, la dependencia y el aislamiento en el movimiento a favor de la eutanasia, en la muerte autoadministrada como alivio frente a una vida excesivamente prolongada? Esto sería una paradoja más de la modernidad.

Estas visiones, expuestas aquí de manera algo cruda, no necesariamente deben hacerse realidad, pero apuntan a lo que podría suceder si no se encontraran alternativas a tiempo. La expansión de la tecnología médica sólo demostrará su valor humano en la medida en que se construya, o reconstruya, al mismo tiempo la «infraestructura social» de la vejez. Sólo si se logra esto, de cualquier forma que sea, podrán aportar a la vida una mayor calidad los «años nuevamente ganados». ²⁵

L A SOCIEDAD Y LA POLÍTICA FRENTE A LAS NUEVAS POSIBILIDADES DE ELECCIÓN

Durante mucho tiempo, la cuestión de la «tercera edad» vegetó en las márgenes del interés público, político y académico; pero esto ha cambiado de manera apreciable en estos tiempos con la mayor esperanza de vida y el mayor número de personas mayores que habitan el planeta. Este fenómeno, a menudo expresado con consignas espectaculares,

encierra distintos aspectos que atañen a la evolución de la sociedad en su conjunto, con importantes implicaciones para, entre otras cosas, las pensiones, la política social, la salud, las relaciones internacionales y ciertos cambios en la conducta de los votantes.

Una cuestión que se plantea casi siempre es la de si la composición cambiante de la población también entrañará un cambio en las relaciones de poder. Por ejemplo, ¿habrá mayor competencia en cuanto a asegurarse los votos de las personas mayores?, ¿se organizarán éstas por sí solas o seguirán constituyendo un grupo políticamente neutral?, y, con relación al vigente sistema de valores y a las estructuras de poder de la sociedad, ¿se orientarán éstos cada vez menos a los jóvenes y cada vez más a los valores y modos de vida de las personas mayores?

Otras cuestiones importantes atañen al papel del Estado y a las tendencias que se vislumbran en la provisión de servicios públicos a ciertos grupos de edad. De nuevo, se impone aducir algunos ejemplos: ¿qué ocurrirá con servicios como las guarderías, las escuelas, las áreas recreativas, las piscinas, etcétera, destinados principalmente a satisfacer las necesidades de la población más joven?, ¿no ocurrirá tal vez que el personal que se encarga de atender las necesidades de los jóvenes y muy jóvenes (el personal de guardería, por ejemplo) se recicle para atender más bien a los mayores?, ¿en qué sectores se suprimirán puestos de trabajo e inversiones, y según qué prioridades?, y ¿qué luchas destinadas a mantener el nivel de vida deberán librarse entonces en el seno de la sociedad?

LA MEDICINA Y LA SANIDAD

Para que estas preguntas no queden en el aire, centrémonos, por ejemplo, en el sector sanidad. Como acabamos de ver, cada vez hay más personas que sobreviven a enfermedades que en otro tiempo habrían sido mortales, y hasta personas con graves trastornos crónicos pueden esperar vivir más años como consecuencia de los nuevos avances experimentados por la tecnología médica; en efecto, un número de personas cada vez mayor está consiguiendo vivir más años en la actualidad. Pero, por supuesto, esto significa también que, hacia el final de sus vidas, hayan desarrollado más y nuevos trastornos crónicos. ²⁶

Por supuesto, en la trastienda de nuestra mente todos reconocemos que ser curados de un cáncer aumenta las probabilidades de morir de una embolia o ataque al corazón, o de acabar nuestros días aquejados de demencia senil. Pero la manera irónica de valorar los triunfos médicos no es actualmente más popular que en los entusiásticos años cincuenta y sesenta, cuando se iniciaron las distintas guerras contra el cáncer y otras enfermedades. Esas guerras prosiguen, y siguen siendo combatidas con los tubos, medicinas y máquinas que tanto tememos que puedan convertirse en nuestro destino personal. Así pues, estamos gastando una enorme — y cada vez mayor — cantidad de dinero en propulsarnos inexorablemente hacia lo que más tememos, esperando, por supuesto, que en nuestro caso la tecnología alcance para salvarnos, pero no para oprimirnos ²⁷

Las consecuencias son obvias: probablemente los enormes gastos que demanda el sector de la salud resulten tan excesivos que el sistema social y político tenga que afrontar decisiones urgentes de índole moral. Así, si el número de personas muy mayores y la heroica capacidad de los doctores para salvarlos prosiguen su rápido crecimiento, ¿dispondremos de los medios económicos para que todo el mundo disfrute de lo que es médica y tecnológicamente posible? Si son las personas mayores las que más exigen al

sistema de la sanidad, ¿podría producirse una lucha por sus recursos entre distintas generaciones? En cuanto a las personas mayores del siglo XXI, ¿se verán privadas de las atenciones que hoy reciben, algo impensable en nuestros días? Y, finalmente, ¿cuáles son los principios morales, médicos, políticos y económicos con los que marcar una pauta en este terreno tan poco transitado? ²⁸

LA CONSTRUCCIÓN ESTATAL DE LA TERCERA EDAD

En el ámbito de la oferta sanitaria, existe una tendencia que podríamos bautizar con un término sacado del reciente debate sociológico en torno a las trayectorias de la vida y del Estado del bienestar, ²⁹ a saber, la «construcción estatal de la tercera edad». Por esta expresión se suele entender que, en las condiciones del Estado del bienestar y de la civilización tecnológica científica, la tercera edad cada vez es menos una categoría «natural» y más algo que depende de decisiones políticas sobre la cantidad (la media de años vividos) y la calidad de vida, así como sobre los recursos disponibles para llevarlas a cabo. Hay muchas preguntas nuevas asociadas con esta construcción estatal de la tercera edad. Por ejemplo, ¿qué es técnicamente posible hacer a favor de las personas mayores y qué es económicamente posible?, ¿qué restricciones son económicamente necesarias y cuáles son moralmente aceptables?, ¿dónde se situarán las prioridades de la ayuda estatal dentro de y entre las distintas generaciones?, ¿qué grupos y qué exigencias se tomarán en consideración y cuáles quedarán fuera?, ¿qué lugar ocupan las necesidades de las personas mayores en la gran escala de los asuntos políticos objetivos, que va desde el número de plazas de guardería hasta la protección medioambiental pasando por la ayuda al desarrollo, las prestaciones a los parados y la ayuda financiera a los nuevos *Länder* de Alemania Oriental? Finalmente, ¿qué necesidades, reivindicaciones y derechos deberían ocupar el primer lugar, y cuáles pasarían a un segundo plano?

LA «POLÍTICA EXISTENCIAL» DE LAS DECISIONES FUNDAMENTALES

La construcción estatal de la tercera edad puede situarse dentro de un marco de referencia más amplio, como, por ejemplo, el que ofrece Anthony Giddens en su teoría social y en su análisis contemporáneo. Uno de los rasgos esenciales de nuestra época, en su opinión, es que lo que antes se daba por descontado (ya fuera por influjo de la tradición, de la clase social o de la propia naturaleza) cada vez cede mayor terreno conforme se abren nuevos espacios para la decisión. Muchos puntos de referencia que anteriormente parecían actuar como constantes de la existencia humana parecen ahora simples variables, como es el caso, por ejemplo, de las distinciones de clase, de las relaciones entre los sexos o de nuestra constitución biológica. De ahí que cada vez se necesiten más decisiones, a los niveles más diversos, sobre la manera de configurar nuestra vida. La medicina intensiva y la medicina reproductiva están planteando de nuevo las cuestiones más básicas que pensarse pueda; a saber, ¿qué es la vida humana?, ¿dónde empieza?, ¿dónde se sitúa el final? En casos extremos, se requieren decisiones médicas en las que entra en juego no sólo la vida de las personas, sino también la misma definición de la vida y la muerte. La pregunta inevitable que hay que formular aquí es cuánto hay que hacer, y durante cuánto tiempo. ¿Cuántas operaciones y cuántos tratamientos de radiación?, ¿cuánta cirugía invasiva y cuánta tecnología?, ¿cuánta alimentación y respiración artificiales?

De manera más o menos explícita, dichas decisiones siempre implican eso que Giddens llama «una política de la vida». ³⁰ «El “fin de la naturaleza” plantea muchas cuestiones nuevas a la reflexión [...] Las cuestiones relacionadas con la política de la vida postulan una remoralización de la vida social.» ³¹ Esta constelación es portadora de una enorme fuerza explosiva, pues los procesos de decisión y negociación que ahora devienen indispensables distan mucho de ser simples. A veces es difícil encontrar una única respuesta moralmente nítida; cada decisión genera sus propios problemas de seguimiento, frenando las necesidades existenciales de un grupo e imponiendo riesgos y gravámenes a otro. Cuando la intervención humana toma el relevo de un destino rígido, nos enfrentamos no sólo a nuevas preguntas, sino también a dilemas morales de nuevo cuño. «Nadie —termina diciendo Giddens— debería subestimar la dificultad de abordar estos problemas.» ³² A la vista de las estadísticas demográficas, se plantea hoy la pregunta de si la provisión de buena salud y el fomento de una sociedad provecta son moralmente compatibles entre sí. ³³ Y, con respecto a la construcción estatal de la tercera edad, ya están tomando forma los dilemas y las batallas por la asignación, los cuales —arriesgando un vaticinio— serán más dramáticos y terribles todavía el día de mañana.

LA GESTIÓN DE LA TERCERA EDAD

Veamos, para concluir, cómo está respondiendo el gobierno a las cuestiones, desafíos y conflictos de elección que se han vuelto inevitables con la naciente esperanza de vida y el espectacular aumento del número de personas mayores. ¿Qué ideas tiene que ofrecer en relación con un contrato social que defina los contornos de una sociedad más provecta?

Conviene decir que la respuesta no es muy alentadora. Hay falta de dinero, sin duda, pero, sobre todo, de imaginación y determinación política. En el cuarto «Informe sobre la familia» que publicó el gobierno alemán en 1986, leemos lo siguiente: «La República Federal está en vía [...] de convertirse en un país amigo de las personas mayores». ³⁴ Desde entonces ha pasado ya un buen número de años. Las discusiones en torno a los seguros asistenciales para las personas mayores seguían siendo acaloradas en julio de 1992, año en que encontramos toda una gama de propuestas y enfoques, incluidas unas supuestas pautas sobre un eventual «plan federal para la tercera edad». ³⁵ Leyéndolo detenidamente, nos parece una obra maestra sobre la gestión de la tercera edad, con frases y consignas como «desarrollo ulterior de las estructuras asistenciales para la tercera edad», «actividades deportivas de primer orden para personas mayores» y «medidas encaminadas a facilitar el encuentro entre las personas mayores». El debate sobre las cuestiones candentes y visiones políticas es más bien escaso, prestándose mayor consideración a los datos económicos, cuanto más detallados mejor. Sirva lo siguiente de botón de muestra: «La tarifa diaria para los participantes sin alojamiento se restringirá a 6,00 marcos». Ya puestos, podría haber terminado con una frase de este tipo: «En materia de tercera edad, tenemos todo bajo control».

Capítulo 10

LA SALUD Y LA RESPONSABILIDAD EN LA ERA DE LA TECNOLOGÍA GENÉTICA ¹

En las ciencias sociales, la investigación tecnológica suele centrarse en las relaciones existentes entre el cambio tecnológico y el cambio social. Haciendo un resumen somero, se puede decir que son dos las posturas que han desencadenado el debate. ² Por una parte, está el determinismo tecnológico, que ve la tecnología como un destino: la tecnología misma dicta si y de qué manera se va a aplicar. Por la otra, está la postura del reduccionismo social, según la cual, son los usuarios los que deciden si y de qué manera se aplicará la tecnología. Las influencias culturales, las normas sociales y los intereses personales desempeñan un papel fundamental en la configuración y el empleo de la tecnología.

Entretanto, las deficiencias y lagunas de ambas posturas han saltado a la vista. Éstas sólo perciben segmentos y no la totalidad, como ha dicho el sociólogo Peter Weingart: «Existen desde antiguo dos grandes variedades de tuertos». ³ Por su parte, las investigaciones recientes se centran en la relación entre los requisitos culturales de la tecnología y en lo que ésta ofrece. Según este enfoque, la tecnología puede considerarse como un proceso en espiral: ⁴ parece a la vez producto e instrumento de las necesidades, los intereses y los conflictos sociales. La tecnología es efecto y causa al mismo tiempo.

En el presente capítulo me gustaría explorar este proceso en espiral en relación con la esfera de la ingeniería genética, o, más precisamente, de la ingeniería genética en cuanto que se aplica a los seres humanos mediante el análisis del genoma, la medicina preventiva y el diagnóstico prenatal. Comenzaré considerando los conceptos de «salud» y «responsabilidad», dos valores básicos de la sociedad individualizada. Tras bosquejar brevemente su génesis social y ascendencia histórica, analizaré su relación bidireccional con el análisis del genoma y sus posibles aplicaciones. Mi pregunta básica es la siguiente: ¿qué ocurre cuando las exigencias de la sociedad individualizada se combinan, o incluso se alían, con las nuevas posibilidades que ofrece la tecnología? ¿Qué forma de futuro puede aguardarnos sobre esta base?

En el caso del análisis del genoma, mencionaré tres tendencias que se apoyan mutuamente. Los procesos de individualización han dado a la «salud» y a la «responsabilidad» el carácter de valores guía, que influyen enormemente en la cultura y preparan el terreno para la aceptación del análisis del genoma por parte de la gente. Una vez conseguida esta aceptación, los mencionados valores empiezan a cambiar mediante una subrepticia variación de contenido. La expansión de la tecnología médica trae también consigo la expansión de lo que llamamos la «salud» y la «responsabilidad», lo que da origen a nuevas oportunidades tanto para la acción en general como para las nuevas cargas de

ésta, tanto para las nuevas normas y controles como para los nuevos dilemas y elecciones contradictorias. En la medida en que aumenta la posibilidad de predicciones genéticas, aumenta también, por paradójico que pueda parecer, la incertidumbre biográfica.

LA SALUD COMO VALOR GUÍA DE LA SOCIEDAD INDIVIDUALIZADA

LA TAREA DE MANTENERSE SANO

En la sociedad preindustrial, los modos de vida, y de asegurarse el sustento, tenían un carácter comunal. Esto significaba que, día a día, la familia actuaba como una unidad económica que mancomunaba su mano de obra; ⁵ en casos de emergencia, significaba apoyo por parte de la aldea o el clan. ⁶ Con el advenimiento de la industrialización, estos modos de provisión se hicieron cada vez más frágiles y los individuos se convirtieron en los principales responsables de su propio sustento, que había que obtener mediante los méritos personales y haciéndose valer en el mercado de trabajo. La autogestión activa se exigía cada vez más conforme se esperaba de los individuos que hicieran planes por adelantado para descubrir las oportunidades que se les ofrecían así como los potenciales riesgos y peligros. Martin Kohli lo ha resumido de la manera siguiente: «La vida ya no es ese [...] “maravilloso regalo de Dios”, sino una propiedad individual que hay que defender sin cesar. Más aún, se ha convertido en una tarea o un proyecto individual». ⁷

En estas nuevas circunstancias, es lógico que la atención y la provisión de la salud personal figuren entre los modelos biográficos fomentados y exigidos por la sociedad individualizada. Para mantenerse a flote en un mercado laboral competitivo es necesario estar en forma, disfrutar de salud y atesorar aptitudes. Ahora bien, la salud no es tanto un regalo de Dios como una tarea y logro del ciudadano responsable, y por tanto debe protegerla y cuidarla o, de lo contrario, enfrentarse a las consecuencias. Cualquier persona con problemas de salud tendrá menos oportunidades en el mercado laboral y se verá enseguida incluido en la categoría de «difícil para encontrarle un trabajo». Éste es un peligro que nos amenaza potencialmente a todos y que da origen a una nueva moral de la salud, que nos insta para que nos armemos de antemano. ¡Ciudadanos, protegedlos contra la enfermedad, el accidente y la discapacidad, contra los gérmenes y los virus! ¡Hacedlo a su debido tiempo, midiéndolos y pesándolos, manteniéndolos en forma y poniéndolos —o tomando— las inyecciones, pastillas y ampollas vitamínicas adecuadas! Si antes la salud era algo que nos era dado y que sólo exigía reparaciones en caso de emergencia, ahora es algo que tiene que ser constantemente producido.

LA SALUD COMO SALVACIÓN

Por supuesto, en los siglos pasados la gente también esperaba gozar de buena salud y tener una vida libre de dolores. Pero su horizonte estaba fuertemente limitado por la religión, que prometía una vida después de la muerte y la redención mediante el sufrimiento. Comparada con esto, la existencia terrenal era considerada como un asunto menos importante. ¿Qué importaba vivir dos, veinte o setenta años, si luego llegaría la eternidad?

Esto entrañaba una manera propia de enfocar la enfermedad y el sufrimiento: ⁸ aunque a menudo resultaban una carga opresiva, tenían su propia importancia, y un significado

superior, como parte del cosmos infinito, como una prueba enviada por Dios para llevar a los humanos al terreno de la purificación y la reflexión. Esta idea de un significado superior se puede rastrear en todas las filosofías y religiones del mundo. Una y otra vez, los pensadores han visto un poder redentor en el sufrimiento, o han sostenido que la única y verdadera curación de la vida se produce bebiendo el cáliz del sufrimiento. Las enfermedades, escribió Novalis hace aproximadamente dos siglos, «son años de aprendizaje en el arte de la vida y en el desarrollo del carácter». Este poeta romántico, que murió de tuberculosis con apenas 29 años, sabía bien que «el dolor puede endurecer el corazón», pero también que «quien huye del dolor ya no desea vivir». Y Schopenhauer concluyó su famoso capítulo titulado «Sobre la doctrina de la negación de la voluntad de vivir» con una sentencia del maestro Eckhart, el famoso dominico de Colonia, muy citada en la Edad Media: «El sufrimiento es el animal que más velozmente nos conduce a la perfección».

Con el advenimiento de la secularización, esta creencia en Dios, en la eternidad y en la redención se vino abajo para amplios sectores de la población. Lo único que queda es el individuo, inserto en un aquí y un ahora a los que remite todos sus esfuerzos y esperanzas. Cuando se pierde la fe en otra vida después de la muerte, la salud pasa a adquirir un significado nuevo y un valor superior: se convierte en una espera secular de salvación. Los análisis históricos y sociológicos ofrecen una conclusión parecida: «Lo que ya no se puede esperar de una vida futura se ve ahora [...] proyectado a la vida de aquí abajo: vivir libres de preocupaciones y aflicciones, de enfermedades y sufrimientos; en definitiva, la felicidad y la inmortalidad». ⁹ El valor del cuerpo y de todo lo que se encuentra relacionado con él resulta enormemente realzado, pues una buena salud y un cuerpo en perfectas condiciones son ahora «nuestra única garantía *a lo largo de toda* la vida. Cuando el cuerpo se marchita, también se marchita nuestra vida». ¹⁰ La salud «adquiere, por así decir, un significado trascendental: sin ella, todo lo demás es nada». ¹¹ Una buena formulación sería que la salud [*Heilung*] se ha entronizado en lugar de la salvación [*Heil*]. ¹²

La salud como expectativa secular de salvación y la salud como presión para rendir al máximo en una sociedad de mercado individualizada son dos de las fuerzas motrices que sustentan el auge del «proyecto de la salud». El anhelo de salud que se vive en el mundo moderno —de eso que los críticos califican de culto fetichista o fantasma— ¹³ no es, así pues, la mera expresión de unas inclinaciones, compulsiones o neurosis personales, sino que, antes bien, forma parte del proyecto global de la modernidad, de la nueva maleabilidad de la vida con todas sus oportunidades, urgencias y presiones.

L A SALUD Y EL ANÁLISIS DEL GENOMA

Con el auge y la difusión de las nuevas biotecnologías, la maleabilidad de la vida ha ganado en alcance e importancia. Una curiosa combinación de medicina, biología y genética ha generado una nueva manera de intervenir en la materia misma de la existencia humana, hasta el punto de que vuelven a plantearse las preguntas de qué es, debería ser y puede ser el hombre. Las nuevas biotecnologías «convierten las cualidades de la naturaleza humana que hasta ahora han supuesto límites para la acción en cambios objetivos para la acción humana. El hombre se puede fabricar a sí mismo, dando a esta palabra un nuevo sentido». ¹⁴

LA PROMESA DE LA SALUD

En Alemania, el debate sobre la tecnología genética sigue levantando ampollas, y se puede considerar una «criatura difícil» para los que tienen como tarea conseguir la aceptación de la tecnología moderna en general.¹⁵ Los recuerdos de la eugenesia vienen enseguida a la mente, con las consecuencias mortíferas, por no decir asesinas, de una política que discriminaba y seleccionaba entre los genéticamente «buenos» y los genéticamente «inferiores». Este pasado hace que algunos políticos, y hasta algunos genetistas, se alarmen ante la magnitud de la intervención biológica que ahora parece factible.

Si es cierto que, tanto en Alemania como a nivel internacional, existe una creciente clientela para la oferta actual de asesoramiento genético, un factor decisivo es sin duda el valor fundamental que se da a la salud. Los resultados de las encuestas revelan, entre otras cosas, que «conforme se van explicando con claridad las aplicaciones médicas [...] las reservas éticas relacionadas con la eugenesia y la reproducción humana, así como las imágenes de lo que significó en el pasado la genética humana, tienden a ir desapareciendo».¹⁶ La salud es una palabra mágica que goza de especial aceptación en nuestros días: en los medios de comunicación y en la política, entre los hombres y las mujeres de la calle, entre el público en general y los organismos financieros en particular. Si la salud está ganando enteros y, en la mente de la gente, se la asocia estrechamente con el análisis del genoma, entonces la popularidad del análisis del genoma no puede por menos de ganar también enteros.

Por supuesto, se puede discutir lo estrecha que es realmente la asociación entre salud y tecnología genética. Mientras que unos científicos esperan enormes progresos, otros expresan serias dudas o incluso consideran estas expectativas como algo burdamente inflado. Hasta el presente, sólo sabemos con plena certeza que existe una brecha importante entre las posibilidades del diagnóstico y las de la terapia. Saber cuándo y si esta brecha va a desaparecer, si se van a producir alguna vez grandes y revolucionarios avances terapéuticos, si las grandes promesas se van a cumplir alguna vez, todo esto es objeto de acaloradas discusiones incluso dentro de las ciencias naturales.

Los que han entrado en liza en nombre de la tecnología genética (piénsese, sobre todo, en la industria farmacéutica) han utilizado conscientemente la promesa de salud para pintar un radiante futuro de rosa. He aquí un pasaje del libro que el Nobel Renato Dulbecco escribió junto con el periodista Ricardo Chiaberge:

Entretanto, la decodificación completa del genoma parece estar al alcance de la mano. Estamos en vísperas de una revolución copernicana en medicina. Una vez que se hayan desechado muchos de los métodos convencionales, revisaremos por completo nuestros modos de diagnosticar y tratar las enfermedades. Cualquier cambio patológico en el organismo —hereditario, crónico o debido a una infección— será analizado y combatido con referencia a los genes que causan o al menos coadyuvan a su crecimiento. La salud encontrará nuevos e invencibles aliados, la vida durará más tiempo y un futuro de mayor bienestar nos espera a todos nosotros.¹⁷

Estamos, pues, ante un modelo de firmeza que podríamos denominar estrategia de cabeza de puente. Según Weingart, la implantación de una nueva tecnología siempre exige «una especie de cabeza de puente dentro del sistema social a partir de la cual se pueda extender después»:

Una «situación de aceptación, al menos parcial», es sumamente útil desde este punto de vista. Podríamos evocar la imagen de la colonización: la marcha triunfante de los colonizadores, incluso superando la fuerza superior de las «antiguas culturas», sólo puede explicarse por el hecho de que éstas se hallan internamente divididas y se muestran ambivalentes de cara a los intrusos.¹⁸

En el caso de la tecnología genética, podemos esperar esta aceptación parcial por la precisa razón de que la salud es un valor importantísimo para la sociedad moderna. De este modo, se puede decir que las referencias a la salud constituyen una cabeza de puente desde la que se podrá continuar la expansión. No se puede ir en contra de la salud, especialmente en una sociedad que ya no reconoce a ningún dios, a ninguna moral vinculante en general, a ninguna tradición establecida. En la estela de una tecnología que reivindica para sí la salvación secular que se espera de la salud, las barreras siguen cayendo y las normas cambiando. Ya queda poco para que se produzca la erosión definitiva de los tabúes y fronteras que quedan.

EXPANSIÓN DEL CONCEPTO DE SALUD

En 1992 apareció en *The Economist* un ensayo programático titulado «Changing your genes» («Cambiano tus genes»).¹⁹ En la frase inicial se cita el famoso dicho de Freud de que la biología es nuestro destino, para hablar luego de un futuro en el que esto ya no valdrá pues la gente seleccionará conscientemente y recombinará sus propios genes. Hoy, se dice, las terapias apuntan contra los genes malignos, pero, mañana, trabajarán con genes que no sólo convertirán un cuerpo que funciona mal en otro que funcione bien, sino que también convertirán un cuerpo que funcione bien en otro que sea incluso mejor, por ejemplo, más rápido, más fuerte o más hermoso. El artículo se detenía brevemente en un par de objeciones de carácter ético y se lanzaba a continuación a hacer una especie de panegírico. ¡Libertad de elección para todo, incluso para los genes! ¡La selección genética traerá consigo una nueva era de libertad! Un tono que se mantiene hasta la obvia frase conclusiva: «Con perdón de Freud, la biología será mejor cuando sea una cuestión de elección».

En un número de *Newsweek* dedicado a las nuevas posibilidades médicas, el escritor médico Michael Crichton escribe un artículo en el que presenta un panorama aún más brillante de lo que nos tiene reservado el futuro. Su título, «Greater Expectations» («Grandes esperanzas»), tomado de Dickens —aunque añadiendo el grado superlativo debe tomarse de manera literal:

El médico ya ha empezado a mostrarse como un experto del estilo de vida, como asesor en materia de bienestar. Y, a medida que vayan mejorando los perfiles genéticos y otras herramientas predictivas, el arte de la prevención será mucho más sofisticado todavía. Los médicos mandarán pruebas y, armados con los resultados, recetarán medidas preventivas con la misma precisión con que ahora dispensan su medicación [...] Y más fundamental aún será la terapia de sustitución, en la que genes que falten o que sean defectuosos serán suministrados por el médico. Estos procedimientos se están desarrollando ahora para tratar enfermedades graves, pero se utilizarán también para aumentar el nivel de enzimas y la producción de hormonas y, así, retrasar el envejecimiento y aumentar la vitalidad [...] ¿Qué significa todo esto? Pues que nuestro concepto actual de medicina va a desaparecer [...] La medicina cambiará su planteamiento y pasará del tratamiento a la potenciación, de la reparación a la mejora, de una enfermedad circunscrita a un rendimiento incrementado.²⁰

No entraremos aquí en si una intervención genética de este tipo podría verificarse en un futuro previsible; lo que más nos interesa es el concepto de salud presentado como deseable en tales afirmaciones, algo que supone un cambio realmente histórico, pues las promesas aquí asociadas con la tecnología genética amplían de manera sutil, pero no por ello menos radical, el concepto de salud más allá de sus límites anteriores. La biología, entendida como la dotación genética básica, ya no es destino, sino punto de partida. Las expectativas de cambios y mejoras incesantes están ahora a la orden del día. Ciertamente, la naturaleza no pasa a ser completamente cosa del pasado, ya que sigue suministrando las necesarias materias primas; pero la tecnología acabará convirtiéndola en una obra de arte. Del viejo cuerpo va a surgir otro nuevo, mucho mejor y más saludable. La «racionalización de la conducta de la vida», ²¹ la filosofía del «con el fin de», que es el rasgo más característico de la modernidad y que impregna cada vez más ámbitos de la vida, ²² pasa ahora a aplicarse directamente al cuerpo humano. «El cuerpo se está convirtiendo en un fenómeno de toma de decisiones y de acciones.» ²³

LA COMPULSIÓN VOLUNTARIA

Uno de los aspectos principales en los que el diagnóstico genético difiere de los tradicionales es su dimensión predictiva. ²⁴ Mientras que el diagnóstico convencional sólo identifica el cambio patológico una vez que ha aparecido (por pronto que sea), su contrapartida genética es capaz de descubrir una enfermedad mucho tiempo antes de su aparición.

La tecnología genética lleva, así, la tendencia a la planificación y a la racionalización a unas nuevas dimensiones, haciendo posible que la gente conozca sus propios factores de riesgo (como, por ejemplo, una predisposición a enfermedades cardíacas o a la diabetes) y los utilice como puntos de referencia para planificar sus vidas. El cuidado preventivo, según Daele, es «un elemento de autogestión que se espera de las personas modernas individualizadas. Cuando un modo de vida metódico se convierte en práctica establecida — desde la planificación de la educación [...] hasta la provisión de una vejez “feliz” —, entonces el cuidado sanitario preventivo debe convertirse en una prioridad». ²⁵

Este «debe» no implica una compulsión directa, pero aún significa menos una elección puramente libre. Podríamos hablar, por paradójico que pueda parecer, de una compulsión voluntaria o, como hace Daele, de una «compulsión preventiva». ²⁶ En opinión de este autor, las medidas preventivas obtienen fácilmente estatus de legitimidad y racionalidad en la actualidad, y no permiten prácticamente el planteamiento de ninguna objeción. En efecto, las opciones para evitar los riesgos de salud se consideran a la vez recursos de autoplanificación y reivindicaciones de servicios públicos dirigidas al Estado. El individuo busca seguridad frente a las vicisitudes de la vida (enfermedad, accidente, incapacidad y necesidad de atención permanente) recurriendo a todo tipo de seguros financiados con fondos públicos. La infrautilización de los servicios preventivos —es decir, el hecho de que muchas personas rechazan un modo de vida orientado a la salud— se convierte, pues, en un problema:

En general, el rol social de la persona enferma incluye la correspondiente expectativa por parte de los que la rodean de que esta persona haga todos los esfuerzos razonables por recuperarse pronto. Esta expectativa es el

quid pro quo de privilegios como librarse de trabajar o recibir atenciones suplementarias. Las demandas de servicios de la comunidad en caso de enfermedad corren parejos con la obligación de estar sano. Obviamente, esta idea puede transmitirse a personas en perfecto estado de salud que, de manera «irresponsable», se aprovechan de facilidades y servicios preventivos.²⁷

Bräutigam y Mettler, dos eminentes paladines de la medicina de alta tecnología, sostienen que «conocer nuestros genes debería inducirnos a un estilo de vida responsable».²⁸ En el marco de este debate se oyen con frecuencia afirmaciones parecidas, hasta el punto de que la palabra «responsabilidad» parece casi un estribillo: al igual que la salud, la responsabilidad figura entre los valores más importantes de la modernidad. ¿Quién puede estar en su contra?, ¿puede alguien defender una conducta irresponsable? La pregunta que hay que contestar es, pues, qué se entiende por responsabilidad. Es bien probable que, con los avances de la tecnología genética, no sólo haya cambiado el concepto de salud, sino también el de responsabilidad.

LA EXPANSIÓN DE LA RESPONSABILIDAD

Para ver mejor la dirección de esta tendencia, elegiremos la esfera del diagnóstico prenatal y genético, donde las posibilidades han aumentado más rápidamente y el concepto de responsabilidad parental ha venido cambiando en el mismo grado.

En primer lugar, un par de ejemplos. Una mujer embarazada dice: «Me siento ante un dilema terrible. Me preguntaban todo el tiempo: ¿te has hecho pruebas? Deberías hacértelas, ahora que es posible... ¿Y si tienes un hijo discapacitado? Ya tienes dos hijos. Debes pensar en ellos y en tu marido».²⁹ Y esto dice una ginecóloga a una paciente de 35 años: «En una mujer... de su edad... es esencial. A partir de los 35, *debe* hacérselas».³⁰ En un libro de divulgación sobre las ventajas y los riesgos del diagnóstico prenatal, podemos leer: «Es imprescindible leer este libro para quien se sienta responsable [...] de su embarazo y quiera que sus decisiones estén bien fundadas [...] Con esta información, la responsabilidad recae en quien debe recaer: en usted».³¹

NUEVOS AIRES

Hay pruebas abundantes que demuestran que estos ejemplos no son fortuitos, expresando un cambio sutil en el significado del concepto de la responsabilidad. Cuanto más se disponga de métodos anticonceptivos seguros más se extenderá la idea de la paternidad responsable. En otros tiempos, esto se refería al aspecto cuantitativo, es decir, sólo al número de hijos que se podía educar y atender debidamente.³² En la actualidad, con las nuevas posibilidades que ofrecen la medicina reproductiva y el diagnóstico prenatal, el concepto de responsabilidad apunta más bien en la dirección de una elección cualitativa, que comienza antes del nacimiento o incluso antes de la concepción. Las formulaciones reales, tomadas del lenguaje administrativo, no explicitan este objetivo, pero sí hablan de «prevención»³³ o «medidas profilácticas».³⁴ Estos términos tienen una connotación positiva en nuestra sociedad. Connotan algo actual, racional, higiénico, algo que forma parte integrante de la atención sanitaria públicamente fomentada, como cepillarse los dientes por la mañana y por la noche. Connotan unos objetivos que gozan de amplio apoyo,

que sirven a los intereses tanto del individuo (conservación de la salud, evitación del dolor) como de la sociedad (ahorro de costes).

Sin embargo, aquí están en juego cosas mucho más importantes que la higiene bucal. Dicho en pocas palabras, se trata de evitar el nacimiento de un hijo discapacitado, ya sea renunciando completamente a la maternidad biológica, ya sea (más probablemente) a través de un «embarazo a la carta» o del aborto en caso de deficiencia genética.³⁵ Ya empieza a detectarse una clara tendencia a alabar esta conducta como expresión de responsabilidad. Escuchemos, por ejemplo, lo que dice Hubert Markl, antiguo presidente de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, en una conferencia sobre «Genética y ética»: «Quiero dejar bien claro, pues a veces se oye decir lo contrario, que renunciar por tales razones a la idea de tener hijos propios es al menos tan encomiable como la decisión tomada por una piedad insensiblemente fatalista que permite imponer su ley a un destino posiblemente cruel». Y, más adelante: «Impedir el nacimiento de niños discapacitados no debería ser nunca competencia de la política humana; tales consideraciones pertenecen exclusivamente al fuero interno, al ámbito moral privado, del individuo».³⁶

Y por ahí parecen ir los tiros. Según la ética de la era genética, ¿se espera de los ciudadanos con sano criterio que impidan el nacimiento de sus hijos discapacitados? Prácticamente nadie, al menos en Alemania, dirá esto en público (lo que se diga a un amiguete tomando una copa en un bar es otra cosa). Pero ya están ganando terreno pensamientos como los del filósofo alemán Martin Sass. Las decisiones reproductivas de alto riesgo son, en su opinión, «irresponsables para con la sociedad que acepta y apoya la existencia en su seno de niños gravemente discapacitados».³⁷ Pero también en la vida cotidiana podemos ver cómo está ganando terreno una nueva actitud. A las mujeres que no se someten a pruebas prenatales se las tilda cada vez más de egoístas, ignorantes o estúpidas. «Prefieren esconder la cabeza bajo tierra a enfrentarse a la verdad.»³⁸ Según un reciente cuestionario, el 26% de las encuestadas era de la opinión de que «se debería obligar a todas las personas» a que se investigara su código genético para estar bien informadas de los riesgos que corren sus retoños de contraer una determinada enfermedad.³⁹

UN NUEVA CULPA

No es difícil ver la lógica que subyace bajo estas tendencias. La responsabilidad, al igual que la salud, es un valor de primer orden, el norte y guía de la modernidad, que echa sus raíces en la filosofía de la Ilustración. Se supone que la responsabilidad significa una mayor autonomía, a la manera precisamente como Kant definió en su tiempo la Ilustración: la «emergencia de la inmadurez autoinfligida». Sin embargo, en esta formulación se encerraba ya otro significado, que apuntaba en sentido inverso: quien no cargara con su responsabilidad era considerado un irresponsable; cualquier negligencia era considerada una «culpa». No es casual que la frase «recordar a alguien sus responsabilidades» tenga cierta connotación de amenaza. Pues bien, precisamente esto lo podemos observar ahora en el campo del diagnóstico prenatal. Por una parte, tanto en la profesión médica como en los consejos y comités políticos se da por supuesto que la libertad de elección es un derecho básico, renunciándose sistemáticamente a imponer pruebas a nadie: todo el mundo es libre para actuar como juzgue más oportuno. Pero, por la otra, en la estela de los

avances tecnológicos, ya se aprecia un buen número de pequeñas disposiciones que están dotando de un nuevo significado al concepto de responsabilidad, adaptándolo a lo que es técnicamente factible. Cualquiera que no siga esta nueva orientación aparece, así, como una persona irresponsable, sospechosa e incluso culpable.

La responsabilidad de que aquí se trata tiene muchas facetas y puntos de referencia. En primer lugar, como acabamos de ver, está la responsabilidad para con la sociedad. Después, como se dijo un poco antes, está la responsabilidad para con la propia familia, el marido y los demás hijos (tal vez incluso también para con unos abuelos que esperan un nieto sano, lindo y presentable). Pero tampoco deberíamos olvidar la responsabilidad para con el niño no nacido. ¿Debe éste pasar toda su vida en medio del sufrimiento, el rechazo y la dependencia? Podemos imaginar lo que pasa por la cabeza de una mujer que decide interrumpir el embarazo después de que el resultado de las pruebas haya dado «síndrome de Down»: «Cuando seamos mayores, ¿a quién encomendaremos a la persona en que se convertirá XYLO? En una sociedad en la que el Estado no ofrece prácticamente ningún servicio decente, humano, para los mentalmente retrasados, ¿cómo podríamos hacernos responsables del futuro de un hijo... dependiente?». ⁴⁰

A mayores niveles de responsabilidad, mayor sentimiento de culpa potencial, más materia para el reproche y el autorreproche, para la presión social y moral. Como sabemos por situaciones parecidas, esto empuja a la gente a hacerse las pruebas que se le ofrecen («así no tendremos que reprocharnos luego nada»). ⁴¹ Hace unos años, la mitad de las mujeres cuya edad las situaba en un grupo de riesgo optaban por hacerse pruebas prenatales. ⁴² Las estimaciones más recientes indican que la proporción ha aumentado considerablemente desde entonces. ⁴³

CAMBIOS EN LOS PLANES DE FUTURO DE LAS MUJERES

Un factor importante en la creciente demanda de pruebas prenatales estriba en que no sólo está directamente en juego el futuro del bebé, sino también el de la madre, factor éste que hay que relacionar con los cambios trascendentales que se han producido en la vida de la mujer en las últimas décadas, que han supuesto que, al menos parcialmente, se rompan sus vínculos con la familia, obligándola por tanto a velar por sí misma. ⁴⁴ Pero mientras que las mujeres jóvenes expresan hoy un deseo de compaginar el trabajo con la familia, la sociedad que las rodea ve las cosas de manera diferente: el mundo laboral no tiene en cuenta las tareas y obligaciones familiares; los distintos ministerios sociales y autoridades locales no tienen dinero —ni voluntad— para ofrecer un número de guarderías suficiente. Tener hijos hoy es, así, el riesgo número uno para el trabajo o aspiraciones profesionales de una mujer; más aún, es un impedimento real según las pautas del mercado vigentes. Al aceptar la oferta de pruebas prenatales, las mujeres buscan «compensar» el riesgo relacionado con la edad, y poder así olvidar el miedo a un hijo discapacitado y a todos los inconvenientes que esto entrañaría para el trabajo y la vida.

Esta relación aparece con total claridad en un buen número de entrevistas. He aquí una muestra: «Imagine que tengo un hijo discapacitado. ¡Qué terrible sería, y cuánto supondría! Ya podría ir diciendo adiós a mi trabajo...». ⁴⁵ O esta otra: «Mi principal razón para hacerme las pruebas fue que tengo un trabajo que me gustaría conservar [...] Un hijo discapacitado me convertiría en una esclava de por vida. He trabajado durante muchos años para

liberarme del rol tradicional de la mujer, y no me gustaría volver a caer en él. Tener un hijo mongólico significaría cuidar de él durante veinte años o más, al nivel de desarrollo de un niño pequeño. Eso te devolvería de lleno a las labores tradicionales de la mujer». ⁴⁶

¿ Y EL FUTURO?

Hay un gran número de tendencias diferentes, pero no del todo mutuamente excluyentes, que se pueden adivinar para el futuro. Si las posibilidades vaticinadoras del análisis del genoma siguen aumentando, puede que se produzca una paulatina «individualización de los riesgos asociados a la salud». ⁴⁷ Esta tendencia ya se puede apreciar independientemente de los riesgos genéticos, pues la explosión de los costes conduce a un llamamiento, en los más variados ámbitos, a una mayor «responsabilidad individual en materia de atención sanitaria». Con respecto a la utilización de la prueba del ADN, este interés del sistema sanitario por ahorrar costes puede interactuar con el interés de los individuos por descubrir el riesgo personal que corren de reducir aún más la atención socializada a favor de una mayor individualización, y puede incluso establecer una compulsión a la prevención. Esto dice al respecto el jurista Wolfram Eberbach: «La creciente calculabilidad de los riesgos sanitarios conduce [...] a la asignación de una responsabilidad personal cada vez más extendida, y no de manera repentina [...] sino tras cierto período de tiempo, las ventajas del seguro y de las obligaciones sanitarias legalmente prescritas pueden tener como resultado una creciente compulsión a comportarnos de acuerdo con los propios genes». ⁴⁸

Si las cosas se desarrollan según estos parámetros, el análisis del genoma podría convertirse en un factor muy influyente en la estandarización del estilo de vida. ⁴⁹ La función de orientar la conducta, anteriormente desempeñada por las tradicionales instancias del control social (como, por ejemplo, la religión), sería entonces asumida, al menos parcialmente, por la tecnología médica. El sistema sanitario desempeñaría cada vez más el papel de monitor institucionalizado de los estilos de vida de la gente, y el cuerpo médico el de «policía sanitaria». ⁵⁰ Así, entre los preceptos de la sociedad individualizada no sólo figuran la atención y la provisión de salud personal, sino que también se implantarán otras formas de vigilancia institucional para asegurar la observancia de estos preceptos. Por supuesto, la compulsión ejercida es más sutil que el castigo que se imponía en la sociedad preindustrial a los que no se conformaban a las normas, a menudo muy estrictas. Sin embargo (o precisamente por esta razón), las exigencias que presenta hoy la tecnología médica son algo más eficaces y la gente las acepta voluntariamente por amor a una palabra mágica: la salud.

¿Qué significa todo esto? Pues que las mujeres y los hombres de hoy están tomando el destino en sus propias manos: planifican, miran al futuro, verifican y optimizan. Ya no obedecen a Dios ni a los astros. Sus genes les dicen ahora cómo disponer de sus propias vidas.

Pero *¿qué dicen realmente los genes? ¿Cuántas cosas nos cuentan?* La tecnología genética trae consigo nuevos espacios para la acción y la intervención humanas, pero también la necesidad de nuevas decisiones «de política existencial» y nuevos conflictos originados por tales decisiones. ⁵¹ Curiosamente, el antiguo concepto de política, que sirvió para denotar la

diplomacia, el arte de administrar la *res pública*, adquiere aquí un nuevo significado. En efecto, la política, en el sentido que le da Giddens de «política de la vida», ya no reconoce la polarización entre los de arriba y los de abajo, entre el gobierno y el pueblo, sino que abarca a todo el mundo, inclusive a la mujer o al hombre de la calle. Las esferas inferiores de la vida cotidiana en las que operan los ciudadanos corrientes pueden ahora producir unas constelaciones espectaculares, con lo que los procesos de negociación y decisión exigidos tendrán a menudo unas consecuencias incalculables y unas cargas insospechadas. Hay que discernir bien entre distintos tipos de sufrimiento y de vida, y traducir las estadísticas o probabilidades abstractas en juicios existenciales (interrumpir o continuar un embarazo, decidir qué es lo que va a ocurrir probablemente, y a quién). En tal tesitura, la posibilidad, y la necesidad, de tomar decisiones puede conducir a una verdadera «odisea moral». ⁵² Como ha dicho Anthony Giddens:

La capacidad de adoptar estilos de vida libremente elegidos, ese beneficio esencial generado por el orden postradicional, está en tensión no sólo con las barreras a la emancipación, sino también con toda una serie de dilemas morales. Nadie debería infravalorar la dificultad que va a suponer hacer frente a estas cosas. ⁵³

En este ámbito, como en tantos otros, las posibilidades asociadas a la modernidad confluyen en otras nuevas cuestiones y conflictos. El rasgo básico de la modernidad no es, pues, tanto la autonomía como la biografía del «hágalo usted mismo» y tal vez también la moral del «hágalo usted mismo»; en una palabra, una «incertidumbre biográfica» a cada vez más niveles. ⁵⁴

Capítulo 11

MUERTE PROPIA, VIDA PROPIA ¹

Esperanzas desde lo transitorio

En *Eigenes Leben*, libro colectivo publicado en 1996, ² intentamos mostrar que el deseo, mito y realidad de una vida propia surge cuando la sociedad industrial y sus formas de agrupación (clase, familia, roles de género) se diluyen en el mar de la modernización («modernización reflexiva»). Entonces, las personas se ven obligadas a concebirse como productoras de significado y de biografía del tipo «hágalo usted mismo», así como a desempeñar un papel importante en la configuración tanto de sus propias vidas como de la vida de la sociedad (inclusive en su posible fracaso). En los distintos capítulos de *Eigenes Leben* analizábamos toda una serie de condicionantes, en parte contradictorios, cuya suma formaba un cuadro bastante paradójico.

Una «vida propia» es una existencia sumamente socializada, completamente dependiente de las instituciones. En efecto, la «lógica» de esta forma de existencia históricamente tardía, de sus posibilidades y compulsiones distintivas, sólo podremos entenderla si reconocemos también que persigue ciertos objetivos institucionales. El sistema de formación, el mercado laboral, el Estado del bienestar, el sistema jurídico, etcétera, todo ello presupone y produce a unos actores individuales. Lo que nosotros llamamos una vida propia no es, por tanto, ni la expresión de un individualismo y egoísmo desbordantes que han alcanzado proporciones epidémicas ni tampoco una vida en la que los individuos flotan libres en su autodeterminación, sino, más bien, una vida de perfecta *conformidad*, vinculante para cada vez más grupos dentro del contexto de unos mercados laborales zarandeados por el Estado del bienestar. Pero, al mismo tiempo, es una conformidad que produce su contrario en la *incalculabilidad de lo social*; una normalización de las desviaciones que oculta los criterios tanto de la normalidad como de la desviación. En otras palabras, que los espacios abiertos de la vida propia están creados por una sociedad altamente diferenciada en cuanto a su función. La manera de llenar estos espacios es algo que ya no viene dictado desde arriba ni desde fuera, ni tampoco algo que pueda exponerse por adelantado, predictivamente. Las acuciantes exigencias que pesan sobre unos individuos que se convierten en la norma general tienen un carácter ambivalente en cuanto que facilitan la existencia de cosas opuestas; por ejemplo, la emancipación y el poder, por emplear dos términos clásicos. En efecto, el carácter de la vida cotidiana también cambia, volviéndose «destradicionalizado» e individualizado, pero también *palpablemente globalizado*. Lo que ocurre en otros continentes entra directamente en el círculo de la experiencia, que es lo que constituye la vida propia. Las tendencias aislacionistas y fundamentalistas —el resurgir de identidades étnicas y de

nacionalismos locales— son, desde este punto de vista, claras reacciones a la amenaza que les plantean la individualización y la globalización imparables.

Estas y otras ilustraciones de la vida propia —la lucha por un espacio o un dinero propios, la compulsión a la autoescenificación y autorresponsabilidad (con la posibilidad de transferir la culpa de las crisis sociales al individuo), la globalización e informalización de lo social, las paradojas de una moral social asociada a la vida propia— estarán incompletas si la importancia existencial de la *muerte* no se considera también en este contexto. El significado distintivo de la vida propia sólo se podrá entender desde su fin, desde la muerte.

Cuanto más personal y única es la vida más irreemplazable resulta. El precio de la extensiva individualización es una confrontación con el propio pasado, que en modo alguno es más agradable que antes. La unicidad de la vida hace que la experiencia de ésta sea particularmente preciosa pero también intrínsecamente difícil de abordar, pues es una cosa que no puede perdurar en nadie ni en nada; acaba con el propio yo.

Ninguna época histórica anterior fue tan liviana como para permitir que la vida terminara cuando terminaba. En las culturas religiosas, la muerte era como un cambio de traje o de escenario. A menudo, la promesa de liberación iba unida a este cambio: la gente pasaba de un mundo de apariencias y tormentos a «la verdadera vida».

En las sociedades secularizadas del socialismo o el comunismo, el individuo también «pervivía» en los sacrificios hechos por un mundo mejor; sólo que ahora este mundo debía construirse y alcanzarse aquí en la tierra. El aparato del poder comunista estaba más elaboradamente entretejido de ideales humanos y humanitarios, de manera que la maximización del poder y de la represión estatales parecieran estar al servicio de la libertad, la igualdad y la fraternidad. El individuo no era nada, la sociedad lo era todo. Las extremadas disponibilidad y seducibilidad se complementaban y reforzaban mutuamente. La existencia individual estaba completamente enfrascada en la «creación del nuevo hombre», en una religión secular de redención social. La trascendencia de la vida propia estaba resituada aquí abajo; la «fe» se basaba en una vida más allá del capitalismo.

La muerte como final —no como tránsito, sino como final absoluto e irrevocable— surgió por primera vez con la forma de existencia que hemos denominado «una vida propia». En el sentido más radical de la palabra, es la vida *pasada*. Una vida que ha perdido todas las certidumbres de la trascendencia. La creencia en la redención tanto cósmico-religiosa como político-social ve así destruida su magia y su autoevidencia. Esto es extensible a los casos en que se emplea cualquier medio para acabar con la inmanencia de la propia vida; por ejemplo, refugiándose en el misticismo, el esoterismo, los nuevos movimientos religiosos, etcétera.

La vida propia es por definición un intento y una tentación para descubrir en uno mismo el fundamento, la fuerza y el sentido de la configuración personal y del mundo. Este intento, si se mira desde el otro extremo, se mueve bajo la amenaza del fracaso, lo cual presta a la vida propia sus rasgos peculiares: volatilidad, hambre de vida, tendencia al resentimiento y al desconsuelo, ironía, ligereza, fruto todo ello del no entender que se tenga que dejar de existir. Es también la base de la arrogancia, la obsesión, la aventura, la pasión, la desolación...

Los significados de la muerte y del morir están cambiando en nuestros días. La muerte se está convirtiendo en algo insondable, y el morir en la amenaza ubicua a la vida propia.

La muerte comienza cuando termina la vida propia, cuando ya nadie puede encontrarnos aquí. No hay ningún puente ni comunicación entre ambas cosas. La muerte no es perceptible: no conoce ningún tipo de sentimiento, razonamiento, dolor o sufrimiento. Su lugar lo ha ocupado ahora el morir. La vida propia se distingue —mejor dicho, está angustiada— desde el principio por el miedo a morir. *Este fin comienza muy pronto; puede experimentarse y está presente siempre.* Da de comer a todo un ejército de aseguradores, médicos, farmacéuticos, cosmetólogos, salvacionistas, vendedores de drogas —de todo tipo— y demás especialistas en curar y prevenir, que prometen acabar con el mínimo rastro de decadencia física y psíquica. El miedo a morir se ha instalado en las nuevas catedrales de la seguridad y los seguros, que se supone que protegen a la existencia terrenal contra las huellas de su pasado. Así, lo que ocurre al final no es tanto el que nos muramos como el que la medicina haya dejado de funcionar.

Éste es el primer paso para la eternidad *aquí abajo*, en el que trabajan con todas sus fuerzas los que han nacido a una vida propia. Si bien es verdad que nuestros conocimientos no están aún muy avanzados, no es menos cierto que un buen día todos nosotros seremos capaces de impedir el fin de nuestra circulación por el planeta. ¡Ése será el día del gran júbilo! La muerte es el riesgo residual, la única cosa al final de nuestra vida propia que aún no podemos burlar. Pero, si nuestras exigencias de control siguen aumentando como deberían, la arcaica inseguridad de tener que morir estará tan restringida y blindada —y, por tanto, tan incierta— como ya lo están hoy las centrales nucleares.

La primera gran política aseguradora contra el fin de la vida propia fue la promesa de la Iglesia de una vida *eterna*. En plena Edad Media, la muerte de la vida propia era sólo una transformación en la vida *real* en y con Dios. La muerte como *juicio ante Dios* fue un invento del siglo XIII para desconcertar a las almas y discriminarlas entre sí. La muerte era el momento en que había que rendir cuentas ante Dios. Así comenzó el pecado original del individualismo, como exigencia de la Iglesia.

Por entonces abundan las disputas teológicas en torno a la siguiente paradoja: la vida del individuo es valiosa y, en principio, autodeterminante; puede fracasar; la libertad entra en el mundo como la capacidad del hombre para pecar. Pero ¿no es esto pura herejía? ¿Qué hace Dios si el hombre puede fallar? La culpabilidad individual es el primer paso tanto para el ateísmo como para la vida propia.

También aquí, la doctrina de la Iglesia se muestra curiosamente indecisa. Por una parte, el mundo y todos los esfuerzos humanos son vanos: son fuego fatuo ante Dios. Por la otra, la conducta de una vida propia determina ahora todas las cosas: la salvación o la condenación eternas. Esto se decide en la muerte. La muerte es, pues, no un fin, sino un examen, el escalafón hacia la vida eterna (de manera parecida al examen de nivel superior que abre las puertas para un empleo fijo en la administración).

La magnitud del castigo preparado —el fuego del infierno— fue un intento de reparar la metedura de pata teológica de haber entregado al hombre al ateísmo de una vida propia. La libertad, el desenfreno o la anarquía de la vida centrada en sí misma se vieron a la vez facilitados y anulados por la amenaza de la condena eterna. En lo sucesivo, fue el miedo al infierno, y no tanto el miedo a morir o a la muerte, lo que atormentó a la gente cuando pensaba en su fin.

Sin embargo, la vida se centró en sí misma en esta misma medida; las pruebas del trabajo remunerado se convirtieron en un examen ante Dios. Como muestra Max Weber en su

célebre estudio del protestantismo, la manera inexorable como el hombre moderno conquista el mundo tradicional y lo despoja de su mística tiene su justificación original en este examen secular del hombre ante Dios. Tener una vida propia se convierte en un mandamiento divino. Esta autoinfligida pérdida de poder por parte de Dios, este cavar la propia tumba por parte de la teología, la encontramos explicada detalladamente en todas las fases de la secularización.

Al principio, la muerte sigue siendo un juicio, ya no ante Dios, sino ante la sociedad, ante el interés común, ante la misión del hombre en el mundo. «Tanto Hegel como Marx —el primero con el concepto de conocimiento, y el segundo con el de cambio social— celebran la muerte del individuo en aras del futuro de la humanidad. Todo aparece aquí invertido. Ahora ya no hay que reconciliarse con los ancestros propios a nivel religioso o místico, sino convertirse en la comadrona de la humanidad futura a un nivel histórico profano» (André Dumas).

Sólo la vida que se enfrenta a sí misma se convierte en una revuelta contra su propio final. A esto se pueden dar unas respuestas «existenciales» opuestas. El pensamiento de la muerte y la experiencia de morir *pueden* suscitar o potenciar el placer de estar vivos. En las grandes celebraciones del antiguo Egipto, la Muerte bailaba junto al bufón; daba más lustre a la diversión; era lo que daba fuerza verdaderamente a la música. Añadía una nota de trascendencia a lo efímero. En un reloj situado sobre la puerta de una iglesia, podemos leer esta inscripción: «Todos hieren, el último mata». Se refiere, claro, al último minuto. El tictac del reloj de la vida desafía el aquí y ahora. El aguijón y el escalofrío de lo transitorio hacen que ese momento resulte infinitamente precioso.

El pensamiento de la muerte también puede allanar el camino a la libertad. O, en todo caso, puede cuestionar todas las construcciones de la jerarquía social. Ésa es la razón por la que todos lucharon y mintieron, se engañaron a sí mismos y engañaron a los demás, estuvieron sojuzgados o encumbrados a lo más alto. A causa de esta absurda nada. Toda verdad y obligación, toda búsqueda, inquietud y huida, todo anhelar, reprimir, amar, pelear, mentir y ocultar..., todo esto desemboca en un único y mismo fin absoluto. «Filosofar significa aprender a morir», escribió el sabio Montaigne. La conciencia de la propia vida puede surgir de un claro conocimiento de la propia fugacidad.

Y, sin embargo, la reacción predominante en la modernidad es olvidar, reprimir y enterrar a la muerte, mantenerla encerrada en las mazmorras más profundas, en las cámaras más recónditas del yo. Que se quede allí descansando hasta que se levante por fin para terminar con la vida propia. La muerte ideal de *esta* vida propia es una muerte repentina sin el morir, una muerte sin ningún pensamiento en la muerte. Esta muerte, en la que hasta se olvida el fin absoluto de uno mismo, es la forma radical de muerte ideal para la vida propia.

Ya que no la muerte, sí se puede abolir al menos el morir. Y esto ocurrirá en la medida en que desaparezca el pensamiento de la muerte y el paso de la vida a la muerte sea tan breve como un relámpago. La muerte súbita en un accidente es la mejor manera de despedirse de la vida.

Pero si la abolición del morir se uno mismo suscita una terrible indiferencia *de los demás* hacia la muerte de uno, esto tampoco basta, tampoco satisface. Si yo dejo de estar aquí de repente, los demás ya no podrán tener controlado el fin del final. La solución es la muerte

colectiva por accidente en una especie de *big bang* . Ésta es la manera ideal de abolir el morir.

De ahí que sólo haya dos direcciones en las que trabajar con vistas a la abolición del morir: o bien la indefinida prolongación de la vida propia o bien un súbito fin de la vida de todo el mundo. En ambas direcciones se están registrando unos progresos muy importantes.

Capítulo 12

HIJOS DE LA LIBERTAD ¹

El Muro de Berlín se ha venido abajo. Pero un coro de críticas está zarandeando y bloqueando Occidente. ¿Somos una sociedad de egoístas? La respuesta debería ser prácticamente afirmativa, considerando los mensajes que nos llegan de la esfera pública: desaparición de la solidaridad, desmoronamiento de los valores, culto al narcisismo, la trampa del egoísmo, la obsesión por «mis» derechos, el hedonismo. Franz Kamphaus, obispo católico de Limburgo, Alemania, comenta al respecto:

En el inmenso campo donde se juega a la libertad, cada momento está acompañado por una crisis en las relaciones, una renuncia a las lealtades y una rotura en la cadena de la tradición. ¿Se puede decir que una persona que quiera vivir su libertad sólo se vive en definitiva a sí misma? ¿Se vendrán abajo las sociedades modernas a causa de su atomización, del agotamiento de la solidaridad? ²

Los estereotipos sobre el antagonismo Este-Oeste están abandonándose y sustituyéndose por el diagnóstico neospengleriano de que la solidaridad se ha agotado. La crisis medioambiental viene aquí a la mente. La sociedad moderna vive de unos recursos naturales que ha consumido y destruido, pero también de unos recursos morales que se siente igualmente incapacitada para renovar. La trascendental «ecología de los valores», en la que «echan sus raíces» el comunismo, la solidaridad, la justicia y, en definitiva, la democracia, se está viniendo abajo.

En contraste con esto, ese gran escéptico en materia de democracia que fue Alexis de Tocqueville escribió en la lejana fecha de 1848, en *La democracia en América*, que «luchar contra la libertad significa luchar contra el propio Dios». ¿Qué quiso decir con esta frase aquel pensador errante entre dos mundos, la era feudal y la era democrática? Desde sus inicios, la modernidad europea se caracterizó por una especie de autoautorización del individuo; su origen no está en el capitalismo, ni siquiera en el humanismo, y mucho menos aún en la «muerte de Dios» (Nietzsche), sino en el mundo de las experiencias religiosas cambiantes del cristianismo antiguo y primitivo, así como en el descubrimiento —y divulgación— del poder de la razón en la filosofía griega.

En la citada obra del pensador francés, unos capítulos más adelante encontramos la siguiente frase, que resulta no menos desconcertante para mucha gente de hoy: «Los americanos combatieron el individualismo, el fruto de la igualdad, con la libertad, y vencieron». ³ Aplicado al presente debate, esto significa que los síntomas de la «generación del yo» no pueden combatirse con menos libertad; deben combatirse con más libertad, pero con una libertad *política*. La libertad, si se consigue y se llena de contenido, fomenta compromisos en el espacio público y, en este sentido, es exactamente lo contrario de la idolatría neoliberal del mercado.

Esta prescripción, que opone el desmoronamiento a la libertad pública, es tan importante por encontrarse en clara oposición a la idea, casi dominante hoy, de que la modernidad necesita, y de hecho aprovecha al máximo, unos vínculos (las «ligaduras» de Dahrendorf) que por sí misma no puede renovar. Según esta concepción, la modernidad es intrínsecamente contraproducente: socava permanentemente sus prerequisites morales indispensables. El concepto que la sociedad moderna (y su filosofía y sociología) tiene de sí es completamente falso. El cristianismo y la libertad política no son mutuamente excluyentes, sino mutuamente incluyentes, aun cuando esto suponga una contradicción insoluble para la tradición cristiana.

Se trata, pues, de dar una respuesta sencilla y comprensible a una pregunta complicada. La pregunta es ésta: ¿qué es la modernidad? La respuesta es: no sólo «la racionalidad instrumental» (Max Weber), la «utilización óptima del capital» (Marx) ni la «diferenciación funcional» (Talcott Parsons o Niklas Luhmann), sino, de manera a la vez complementaria y paradójica, la *libertad política*, la ciudadanía y la sociedad civil. Lo que queremos decir con esta respuesta es que el significado, la moral y la justicia no están fijados de antemano ni son, por así decir, unas variables extraterritoriales para la sociedad moderna. Es más bien lo contrario. La modernidad encuentra un manantial de significado independiente, vivo y a la vez antiguo y actual, en su propio seno: la libertad política.⁴ Ésta no se agota con el uso diario, sino que brota con mayor vitalidad y vigor. La modernidad significa, según esto, que está feneciendo un mundo de certidumbres tradicionales y siendo sustituido —ojalá siga así— por un individualismo legalmente sancionado para todo el mundo.

QUEDARSE SIMPLEMENTE EN CASA

LOS JÓVENES PRACTICAN UN REPUDIO DE LA POLÍTICA SUMAMENTE POLITIZADO

El problema no es que los europeos occidentales estemos viviendo una crisis de cultura y de certidumbres en medio del desmoronamiento de los valores, sino algo mucho «peor». Nuestras palabras de libertad están empezando a hacerse realidad en la vida cotidiana y, así, están cuestionando las bases mismas de nuestra coexistencia anterior, que descansaba en la precondition de que sólo hablaríamos de libertad política y no obraríamos según ella. La «catástrofe» es, por tanto, que debemos comprender, reconocer y soportar más —y diferentes— tipos de libertad que los previstos en el manual de la democracia, muy comentados y prometidos pero nunca llevados a la práctica. Ser hijos de la libertad significa, pues, que estamos viviendo bajo las condiciones de la democracia *interiorizada*, para la que muchos de los conceptos y fórmulas de la primera modernidad se han vuelto inadecuados.

Nadie sabe cómo se puede compaginar la estructura autoritaria de la familia tradicional con las nuevas exigencias de libertad y realización personal para los hombres y las mujeres. Los elevados índices de divorcio y las elevadas cifras de personas que viven solas hablan este mismo lenguaje.

Nadie sabe cómo se pueden volver a compaginar el individualismo y la fe cristiana. Y, sin embargo, los sociólogos demuestran que, junto con la individualización, la disposición y tendencia a existir para los demás, e incluso a creer, está aumentando conspicuamente —y,

por tanto, en modo alguno está desapareciendo—. ⁵ Nadie sabe cómo la necesidad de las organizaciones de masas (partidos políticos y sindicatos, pero también ciudades y comunidades) de obligar al individuo puede compatibilizarse con la exigencia de participación y organización personales. Nadie sabe cómo esta inmensa variedad se puede movilizar y concentrar para tomar decisiones políticamente necesarias.

Así pues, hay que decir que estamos «sufriendo» la libertad y no una crisis. Más exactamente, estamos padeciendo las consecuencias y las expresiones no queridas de un aumento —ya generalizado— de libertad, algo que se venía invocando, al menos de boquilla. En Alemania, Kant y Hegel fueron los primeros en poner sus pies en el territorio de la modernidad. A ellos les debemos la idea preclara de que la «libertad concretizadora» es también una revolución, aunque de índole pacífica, puesto que los cimientos del anterior orden social deben ser renegociados. ⁶

Si seguimos esta interpretación, entonces el discurso de un supuesto «desmoronamiento de los valores» encierra algo más; es decir, encierra el miedo a la libertad, incluido el miedo a los hijos de la libertad, que deben luchar con nuevos y diferentes tipos de problemas planteados por la libertad *interiorizada*. ¿Cómo puede el anhelo de autodeterminación armonizarse con el anhelo, igualmente importante, de una comunidad compartida? ¿Cómo se puede ser individualista y al mismo tiempo fundirse en el grupo? ¿Cómo puede combinarse la variedad de voces que compiten dentro de cada uno de nosotros en medio de un mundo confuso para producir una declaración y una acción políticas que apunten más allá del mero día de hoy? ⁷

Por una parte, los espacios en los que la gente piensa y actúa de manera moralmente responsable se están volviendo cada vez más pequeños y más intensos en cuanto que abarcan el entorno inmediato personal, donde las exigencias aumentan hasta el punto de no poder ya verse satisfechas. Por otra parte, éstos se están volviendo cada vez más voluminosos y difíciles de manejar, e incluso completamente inmunes a cualquier tipo de acción. A los jóvenes los mueve eso mismo que la política al uso suele desdeñar: ¿cómo hacer frente a la destrucción del medio ambiente?, ¿cómo impedir y superar esa muerte de la esperanza que significa el paro, la gran amenaza para los hijos de la prosperidad?, ¿cómo se puede amar y vivir bajo la amenaza del sida? Todas estas preguntas pasan inadvertidas, y por tanto no planteadas ni contestadas, por parte de las grandes organizaciones políticas. La consecuencia es que los hijos de la libertad practican un repudio de los políticos sumamente politizado.

Aborrecen a las organizaciones por su formalismo y sus enrevesados e insinceros llamamientos a un compromiso «desprendido» y practican ese «votar con los pies» tan desacreditado, hace aún poco tiempo, por los dirigentes de Alemania Oriental. Simplemente, se quedan en casa. La media de edad de los miembros del Partido Conservador Británico ya ha rebasado la venerable cifra de los sesenta años. Uno de estos días, alguien en Alemania tendrá que contestar también a la pregunta de si las megaorganizaciones del abuelo tendrán derecho a lamentarse del «desmoronamiento de los valores» cuando se jubile el último miembro.

Los que quieren comprometerse miran a Greenpeace. Según una encuesta del Instituto Alemán de la Juventud, más del 60% de los jóvenes otorgan credibilidad a los activistas del ecologismo. Los partidos, por su lado, se sitúan curiosamente en la parte más baja de la misma encuesta, en octavo lugar, muy por detrás de los sindicatos, la prensa y la Iglesia.

Este escepticismo juvenil se aplica a los partidos de todos los colores. Mientras que el 8,8% de los miembros de la (conservadora) Unión Democrática Cristiana tenían menos de 30 años en 1991, la cifra era sólo del 4,9% para el mismo grupo en 1995. Por su parte, el socialdemócrata medio no parece tampoco mucho más joven: cuenta con casi medio siglo a sus espaldas. Sólo el 7,4% de los compañeros tienen menos de 30. Y, en cuanto al Partido Democrático Liberal (en medio de los dos), cada vez está perdiendo más efectivos de su generación más joven: su sección juvenil ha perdido más de dos mil miembros desde 1991.

A todos los partidos les afecta profundamente el hecho de que la «generación del yo», aunque participe en manifestaciones y en peticiones de firmas, encuentre el mundillo de la política organizada, con sus debates sobre órdenes del día y propuestas, intensamente aburrido. «Ese soldado leal del partido, que primero pega carteles y, al cabo de muchos años, consigue finalmente que le den una concejalía, es una especie en vías de extinción», dice el sociólogo Helmut Jung.⁸

Los jóvenes han descubierto al final algo para ellos mismos, algo que les mete mucho miedo a los adultos: pasarlo bien, pasarlo bien con los deportes, pasarlo bien con la música, pasarlo bien con el consumo, pasarlo bien con la vida. Pero la política, tal como se practica y representa actualmente, no tiene nada que ver con pasarlo bien. Por el contrario, actúa de aguafiestas seguro; de ahí que los jóvenes sean apolíticos, según una impresión superficial y según ellos mismos lo entienden, sí bien de una manera muy politizada. Los hijos de la libertad se reagrupan y rebelan, a su manera colorista, contra el tedio, y contra unas obligaciones que hay que cumplir sin que se les dé ninguna razón y aunque nadie se sienta identificado con ellas.

Así pues, existe una relación subterránea entre querer pasarlo bien y una oposición de base, relación en la que hasta ahora se ha reparado bastante poco pero que constituye el cogollo real de lo que podríamos denominar la «política de la antipolítica juvenil». Los que (independientemente de sus intenciones) se niegan a interesarse por la política institucionalizada (partidos, organizaciones, etcétera) y prefieren ámbitos más lúdicos y atractivos, como, por ejemplo, la publicidad, están obrando inconscientemente de manera muy politizada al privar a la política de atención, mano de obra, consenso y poder. En definitiva, podemos ahorrarnos la visita a las sedes de los partidos y disfrutar de las bendiciones de la acción política yendo directamente a la discoteca. No hay necesidad de plantear el problema del poder hablando sin cesar de la asistencia real. Cuanto más se plantea, y con cuanta mayor eficacia se plantea, más gente joven se va, en silencio pero con decisión.⁹

Los hijos de la libertad a veces delatan una conciencia cómplice de esta relación, subliminarmente bastante eficaz, y de su energía e ironía subversivas, lo que sin duda encajaría y se expresaría mejor en el arte de la novelística que en el ámbito de la sociología. Todo el mundo, desde la élite de las instituciones hasta el colectivo de los jóvenes en general, parece percibir que esta política de retirada conformista pone en tela de juicio el sistema, una vez que ésta se practica con suficiente consistencia.

Es así como los hijos de la libertad muestran una «estrategia doble», inarticulada. Son una generación joven activamente apolítica porque sacan la vida del ámbito de las instituciones autoinvolucradas y, así, les endilgan esta pregunta hamletiana: ¿ser o no ser? Esta variante occidental de «antipolítica» (Gyorgy Konrad), que también ofrece la oportunidad de disfrutar de la vida propia con la mejor conciencia en el mundo, se

completa, y resulta creíble, con la autoorganizada preocupación por los demás, la cual se ha liberado de las grandes instituciones. Los hijos de la libertad practican una moral de búsqueda, de experimentación, que une cosas que parecen excluirse mutuamente: el egoísmo y el altruismo, la realización personal y la compasión activa, la realización personal como compasión activa. En última instancia, esto equivale a cuestionar el monopolio de los guardianes del interés público en cuanto a definir el interés público.

Robert Wuthnow ha mostrado que todas las sociedades modernas se vendrían abajo si desaparecieran los que despliegan una actividad voluntaria a favor de los demás.¹⁰ Ochenta millones de norteamericanos, aproximadamente el 45% de la población con más de 18 años, dedican un mínimo de cinco horas semanales al servicio voluntario con fines caritativos. En términos monetarios, esto equivale a unos 150.000 millones de dólares.

Lo asombroso del caso es que, para más del 65% de los norteamericanos, la solidaridad, el deseo de ayudar a los demás y la preocupación por el interés público tienen una importancia igual a motivaciones tales como la realización personal, el éxito laboral y la ampliación de la libertad personal. Lo verdaderamente sorprendente es que la afirmación personal, el encontrarse a gusto consigo mismo y el preocuparse por los demás no son cosas que se excluyan entre sí, sino que, antes bien, se incluyen, refuerzan y enriquecen mutuamente. La comprensión de esta situación aparentemente paradójica está bloqueada por cuatro suposiciones fundamentales, actualmente objeto de debate tanto por parte del hombre de la calle como del estamento académico, a saber:

1. El equiparar y confundir el compromiso con la afiliación. Si las listas de afiliados son lo único que demuestra la existencia del compromiso, entonces los no afiliados son necesariamente unos egoístas.

2. El presupuesto del sacrificio personal de que sólo olvidándonos de nosotros mismos podemos vivir para los demás.

3. La ayuda silenciosa o el *síndrome del ama de casa*, según el cual la dignidad del servicio a los demás estriba en que éste pase inadvertido, es decir, no retribuido ni reconocido, y hecho por encargo de los que tienen el control.

4. Una tajante separación de roles entre los que ayudan y los ayudados o necesitados. No se le ocurre a nadie pensar que los que se dan a los demás también necesitan ayuda y que la pueden recibir por su servicio, que tal vez el enriquecimiento podría consistir precisamente en la experiencia de una necesidad recíproca.

Sí unimos estas suposiciones (equiparación —y confusión— entre compromiso y afiliación, entre desprendimiento e invisibilidad, y entre altruismo y desprendimiento absoluto y heroico), la imagen resultante, a la vez intimidadora y distorsionada, es la de unos hijos de la libertad que se ven obligados a *huir de* las organizaciones. Estas últimas equiparan el compromiso con un servicio realizado desprendidamente, con lo que el individuo se vuelve un ente anónimo dependiente de la jerarquía, un soldado de infantería en el «ejército del interés público», un mero agente ejecutor para casos «sacrificiales» predeterminados.¹¹

EL DENOSTADO DESMORONAMIENTO DE LOS VALORES ESTÁ GENERANDO UN NUEVO TIPO DE VALORES PARA LA SEGUNDA MODERNIDAD

Así pues, nos vemos inmersos no sólo en un desmoronamiento de valores, sino también en un conflicto de valores, con dos imágenes de la sociedad, la política y la democracia que son diferentes en cuanto a estilo y contenido. Los que lamentan el declive de los valores demuestran una clara altanería cuando se quejan de la «ingrata sociedad» y de la ingrata generación más joven, que simplemente no quiere reconocer lo bien que nuestras instituciones (y los que las controlan) están gestionando todo.

Muchos jóvenes (hay que tener mucho cuidado con las generalizaciones, pues éstos son, después de todo, los hijos de la libertad) se ven enfrentados a unas situaciones y problemas globales completamente cambiados, tanto a pequeña como a gran escala, y tanto en su entorno existencial como en la sociedad global. Los adultos, y las instituciones que éstos dirigen, no tienen respuesta para ellos porque nunca han vivido tales situaciones y no las toman en serio. Los hijos de la libertad

se enfrentan a un mundo que ya no desemboca en dos campos, sino más bien en un vasto grupo de líneas de rotura, grietas y agujeros entre los que ya nadie sabe caminar. El futuro se ha vuelto multidimensional; los modelos de explicación ofrecidos por los adultos ya no son eficaces [...] Hay muchos más enigmas que soluciones, e incluso las soluciones, vistas de cerca, resultan ser unas cajas llenas de enigmas. ¹²

El peligro de la nueva diversidad ya no estriba en la supuesta confusión que acarrea, sino en la incapacidad de los partidos políticos, sindicatos, iglesias, organizaciones, etcétera, para hacer frente a esta creciente diversidad. Los responsables deben bajar los humos: dejar de demonizar el individualismo, que ya se ha vuelto una realidad, y reconocerlo, más bien, como un producto deseable e inevitable de la evolución democrática. Deberían darse cuenta de que esto es una expresión más de la herencia de Occidente. Sólo entonces podremos preguntarnos convincentemente qué orientaciones políticas y qué grado de acomodación están surgiendo en la sociedad individualizada y globalizada de la segunda modernidad.

Lo que a mí me asombra y enfurece es que el lloriqueo conservador por el supuesto desmoronamiento de los valores no sólo es completamente inauténtico, sino que además obstruye la visión de las fuentes y movimientos con la que se podrían asumir de buen grado las tareas de futuro. El demonizado declive de los valores *produce* de hecho las orientaciones y prerrequisitos capaces de poner a esta sociedad en disposición de dominar el futuro.

La idea básica es que, sin la expansión y fortalecimiento de la libertad política y de su forma social, la sociedad civil, nada podrá funcionar en el futuro. A este respecto, es importante reconocer, antes que nada, que los valores cambiantes y la aceptación de la democracia son dos cosas que se dan la mano. Existe un parentesco íntimo entre los valores del desarrollo personal y el ideal de la democracia. Muchos de los hallazgos que ha sacado a la luz la investigación acerca del cambio de los valores —por ejemplo, la espontaneidad y el voluntarismo del activismo político, la autoorganización, la resistencia al formalismo y a las jerarquías, la terquedad, el experimentalismo, así como la actitud de reserva de no implicarse más que en actividades que se puedan controlar— es posible que colisionen con

el aparato de los partidos, pero cobran su auténtico sentido en las distintas formas y foros de la sociedad civil.

Podemos abundar en esta línea considerando toda una serie de desafíos actuales. Todos los estudiosos de relieve que se han dedicado a investigar el problema de los valores (Helmut Klages, Ronald Inglehart, Gerhard Schmidtchen, Daniel Yankelovich, Robert Wuthnow y Helen Wilkinson) coinciden en que el cambio de actitud no equivale a una inflación de las exigencias materiales. Antes bien, el viejo y aparentemente eterno modelo de «a más ingresos, más consumo, más escalafón, más consumo ostentoso» está resquebrajándose y sustituyéndose por una nueva manera de enfocar las prioridades, tarea a veces muy difícil de llevar a cabo pero en la que los factores inmateriales de la calidad de vida desempeñan un papel sobresaliente. ¿Qué supone esto? Para empezar, que el control del «tiempo propio» de una persona se valora más que el tener mayores ingresos y mayor éxito profesional, pues el tiempo es la llave que abre la puerta a los tesoros prometidos por la era de la vida autodeterminada: el diálogo, la amistad, vivir solos, la compasión, pasarlo bien, etcétera.

Esto significa que la lucha por la distribución de los bienes materiales, que aún monopoliza la atención científica pública y social, se ha visto socavada durante cierto tiempo por una lucha por la distribución de bienes inmateriales escasos, los cuales difícilmente pueden contrapesarse, o expresarse, en dinero, como, por ejemplo, el descanso, el ocio, los empeños autodeterminados, el amor a la aventura, las relaciones con los demás, y así sucesivamente. En los amenazados modos de vida de nuestro mundo altamente civilizado, dichos bienes están ganando en urgencia y en capacidad de atracción.

En la era de la vida autodeterminada, la percepción social de lo que constituye la «riqueza» y la «pobreza» está cambiando de manera tan radical que, en ciertas circunstancias, el tener menos ingresos y estatus, si corre parejo con la oportunidad de un mayor desarrollo personal y una mayor capacidad para solucionar las cosas personalmente, puede percibirse como un avance y no como un revés. Lo cual, si bien se debería celebrar, convendría hacerlo con ciertas reservas, pues sin duda es la percepción cultural subyacente la que explica por qué la manifiesta exacerbación de la desigualdad social material ha sido aceptada (¡hasta el momento!) sin que los políticos hayan puesto el grito en el cielo. Pero, a la inversa, esto muestra una inesperada oportunidad para convertir lo menos en más: los sacrificios materiales son tolerables si corren parejos con un incremento garantizado de la sociedad autodesarrollada. Una sociedad de la libertad, y no una sociedad del ocio, podría tal vez permitirnos decir adiós a la sociedad laboral orientada al crecimiento.¹³

Las personas se adaptan mejor al futuro que las instituciones sociales y sus representantes. Es importante reconocer que el cambio secular también crea las condiciones necesarias para dominarlo, pero se trata de unas precondiciones (y sólo parciales, para el caso), no de una garantía. El desmoronamiento de los valores, por el que los pesimistas culturales son tan proclives a poner el grito en el cielo, está en realidad ofreciendo la posibilidad de huir de la máxima «mayor, más, mejor» en unos tiempos que están viviendo por encima de sus posibilidades desde el punto de vista ecológico y económico. Son particularmente los apóstoles del *statu quo* quienes están constantemente mascullando que la individualización significa egocentrismo; esto dice más de ellos mismos que de aquellos a los que pretenden criticar. Mientras que en el antiguo sistema de valores

el ego siempre tenía que subordinarse a los modelos de lo colectivo (siempre diseñados también por individuos), estas nuevas orientaciones hacia el «nosotros» crean algo muy parecido a un *individualismo cooperativo o altruista*.¹⁴ Pensar en uno mismo y vivir para los demás al mismo tiempo, otrora considerado una contradicción en los términos, se ha revelado como una relación interna, sustantiva. Vivir solos significa vivir socialmente.¹⁵

Las investigaciones también muestran que, en contraste con la distorsión que implica la expresión «una sociedad ferozmente competitiva», la tolerancia de otros tipos de personas y de grupos marginales, ya sean extranjeros, homosexuales, discapacitados o socialmente desaventajados, ha aumentado constantemente con el cambio de los valores.¹⁶ Una época en la que la sociedad global se ve a sí misma perturbadoramente refractada en la vida personal está encontrando en el presunto «desmoronamiento de los valores» la disposición adecuada para apropiarse de cosas externas, lo que, como muestra Georg Simmel, da origen al milagro de lo nuevo.

Un último ejemplo: se oye decir con frecuencia, en un tono bastante sombrío, que las «personas móviles» de hoy se encuentran vaciadas de compromisos. Según una encuesta reciente realizada a solteros (no como grupo, sino como una categoría que comprende un número de situaciones heterogéneas), la movilidad es algo de hecho muy valorado. La idea de ejercer una «profesión de por vida» está considerada como una carga más que como una meta, mientras que el cambio, tanto en el trabajo como en las relaciones, está considerado como una cosa natural y deseable. ¿Quién no ve en esto que una promesa fundamental de la modernidad, la movilidad, se está volviendo en contra de otra, el ideal de una profesión vitalicia tal como estuvo interiorizada en la primera modernidad? No estamos diciendo que esto pueda ocurrir de manera indolora o lograrse sin contradicciones. Pero no es necesario ser un adivino para ver que las preferencias fruto de esta transformación estructural potencian el imperativo de hacer frente a la diversidad y a la movilidad.

También vemos aquí que el mundo de la vida autodeterminada no está poblado enteramente por solicitantes de prestaciones, por discutidores, camorristas, haraganes. Por el contrario, se producen aquí unas orientaciones y prioridades que hacen frente subrepticamente a los desafíos de la segunda modernidad. La responsabilidad, la organización y la política personales están teniendo una ilustrada y realista oportunidad de redistribuir la responsabilidad y el poder por toda la sociedad; pero esta oportunidad debe ahora aprovecharla una política que está viendo claramente sus límites.

EL EFÍMERO SUEÑO DE UNA PROSPERIDAD PERDURABLE

Es posible que el poeta Hölderlin creyera lo de que el peligro es la madre de la salvación; pero ninguno de nosotros se dejaría llevar por tal creencia, a la vista de que los hijos de la libertad se están enfrentando a un mundo en el que la prosperidad, en otro tiempo considerada una cosa segura, se está también desmoronando. Aun cuando algunos quisieran negarlo, sigue siendo cierto que la libertad presupone seguridad, como muestra de manera rotunda T. H. Marshall en su famoso estudio *Citizenship and Social Class* [*Ciudadanía y clase social*]. A este respecto, el anterior presidente del gobierno español, Felipe González, observa:

La libertad no es, si hablamos en general, una necesidad primaria de la gente, sino algo que la gente busca cuando sus otras necesidades están satisfechas [...] Yo creo que la seguridad es la emoción principal, lo que nos hace estar más próximos al instinto de los animales [...] Cuando se pierde la seguridad, la sensación de libertad se torna débil y frágil.¹⁷

Cuanto más deprimida, y de manera más completa, la transformación social cambia los principios operativos del vivir, trabajar o llevar una casa, más probable es que la gente se sienta abrumada y que se extienda el miedo a la libertad. Así, numerosos estudios muestran que cada vez hay más gente que considera que su vida y su bienestar se encuentran amenazados, pese a no aumentar el número de delitos violentos; en Alemania, no sólo se mantiene a un nivel relativamente bajo, sino que incluso está disminuyendo ligeramente. Es importante distinguir entre delito y miedo al delito, el cual no se alimenta del delito como tal sino de la sensación de incertidumbre generalizada.¹⁸

«Cuanta más libertad tenemos, más problemático y amenazador nos parece el panorama», escribe Zygmunt Bauman. «Creo que a la gente de hoy no le preocupa tanto la necesidad de pertenecer a una comunidad como el liberarse de la compulsión de tener constantemente que elegir y decidir.»¹⁹ Allí donde la libertad se convierte en una jaula, son muchos los que optan por la libertad de una jaula (movimientos religiosos nuevos o antiguos, fundamentalismo, drogas, violencia...).

¿Cómo debemos entender esta paradoja de una «libertad impuesta», que tantos intentan eludir? Una vida autodeterminada no es una forma de existencia personalmente elegida, sino más bien un principio estructural basado en la sociedad en su totalidad y que puede estar influido sólo hasta cierto grado. «Individualismo programado» es el eslogan, que comprenderemos mejor si relacionamos la cosmovisión de Kafka con la de Sartre. La era de la vida autodeterminada está producida por un denso entramado de instituciones (justicia, educación, mercado laboral, etcétera) que «condenan» a todos «a la libertad» (Sartre) so pena de quedar en desventaja (económica).

El argumento crucial es que el trabajo remunerado, la piedra angular que integraba a la gente social y materialmente en la sociedad, se está desmoronando en el contexto del «individualismo institucionalizado» (Parsons). El desempleo ya no sólo amenaza a grupos marginales, sino también a las capas intermedias de la sociedad, incluso a grupos (como los médicos y los ejecutivos) que hasta hace poco estaban considerados la quintaesencia de la seguridad económica de la burguesía. Lo que es más, esto está ocurriendo a una escala tan masiva que la diferencia entre desempleo y amenaza de desempleo se está volviendo insignificante para las partes afectadas. Para comprender bien la magnitud de esta transformación de los cimientos de la sociedad moderna («modernización reflexiva»), conviene distinguir tres fases de desarrollo desde la Segunda Guerra Mundial.

Para la primera fase (que se extiende hasta la década de los sesenta), la necesidad y obviedad de reconstruir un mundo destruido corrió pareja con el temor a que lo que se había logrado pudiera venirse abajo de nuevo y, por tanto, virtudes clásicas como la disposición al sacrificio, la diligencia, la abnegación, la subordinación y el vivir para los demás se reforzaron mutuamente.

«El efímero sueño de la prosperidad eterna» (Burkart Lenz) podría describir perfectamente la segunda fase, que se extiende hasta entrados los años ochenta. La riqueza ganada se consideraba una cosa cierta; los «efectos secundarios» (crisis medioambiental,

individualización), que cuestionaban las bases de la primera modernidad y eran a su vez reprimidos (por el orden establecido), llegaban hasta la conciencia pública merced a los distintos movimientos de protesta. Fue la época en que se desarrollaron las libertades políticas, que irradiaron hasta el interior de la sociedad en su conjunto.

En una tercera fase, que yo he denominado «sociedad del riesgo global», se produce una vuelta a la incertidumbre, que no sólo ha hecho tambalearse la confianza pública en la capacidad de las instituciones clave del mundo industrial —la bolsa, la justicia y la política— para domeñar y controlar los efectos amenazadores que producen, sino que ha creado también la sensación de que, para todos los grupos de asalariados, las biografías de la prosperidad se convierten en biografías de riesgo, perdiendo su identidad social y su fe material en la seguridad futura:

Sobre el trasfondo del declive económico, el temor generalizado es ahora que la prosperidad, en otro tiempo considerada segura, pueda venirse abajo. Las personas han perdido el rumbo y llegado a la conclusión de que podría tener sentido, después de todo, ponerse a pensar en el futuro. Les preocupan sus oportunidades en el mercado laboral, el nivel de sus ingresos, las cuatro paredes que las cobijan, la educación de los hijos y la seguridad de las pensiones. ²⁰

Cuando, en los países altamente desarrollados, el capitalismo avanzado da al traste con los valores básicos de la sociedad del trabajo, se viene abajo también la alianza histórica entre capitalismo, Estado del bienestar y democracia. La democracia surgió en Europa y América como «democracia del trabajo», en el sentido de que la libertad política se basa en la participación en el trabajo remunerado. El ciudadano tenía que ganarse el sustento de alguna manera para poder llenar de contenido las libertades políticas.

La consecuencia ha sido que «los ciudadanos se movilizan cada vez más a menudo y con mayor confianza contra los granujas, tanto de derechas como de izquierdas, los delincuentes, los elementos perturbadores y molestos, los traficantes de droga y los pícaros, pero también contra sus propias ansiedades con respecto al futuro», escribe Ronald Hitzler. ²¹ La iniciativa de un movimiento cívico en pro de la seguridad y el orden parece estar sucediendo a los movimientos ecologistas, feministas y pacifistas y estar iniciando su propia «marcha a través de las instituciones». Aquí se denuncian, inversamente, los riesgos de la libertad, es decir, de la liberalidad y del declive de los modelos, y se recurre a la autoayuda y a otros remedios.

Conviene gritar para que nos oigan bien los neoliberales de todo el mundo, dada su ignorancia o ceguera ante la experiencia histórica: ¡el fundamentalismo del mercado que ellos veneran es una forma de analfabetismo democrático! El mercado no posee justificación intrínseca. Para que este modelo económico sobreviva, se requiere una interacción adecuada entre seguridad material, derechos asistenciales y democracia. Contar sólo con el mercado implica destruir la democracia junto con el modo económico.

Subrayar esto públicamente es una cosa, pero otra muy distinta es abrir los ojos de la gente ante la realidad actual. Cada vez aumentan los sectores del pueblo llano *dentro de* la modernidad que se ven excluidos de los prerrequisitos para ganarse la vida y de las redes de seguridad de la modernidad. Lo crucial del caso no es sólo que se estén produciendo, o amenacen con producirse, hundimientos y fisuras de gran calado, sino que esto ocurra sobre el trasfondo de una modernidad *plenamente establecida* como «modernización de la

sociedad moderna». La pregunta clave es, pues: ¿cómo reaccionan los ciudadanos confiados y conscientes de sus libertades cuando ven tambalearse la seguridad de su mundo y se ven también a sí mismos como sujetos de unas desigualdades radicales?

En esta tercera fase, que se adentra en los noventa, e incluso más allá, coinciden los recortes a los derechos fundamentales con el miedo al futuro y con la exigencia —y la conciencia— de la libertad. Esta constelación da origen a lo que yo he llamado en otro lugar. «el ciudadano feo». Allí donde no hay más remedio que ver a la seguridad social amenazada —o perdida— en un entorno de libertad política percibida, las virtudes cívicas se vuelven feas y agresivas.

La segunda modernidad no tiene nada que ver, pues, con la imagen ideal del ciudadano amable y sereno. Antes bien, hay que decir adiós a las ingenuas esperanzas de un matrimonio ideal entre autoorganización y razón, y no por una sensación culturalmente pesimista de fracaso inevitable, sino como posibilidad siempre presente. Esto deja de infundir terror cuando vemos que es el abuso de la libertad el más fiable índice de libertad.

Para saber lo libre que es un país, y su pueblo, no hay que fijarse sólo en la Constitución y en los debates parlamentarios y gubernamentales, sino, antes bien, en la manera como se comporta la gente con respecto a los excesos de libertad (pornografía, criminalidad de los «extranjeros», violencia juvenil); si la gente reacciona con compostura, entonces la libertad estará en buenas manos.

He aquí una frase, que, por muy simple que se quiera, no deja de ser verdadera: la libertad también tiene un lado feo. Esto no es una refutación, sino una afirmación de la libertad, de su dimensión realmente humana, es decir, falible.

R EACCIONES POLÍTICAS

NEOLIBERALISMO, COMUNITARISMO Y REPUBLICANISMO COSMOPOLITA

¿Qué reacciones políticas entran aquí en liza? Digamos, por mencionar sólo las más aparentes, el neoliberalismo, el comunitarismo y el proteccionismo.

Los neoliberales del mundo han congregado a todos sus fieles bajo la bandera del *mercado* para lanzar un ataque en regla contra las tambaleantes estructuras de la primera modernidad, como son el Estado del bienestar, el Estado-nación, el poder de los sindicatos o «las inhibiciones ecológicas sobre las inhibiciones sobre la inversión». Las consecuencias son fatídicas para el individuo y para la sociedad, pues se intenta elevar una imagen antihumana de la humanidad al estatus de cimiento para la interrelación social. La exclusión social se convierte, así, en norma. El éxito en el mercado decide en última instancia sobre la existencia o la no existencia. Así, la adaptación se convierte en la meta suprema de la formación del carácter, mientras que el concepto político de sociedad se difumina o desaparece.²²

El sociólogo francés Pierre Bourdieu recomienda que, a todo aquel que diga tener fe en el neoliberalismo, lo recojan en helicóptero y lo suelten en medio de uno de los guetos de las ciudades de América del Norte y del Sur. Está seguro de que, después de una semana a lo sumo, dicha persona se habrá vuelto un ferviente defensor del Estado del bienestar.

Los adversarios de los neoliberales, los *comunitaristas*, enarbolan contra la bandera del mercado la bandera de la *comunidad*, y, de una manera especialmente poderosa — conviene reseñarlo— en los países en los que el neoliberalismo ha hecho precisamente más mella, a saber, en Estados Unidos y el Reino Unido. Los mercados y los contratos, según el código intelectual de esta tendencia, no crean cohesión social por sí mismos. Exigen y utilizan la activa identificación de los ciudadanos con sus comunidades a modo de «argamasa social». En este sentido, el movimiento comunitario sólo puede entenderse como movimiento en oposición al «neoliberalismo de la avaricia». Pero, mientras que los nuevos fanáticos del mercado *actúan*, y de manera bastante eficaz, por cierto, los comunitaristas se contentan básicamente con un simple lavado de cara. En definitiva, intentan exorcizar el mal del egoísmo con una retórica gazmoña de espíritu comunitario, un remedio casero o de abuela, que, como todos sabemos, no cuesta nada y vale lo que cuesta.

Muchos comunitaristas confunden el análisis con la moral y olvidan que no sólo existe el peligro de defecto de comunidad, sino también el de exceso de comunidad, como atestigua de manera especial la historia de Alemania del siglo que se va. El historiador norteamericano, de origen alemán, Albert O. Hirschman, comenta al respecto:

Durante la República de Weimar, la gente se quejaba a menudo de la falta de ciertas cualidades sociales que se suponía que debía tener una sociedad, según la mentalidad de la época. Se echaba en falta un sentimiento de misión, de pertenencia a una misma nación, y cierto calor; en una palabra, el espíritu comunitario. El movimiento nazi debió su éxito en buena medida a su promesa de satisfacer con creces estas supuestas «necesidades» creando una fortalecida *Volkgemeinschaft*. ²³

La mayoría de los comunitaristas toman las instituciones actuales como una constante y no se dan cuenta de que éstas están cambiando en sus mismos cimientos por la acción de la modernización reflexiva. ²⁴

La mayoría (aún) silenciosa de los *proteccionistas* anda vagando por tierra de nadie, entre los neoliberales y los comunitaristas. A pesar de los objetivos políticos de los proteccionistas, bastante variables, los une el intento por defender la vieja cosmovisión y el viejo orden de batalla en el plano intelectual y político contra la embestida de las realidades de la segunda modernidad. Agazapada bajo acalorados debates sobre la globalización, se está formando una coalición multipartidista del proteccionismo. Los proteccionistas conservadores lamentan el declive de los valores y la pérdida de relevancia de lo nacional. Por su parte, los proteccionistas de izquierdas están sacudiendo el polvo a sus viejos trajes de la lucha de clases por si tuvieran que volver a necesitarlos. Y los proteccionistas verdes están descubriendo los encantos del Estado-nación y su batería de armas para defender los modelos medioambientales contra la marcha imparable del mercado global.

La ironía del caso es que Alemania, demasiado ocupada consigo misma y con el problema de unificar la Alemania Oriental con la Occidental, hasta ahora no se ha enterado de estas soluciones en liza —neoliberalismo, comunitarismo y proteccionismo—. En vez de subirse al tren que otros países ya están abandonando, podría dedicarse ahora a reconciliar estos movimientos opuestos, a articularlos y convertirlos en políticas prácticas. Para mí, esta postura de la Europa continental es la política cultural de un *republicanismo cosmopolita*, caracterizado por los cinco principios que se exponen a continuación.

En primer lugar, la importancia del *individuo* , con quien la derecha y la izquierda, todas las variedades del comunitarismo y el movimiento ecologista tienen especiales dificultades. En segundo lugar, la centralidad de los agentes, identidades, redes e instituciones *cosmopolitas* . En tercer lugar, la nueva importancia (sólo aparentemente contradictoria) de lo *local* , la magia del lugar en la sociedad mundial. Estos dos últimos aspectos se oponen de plano a los que ven en lo nacional y en el Estado-nación el *non plus ultra* de la (primera) modernidad. En cuarto lugar, la importancia crucial que tiene la *libertad política* , es decir, una sociedad civil activa, para la cohesión y responsabilidad de la democracia más allá de la sociedad laboral, así como para las posibilidades de reacción a la crisis ecológica. Y, en quinto lugar, la evidencia que emana de todo esto, a saber, la necesidad de unas *reformas institucionales* profundas, más concretamente de una reforma de la primera modernidad industrial que defienda la diversidad y «el conflicto cultivado» (Helmut Rubiel). Explicaremos mejor estos argumentos con el ejemplo de la política municipal.

LA REDEFINICIÓN DE LO LOCAL EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

Dos judíos emigrados a París están hablando de sus planes a finales de la década de los treinta. Uno quiere emigrar a Uruguay. «¿Tan lejos?», pregunta el otro, extrañado. «¿Lejos de dónde?», contesta el primero. El destino de los desarraigados, los sin techo y los sin Estado irrumpe con fuerza en esta pregunta, como ha dicho tan atinadamente Hannah Arendt. En la sociedad global especialmente, el ciudadano necesita de un lugar (imaginario). Pero ahora está volviendo a plantearse la cuestión de qué significa esto exactamente, pues el lugar debe definirse de manera directa y autónoma en la sociedad global mientras el marco nacional va perdiendo importancia.²⁵

«Ciudad» y «ciudadanía» mantienen algo más que un parentesco meramente etimológico. La sociedad civil y la libertad política tienen su origen social y su emplazamiento en un lugar concreto. Fortalecer la sociedad civil implica fortalecer la política y la identidad locales, fortalecer las ciudades contra los centros nacionales. Las grandes ciudades pueden dejar de ser simples destinos en la estación de maniobras de los grandes problemas. Todo el mundo desplaza todo lo imaginable e inimaginable hacia las ciudades, y hay incluso una bonita palabra para describir esto: el ciudadano maduro.

La revalorización de lo local como respuesta a la globalización no será, pues, posible sin la reforma de, por ejemplo, las finanzas municipales y sin una distribución revisada del poder y de los problemas entre la política nacional y la local. ¿Existen modelos y objetivos conceptuales para esto en la filosofía y la teoría políticas? Pues claro que los hay.

Si a los alemanes nos piden el billete de entrada a la era democrática, no tenemos para presentar una Revolución francesa, americana ni, para el caso, inglesa, pero tenemos a Immanuel Kant. Nuestra revolución se produjo en el ámbito del pensamiento, lleva el noble nombre de *Crítica de la razón pura* y es posible que haya cogido polvo en las estanterías. Pero, si quitamos el polvo y empezamos a leer, notaremos con cierta desazón que, por decirlo irónicamente, Kant, nuestro revolucionario filosófico oficialmente sancionado, se movió fuera de las fronteras de nuestra Constitución. Cargó sobre sus espaldas con la libertad de llamar «despótica» a la democracia parlamentaria, puesto que, según él, el principio de representación contradice a la autodeterminación del individuo. «Entre las tres formas de Estado, la democracia, en el sentido estricto de la palabra, es

necesariamente un despotismo», pues es la base de un poder ejecutivo en el que «*todos*», que en realidad *no son todos*, *deciden* en contra de uno solo que puede estar de acuerdo o disentir, lo que es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad». ²⁶ Ésta es la manera alemana de hacer la revolución: mediante la «razón pura».

En mi opinión, esta oposición entre la democracia de la mayoría nacional y un republicanismo cosmopolita de lo local es uno de los temas más importantes a incluir en el orden del día en el tránsito a la segunda modernidad por parte de una gran coalición entre necesidad y razón. La sociedad laboral en reducción constante, el sobrecargado e insufragable Estado del bienestar, pero también los terribles esfuerzos, en el verdadero sentido de la palabra, que se exigen de todos nosotros para mitigar la crisis ecológica en medio del nuevo foco de la globalización, todas estas cosas están poniendo en un brete al Estado-nación y a la política institucionalizada basada en él. ¿Cómo desenterrar el sistema político —parlamento, partidos, gobierno— y cómo apoyar y ampliar la responsabilidad de la sociedad civil? ¿Podrían estas dos instancias reguladoras de la política compartir la carga de los problemas futuros y del poder sin dejar de estar mutuamente sintonizadas? Nadie podrá eludir esta pregunta. La respuesta es la siguiente: sólo elevando de nivel el ámbito local de la democracia, de los pueblos y de la ciudades.

Todo esto presupone, entre otras muchas cosas, una repolitización de la política municipal, concretamente un redescubrimiento y una redefinición de la misma movilizand o programas, ideas y personas para hacer, paso a paso, que lo incomprensible y lo imposible se conviertan en algo real y posible. ²⁷

Mucho me temo que el hecho de que la sociedad civil goce de tan escasa fama entre los políticos se debe en parte a que no satisface los criterios de eficiencia de un político profesional. En esto se esconde un automalentendido racional-democrático de la política, el cual debe expresarse finalmente. Las soluciones eficaces son importantes, pero también lo son las pasiones, la capacidad para escuchar, la justicia, los intereses, la confianza, las identidades y, en caso necesario, el conflicto; además, estas cosas implican unos materiales que son objetivamente tan complejos que resulta completamente ilusoria esa idea de una única vía óptima que aún sigue obsesionando a tantas mentes.

La política es lenguaje, y el lenguaje es política. Alguien que desee inspirar debe hablar con inspiración. Esto entraña una estrecha relación entre arte y política. El lenguaje es lo que nos ha quedado. El *espíritu de comunidad*, que, obviamente, tantos echan en falta, se forma solamente con los símbolos creados y reafirmados hablando con la gente y escuchándola. Ésta es la razón por la que el discurso de plástico tecnocrático de tantos políticos resulta un auténtico cáncer para la cultura democrática. El lenguaje es el lugar y el medio para crear el ámbito social y preocuparse de él. Vivimos en el lenguaje. Pero ¿a quién de nosotros le gustaría vivir en los discursos de los políticos? Mucho me temo que ni siquiera a los propios políticos.

Como tantas otras cosas, no está del todo claro qué es lo que constituye realmente una «ciudad». Los criterios para crear identidad, como, por ejemplo, un río, un grupo de edificios históricos, la sede del gobierno, una catedral u otros rasgos referidos a un punto geográfico específico, han perdido importancia a causa de la intensificación de la movilidad, de los viajes y de la información. Ni siquiera las ciudades pueden reposar ya en la seguridad de una identidad geográfica firmemente emplazada. Deben ser reinventadas, por así decir. Inventar no significa dibujar en la mesa de un arquitecto; la imagen pública de una ciudad,

su identidad, que determina tantas otras cosas, es algo que debe crearse, configurarse y colorearse cual magia intoxicada con —y probaba por— la realidad. Los políticos municipales, al menos los buenos, son unos magos urbanos que configuran la identidad de su ciudad, en competencia con otros, mediante la gestión de la escena pública, el desarrollo de proyectos urbanos y la arquitectura urbana.

Una cosa que se considere un símbolo atractivo y fomentador de identidad será cualquier cosa menos arbitraria. Un teatro de ópera podría funcionar a este respecto, pero no un intercambiador vial con varios niveles de seis pistas cada uno ni una torre de telecomunicaciones con un restaurante giratorio en lo alto. Un bajo índice de delincuencia podría ser útil, pero esto no crea magia en y por sí. Una central nuclear para fines de investigación que suscita la desconfianza internacional podría tener el efecto contrario al buscado. Por la misma regla de tres, unas soluciones ejemplares a determinados problemas urbanísticos sí podrían producir esta atracción mágica. Pensemos en un polígono industrial con emisiones cero, en el que las fábricas estuvieran tan compenetradas que una reutilizaría los desechos de la otra, como se ha probado ya en Estados Unidos. De esta manera, la rana que nadie quería besar se convierte en el príncipe tan deseado.

S OBRE LA CURIOSIDAD ACERCA DE LA SOCIEDAD DESCONOCIDA EN QUE VIVIMOS

La individualización y la globalización, dos procesos históricos que están cambiando las bases de la vida en común en todas las esferas de la acción social,²⁸ sólo superficialmente se pueden considerar como unas amenazas: obligan, pero también permiten, a la sociedad a prepararse y reconfigurarse para una segunda modernidad. No se puede culpar a la gente de inmovilidad; antes bien, es esencial reconocer que precisamente la individualización y la globalización crean esa orientación histórica y esas precondiciones para una adaptación de las instituciones a una próxima segunda modernidad que resultan obstruidas por las instituciones (o por quienes las controlan). El problema son los obstáculos en la percepción. Tiene que cambiar la manera de pensar.

El lamento de los conservadores por el desmoronamiento de los valores (en todos los campos sociales) no sólo es un acto hipócrita, sino que además delata una gran ceguera histórica y empírica. En Alemania, hemos conseguido dejar a nuestras espaldas dos dictaduras que compartieron el mismo lema: «Tú no eres nada, tu clase social lo es todo». Sobre este trasfondo, el grado de individualización logrado es un avance decisivo. Esto es tan cierto como es completamente falso equiparar la individualización con la conducta apolítica, la indiferencia y el egoísmo. Antes bien, es preciso darse cuenta de que está cambiando el concepto mismo de lo que es político y de lo que no lo es. Nos enfrentamos a los «hijos de la libertad», para los que los remedios tradicionales de la vida en común (el matrimonio, la familia, la clase y la nación) han perdido su sentido práctico.

Los dos conceptos clave que caracterizan la situación actual tras el colapso del estereotipo antagónico Este-Oeste en la que es ahora una «democracia sin enemigos» son la *ambivalencia* y el *vacío*. La ambivalencia designa la simultaneidad del alivio y el miedo, de la iniciativa y el miedo. La pérdida de claridad es el factor actualmente paralizador, intelectual y políticamente hablando. En términos completamente superficiales, nunca ha existido un aumento tan importante en el número de democracias liberales, y no sólo en el

este, sino también en el sur de la Tierra. Olvidamos muy deprisa que el sistema, completamente militarizado, del comunismo ortodoxo implosionó *pacíficamente*. Pero, al mismo tiempo, el nacionalismo, las guerras civiles y las guerras en general han vuelto a surgir por todas partes. En Europa, la locura de la «limpieza étnica» está ganando batallas y fundando nuevos Estados. Incluso pacifistas recalcitrantes se están viendo obligados a reconsiderar la relación entre libertad, derechos humanos y guerra. ¿Existe el derecho, y la obligación, de ir a la guerra cuando los derechos humanos están siendo bárbaramente pisoteados? ¿Dónde tiene esto un límite? ¿En Europa? ¿Se encuentran los genocidios de África y Asia en el ángulo ciego de esta nueva «política doméstica global»? ¿Tendremos que elegir en el futuro entre dos alternativas insoportables, una indiferencia escandalosa o una guerra global por los derechos humanos?

El vacío actual se debe a que instituciones victoriosas de Occidente, como la OTAN, el libre mercado, el Estado del bienestar, la democracia multipartidista y la soberanía nacional, ya no se pueden seguir dando por supuestas como instituciones al haber perdido su base histórica. ¿Qué es la OTAN sin su anticomunismo? ¿Qué es la economía del crecimiento y la sociedad de consumo desde que se conoce su destructividad ecológica? ¿Qué es el Estado del bienestar a la vista de la competencia global de la economía mundial y de la erosión del viejo modelo de relaciones laborales? ¿Qué es la democracia multipartidista sin su entorno de consenso social y moral? ¿Qué es el Estado-nación inmerso en una red de dependencias económicas, ecológicas y de política de seguridad globales?

Vistos en su conjunto, este vacío y esta ambivalencia no significan que el sistema carezca de esperanza, sino que está precisamente más abierto que nunca, tanto en el plano intelectual como político.

Capítulo 13

PADRES DE LA LIBERTAD ¹

LA ERA DE LA IGUALDAD: ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Por grandes y súbitos que sean los acontecimientos que acaban de tener lugar en un momento ante nuestros ojos, el autor de esta obra tiene el derecho de decir que no le han sorprendido. Este libro fue escrito hace quince años, bajo una preocupación constante y un solo pensamiento: el advenimiento irresistible y universal de la democracia en el mundo.

Estas dos frases son una cita, escrita, no en los embriagadores días de 1989 para celebrar el colapso del Muro de Berlín y del despótico régimen comunista, sino en el año de 1848 para saludar nada menos que la duodécima edición de *La democracia en América*, de Alexis de Tocqueville. ² Sin embargo, cuando las leo, me embarga el mismo sentimiento paradójico que cuando releo el libro: sentirme ilustrado sobre el milagro más reciente de la historia por unas palabras que fueron escritas hace siglo y medio.

«El desarrollo gradual de la igualdad es un hecho providencial», había escrito Tocqueville en la primera edición. «Tiene características principales: es universal, es durable, escapa cada día al poder humano, y todos los acontecimientos, como todos los hombres, han servido a su desarrollo.» ¿Significa esto que la igualdad se afirma no porque los seres humanos la afirman, sino porque *escapa* al poder de éstos? ¿Sostiene Tocqueville que la democracia es un efecto no querido, colateral, de todos los intentos por frenar su desarrollo? Sin duda alguna. «El libro que estamos por leer ha sido escrito bajo la impresión de una especie de terror religioso producido en el alma del autor al vislumbrar esta revolución irresistible que camina desde hace tantos siglos, a través de todos los obstáculos, y que se ve aún hoy avanzar en medio de las ruinas que ha causado.» ³

Tocqueville, que en Alemania suele ser prolijamente copiado como crítico cultural de la democracia, vio ante él algo que hoy suele pasar desapercibido, a saber, que en la edad democrática los temas religiosos del cristianismo y el judaísmo se combinan con otros de la filosofía de la Antigua Grecia en la estela de un movimiento político moderno prácticamente imparable. O, como él mismo dice: «Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo», ⁴ lo que, para él, no es una analogía ampulosa, sino la manera más sucinta de expresar su teoría de la democracia. Tocqueville quería mostrar el poder arrollador que late en la modernidad europea y su principio de la autoorganización individual. Este tema básico de la libertad política suele pasar inadvertido cuando la gente está segura de la libertad, y desarrolla su inmensa fuerza subversiva cuando la gente se siente privada de ella.

Al mismo tiempo, Tocqueville no duda en ningún momento de que la idea de una libertad política dotada de poder propio no es nada más que sentimentalismo vacío, que se ha visto

refutado de la manera más terrible a lo largo de los siglos. El autor mira hacia delante con su especial clarividencia y ve el despotismo de la era democrática:

Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma.

Retirado cada uno aparte, vive como extraño al destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana: se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él solo [...]

Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviere por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlo irrevocablemente en la infancia y quiere que sus ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único árbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir.

De este modo, hace cada día menos útil y más raro el uso del libre albedrío, encierra la acción de la libertad en un espacio más estrecho, y quita poco a poco a cada ciudadano hasta el uso de sí mismo [...]

Siempre he creído que esta especie de servidumbre arreglada, dulce y apacible, cuyo cuadro acabo de presentar, podría combinarse mejor de lo que se imagina con alguna de las formas exteriores de la libertad, y que no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo. Cada individuo sufre porque se le sujeta, porque ve que no es un hombre ni una clase, sino el pueblo mismo, quien tiene el extremo de la cadena.⁵

¿Están expresados aquí tanto el comunismo como el consumismo? ¿Quién, en el viejo Occidente, no ve en este cuadro a la sociedad en que vive?

Tocqueville es cualquier cosa menos un demócrata romántico. Estamos frente a un aristócrata que, con melancólico despego tanto respecto de los valores del marchito régimen aristocrático como de los de la naciente era democrática, se coloca en una atalaya desde la que discernir y seguir las huellas de los nuevos valores. Esta curiosidad desapasionada de alguien que pasa por una tierra de nadie, lo coloca precisamente en una posición ideal para ver más cosas sustanciales sobre la Europa posterior al conflicto Este-Oeste que las que oímos decir a todos los que farfullan actualmente sobre una lista de distintos «fines» (de la historia, de la democracia, del Estado-nación, de la política, de la solidaridad, de la decencia y de la vitalidad pública). Tocqueville trata de liberar y extraer las categorías de la nueva era del pozo de las certidumbres del viejo y decaído mundo, y en tal sentido, crear un lenguaje en el que la era democrática pueda observarse, juzgarse y criticarse a sí misma. Lo que encontramos tan fascinante es precisamente la mirada escéptica de un simpatizante no demócrata de la democracia.

EL FIN DE LO EXTRAÑO

Nosotros, los tardíos demócratas de poca fe, los ateos demócratas que creemos conocer todos los trucos, aprendemos de Tocqueville que la democracia es más antigua que nuestras particulares ramificaciones y más poderosa que nuestra escasa capacidad para mantenerla y desarrollarla más allá de la fase intermedia del Estado nacional. ¿En qué se funda, según él, la fuerza superior de la era democrática?

Las condiciones de vida de varias naciones, clases e individuos se están volviendo cada vez más parecidas. En el pasado, diferentes continentes, culturas, rangos, oficios y

profesiones habitaban en *mundos diferentes* ; pero, en la actualidad, cada vez se vive más en un solo mundo. La gente posee hoy cosas similares, ve cosas similares, recorre lugares similares en medio de la rutina cotidiana. Por supuesto, los contrastes entre ricos y pobres van en aumento; pero, en el decurso de la modernización, que abraza cada vez a más países y nichos en todo el mundo, estos contrastes se parecen cada vez más. Son varios los factores que propician dicho cambio: la extensión de la educación y de la formación, las mejoras en el transporte, los avances de la ciencia y de la tecnología, la globalización de la economía y, finalmente, la emergencia de las redes de telecomunicaciones globales.

El nacimiento de la igualdad supone el fin de una economía en la que todo el mundo es diferente, el fin de un sistema en el que la gente está atrincherada en sus diferencias. Ha surgido una nueva manera de percibir la alteridad, una manera que es completamente nueva para todo el mundo y que descansa en la percepción abierta de cómo la gente se identifica mutuamente. Sin duda, hay uno que da las órdenes; pero debe quedar bien claro que podría ser perfectamente otro. La superioridad ya no descansa en la superioridad de *índole* —raza, naturaleza, origen, elección divina—, sino que debe conseguirse y ejercerse en unas condiciones en las que, en principio, pueda conseguirla y ejercerla otra persona.

En la rivalidad global entre alternativas culturales, todo debe ser debatido antes de ser seleccionado y establecido. Ya se trate del celibato, de una verdad científica, de la familia nuclear, de la visión blanca, machista y heterosexual de los derechos civiles o de las prioridades del crecimiento económico y de las carreras profesionales, el modo de establecerse todas estas cosas está cambiando y pasando de una discursividad interna a otra externa. En efecto, las tradiciones están perdiendo su evidencia circular; sólo pueden corroborarse atravesándose unas a otras, por así decir, sólo mediante el cambio de perspectiva que permite la distancia. En la colisión global cotidiana de certidumbres mutuamente excluyentes, cada cual debe —o, dicho más cautamente, debería— salir de sí mismo y adoptar el punto de vista del otro, como marido y padre, como escéptico o entusiasta en materia ecológica, como centroeuropeo, conductor o peatón. Esta autoverificación en la colisión con los demás exige un inmenso cambio en la vida cotidiana y en todos los aspectos de la actividad social, lo que es una razón de más del torbellino y ansiedad de esta era de la homogeneización.

Las consecuencias son a menudo un atrincherarse frente a los demás, quizá con el fusil en mano, o, como ha dicho Anthony Giddens, con los fundamentalismos de todo tipo (incluso en el entorno mismo de la modernidad occidental «ilustrada», de la masculinidad, del feminismo, la idolatría del mercado, del «socialismo que no cesa», etcétera). La exigencia de un cambio de perspectiva se convierte, así, por acción de una militancia moral, justo en su opuesto. Aunque llevara mucho tiempo realizar esto, la era de la igualdad es sobre todo la era del *involuntario diálogo global entre culturas* (en el sentido perfectamente cotidiano de diálogo) y de la resultante pérdida de seguridad. Significa, no el fin de la diferencia, sino la lucha universal por su reconocimiento.

LA IDENTIDAD OCCIDENTAL

Esto echa sus raíces en la (a menudo mencionada) alianza entre Antigüedad y segunda modernidad. Para Tocqueville, la democracia no comienza con el humanismo del siglo XVIII, ni tampoco está esencialmente unida a las teorías políticas de la ley natural y del contrato

social, que se iniciaron en el siglo ^{xvi} para desplazar a la Iglesia y a la teología del centro de la cultura, prosiguieron con los sistemas metafísicos y científicos de Suárez, Bacon, Galileo, Kepler, Descartes, Grocio, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz y Newton, y, finalmente, convergieron en los siglos ^{xvii} y ^{xviii} en el nacimiento de la Ilustración, el *contrato social* de Rousseau y el contractualismo de un Puffendorf. Así pues, la marcha triunfal de la igualdad no comienza *después de* la religión y la Iglesia, con la victoria del humanismo y lo que Max Weber denominó la «racionalidad occidental» (una combinación de burocracia, derecho, capitalismo y fe en el progreso tecnológico). No es fruto sólo de la concepción que tiene la Ilustración de la modernidad, según la cual Dios —como se ha acusado, más o menos duramente, al sistema de Kant— aparece como un mero «parásito de la ética»; cada palabra del título «Crítica de la razón pura» —crítica, razón y pura— es un dardo contra el dogma, la metafísica y la ontología. El futuro de la igualdad, tal como se le apareció por primera vez a Tocqueville, principalmente en la América de principios del siglo ^{xix}, es todas estas cosas: crítica de la razón pura, humanismo, contrato social, la racionalidad de la ciencia nuevamente independiente, la tecnología y la burocracia. Pero no es sólo estas cosas. Echa sus raíces en el Antiguo y Nuevo Testamento, en las fuentes de las religiones judía y cristiana, y en la filosofía de la antigua Grecia. La igualdad —y éste es el mensaje principal de Tocqueville— es el tema básico que se ha mantenido constante a lo largo de las épocas y de las contradicciones de la historia intelectual europea. Es el espíritu de la modernidad occidental en el que se asocia inextricablemente el origen y el futuro de Europa. En la exigencia de igualdad tenemos un perfecto compendio religioso, filosófico, metafísico, humanista, romántico y racionalista de la cultura europea.

Pero ¡un momento! El contemporáneo de Tocqueville, John Stuart Mill, ya objetó que la moral cristiana fue y es una moral de teólogos. Su terreno no es ni el igualitarismo radical de las sectas cristianas primitivas, que se rebelaron contra los representantes del poder terrenal de su tiempo, ni lo que está escrito en la Biblia, sino más bien la ortodoxia medieval del escolasticismo. No es tanto a través del cristianismo como de las varias herejías como Europa se ha convertido en un espacio cultural en el que la igualdad y la individualidad poseen un valor relativamente alto. El aforismo de que la igualdad es una consecuencia no querida de todos los intentos por convertirla en su contrario puede, así, ser incluso una de esas amables falsedades refutadas por cualquier experiencia.

Hannah Arendt también alude al corte tajante que se produce entre tradición cristiana y modernidad política, haciendo particular hincapié en que el fenómeno de una justificación terrenal del dominio político fue algo nuevo en la historia. Las revoluciones francesa y americana marcaron el tránsito de una base de legitimación sagrada a otra secular, cuyo pleno alcance no fue captado por los que vivieron en aquella época.

LA LIBERTAD COMO CAPACIDAD PARA EMPEZAR

El verdadero punto de partida para Tocqueville es, no obstante, que el remedio a las anomalías de la libertad es: *más libertad (política)*. «Yo afirmo que, para combatir los males que puede producir la igualdad, sólo hay un remedio eficaz: la libertad política.» ⁶ Tocqueville aprendió de los americanos que sólo la construcción de la democracia puede ahuyentar los peligros de la democracia.

Esta tesis —que la libertad política crea vínculos— puede desarrollarse *en contra del* comunitarismo. La libertad presupone, por supuesto, *cierta* sociedad humana; de lo contrario, no sería posible de ningún modo. Ahora bien, no presupone a la sociedad misma que existe ahora, aun cuando haya quien la crea necesaria por el mero hecho de existir. La libertad política no presupone ningún orden religioso ni clasista concreto: ni tampoco las estructuras comunitarias del Mid-West norteamericano de los sesenta ni tampoco las formas de asociación y de rivalidad partidista que existieron en la Alemania de los noventa. Todas éstas son necesidades «ficticias» derivadas de la tendencia a perpetuar el *statu quo*. Pero ¿por qué ningún apóstol moral del comunitarismo se toma en serio la tradición de la libertad política, que, desde sus principios, ha constituido un elemento esencial de la modernidad y ha sido la fuente de todo cuanto hay de nuevo y de creativo en ella? ⁷ Después de todo, como dijo también Kant, las probabilidades de supervivencia de la modernidad radican en su razón creativa.

La política, como dice Hannah Arendt, significa esencialmente *capacidad para comenzar*. Pero cada nuevo comienzo «se convierte en un milagro cuando se ve y experimenta desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe». Hannah Arendt, esa resuelta campeona del concepto secular de política, traslada lo «milagroso» de la religión a la política. En la persona de Jesús de Nazareth «hallamos expresión una comprensión extraordinaria de la libertad y del poder inherente a la libertad humana». Pero «la capacidad humana que corresponde a este poder, y que, según las palabras del Evangelio, es capaz de mover montañas, no es voluntad, sino fe [...] Considerar este milagro un fenómeno exclusivamente religioso me parece incurrir en un prejuicio». ⁸

La implosión del comunismo restaura para la memoria colectiva este «poder milagroso» de la acción política. El término de «locura», que se empleó por doquier para describir los bailes celebrados encima del Muro de Berlín, clarifica bastante bien esta idea; es locura como ruptura con la normalidad y el sentido de terror resultante. Es la fórmula mágica con la que se celebra y exorciza la enorme capacidad de renovación inherente a la acción humana.

¿QUÉ SIGNIFICA «IGUALDAD»?

¿Cuál es, entonces, el significado de «la era de la igualdad» para Tocqueville? En realidad, es más fácil decir lo que no significa. No es la supresión de la jerarquía ni el logro de la igualdad material (en el sentido de unos ingresos iguales para todos, por ejemplo). Tampoco es la verdadera superación o abolición de las diferencias entre las personas, en el sentido de que una misma serie, claramente identificable, se aplique a lo que cada uno debe llevar puesto, comer, decir, a la manera de amueblar la casa y pensar sobre el mundo...; en fin, a la manera de comportarse cada cual. Esta confusión distópica de la igualdad con la uniformidad está aún muy extendida, sobre todo a causa de la absurda y errónea interpretación que la convirtió en un deber conformista en el socialismo que actualmente ha dejado de existir.

La era de la igualdad identificada por Tocqueville puede entenderse como todo lo contrario: es el origen de una multiplicación de la multiplicidad; hace que lo inesperado, incalculable e inverificable se convierta en la norma que todo el mundo espera: en la manera de vestir, de opinar, de alimentarse, de hablar, de afiliarse, de vivir, de relacionarse,

de comprometerse políticamente, y todos los demás atributos de la vida. La igualdad acaba con la previsible relación entre los fundamentos de la existencia social, donde los sociólogos pueden mirar nuestra educación, trabajo e ingresos y decir cómo y dónde vivimos, cuáles son nuestras actitudes, simpatías políticas, manera de vestir, tipo de coche o intereses artísticos.

Para ser exactos, Tocqueville habla no de una era de igualdad, sino de una era de semejanza. La igualdad se concibe en oposición a la desigualdad social, y la semejanza y homogeneidad en oposición a la heterogeneidad social. La era de la semejanza es, así, perfectamente compatible con las desigualdades materiales, con la multiplicidad y el inconformismo, el dominio y la obediencia, la pobreza y la riqueza. Lo que cuenta es la igualdad ante la ley y, por tanto, la posibilidad de que cada ciudadano se perciba a sí mismo más allá de las categorías de clase, estamento, trabajo, género, raza, religión, aspecto, ingresos, desempleo, del domicilio que tiene o no tiene, etcétera, y actuar políticamente según esta percepción.

La originalidad histórica de la modernidad como era de igualdad sólo resulta verdaderamente visible, sin embargo, cuando la comparamos con lo que excluye, es decir, con las edades de la heterogeneidad. Por ejemplo, las constituciones aristocráticas, y todas las anteriores, definían a los demás como radicalmente otros. La distancia social y la relación orden-obediencia eran tenidas por eternas en virtud de diferencias naturales entre las personas. Al otro se lo consideraba y trataba como un extraño, y en cierto sentido como un alienígena. Se le aplicaban otras leyes (naturales), de manera que se le excluía de las leyes y certidumbres de la existencia «propia». Este muro de heterogeneidad era infranqueable. Tal vez podía franquearse en el campo del conocimiento, pero incluso allí el otro seguía estando, en última instancia, en el lado oscuro. Ponerse en su lugar, o incluso ocupar su lugar, era un pensamiento obsceno y blasfemo. La era de la heterogeneidad existe, pues, en un mundo dividido (aun cuando amo y esclavo, por ejemplo, vivan bajo el mismo techo). La heterogeneidad significa *ontologización* de la diferencia, de manera que la semejanza acaba significando el *fin* de las diferencias ontológicas.

ELOGIO DE LA HETEROGENEIDAD

«Nunca aceptaré —escribió Tocqueville— que las personas formen una sociedad sólo porque reconozcan a un mismo gobernante y obedezcan las mismas leyes. Sólo existe sociedad cuando las personas miran una serie de cosas de la misma manera, cuando tienen las mismas opiniones sobre una gran número de cosas y cuando los mismos hechos desencadenan las mismas impresiones y pensamientos en ellas.» ⁹ De lo contrario, «las opiniones humanas se reducirían a una especie de polvo intelectual, empujado desde todas partes, incapaz de tener unidad, de tener cohesión». ¹⁰

Ninguna sociedad puede existir sin una unidad mental vigorosamente imaginada, sostiene Tocqueville. «Cómo podría la sociedad huir de la decadencia si el vínculo moral no fuera más fuerte y el vínculo político se volviera más débil? Y ¿qué se puede hacer con una nación que es la dueña de sí misma pero no súbdita de Dios?» ¹¹ Así, sólo los que reconocen la autoridad divina pueden oponer a la presunción humana una base que escape a los imperativos del yo. «Por mi parte, dudo de que se pueda apoyar al mismo tiempo una

completa independencia religiosa y una entera libertad política. Y me inclino a pensar que si la fe falta en el hombre, debe estar sometido; y si es libre, debe creer.» ¹²

A menudo se dice, y se demuestra, que la religión puede crear y reforzar el vínculo social, generalmente considerando que la perfección divina trasciende el poder y la desigualdad. Ante Dios no sólo todos son iguales, sino también impotentes. Como la vida terrenal no es más que una sombra y la verdadera vida comienza después de la muerte, la muerte no supone más que un cambio de escenario, una especie de pancomunismo supraterranal.

Lo ingenioso de la integración religiosa estriba, así, en la lógica especial del intercambio compensatorio: una miseria terrenal breve por una bendición celestial eterna. De este modo, la cohesión está asegurada por el hecho de que las condiciones contractuales son desiguales para las dos partes: los seres humanos están obligados a aceptar su desgracia aquí abajo, mientras que la promesa de la salvación sólo se puede ver cumplida en otra vida, que vendrá después de ésta.

Esto presta a la religión su virtualidad de fuente de cohesión. ¡No mires de cerca! ¡No compares tu situación con la de otros! Pues tu desgracia terrenal es sólo una ilusión. La realidad es la armonía sobrenatural. La verdadera situación de la gente se desvanece en medio de la fugacidad.

Utilizando una terminología moderna, la unidad de la sociedad está aquí asegurada mediante la des-realización de la realidad social. La justificación del orden social implica cambiar la fórmula de «¡Recuerda tu situación!» por la de «¡*Olvida* tu situación!». ¿Qué son el hambre, la enfermedad, el odio, el anhelo, la injusticia, la muerte, el asesinato, la guerra, el hastío y la crueldad, o incluso el placer, la pasión y el amor humanos comparados con la inefable bendición que comienza con la muerte? El defecto de nacimiento de la democracia es una gran miopía debida al espíritu originador del cristianismo. Puede que la fe desfallezca, pero no la necesidad de una *unidad* que garantice la comunidad y la cohesión.

Los mundos heterogéneos y ontológicamente diferenciados contienen y sustentan un umbral de inhibición, visión y responsabilidad que puede constituir perfectamente algo parecido a un sentido de comunidad incondicional. La diferencia entre personas diversas y personas heterogéneas estriba en que las primeras tienen muchas preguntas y una fe insaciable de explicación y justificación, mientras que las segundas pueden vivir aisladas las unas respecto a las otras en el silencio de relaciones aceptadas de violencia y explotación (relaciones que a ellas no les parecen precisamente tales). La diferencia entre un siervo o un esclavo en la Edad Media y un parado, un sin techo, un analfabeto o un marginal actual de Manhattan, Río o Berlín estriba —dicho a bote pronto— en que los esclavos y los siervos no tenían infinitas dificultades para explicarse a sí mismos y a los demás por qué estaban en una situación tan penosa y desesperada. Esta necesidad de justificación quedaba eliminada, por así decir, por el dogma de la Iglesia.

En nuestro mundo, los ricos extraen un sentido de identidad y una confirmación de su autoestima del hecho de ser considerados responsables de su propio éxito, mientras que la pobreza está forjada como una nueva serie de cadenas que atan a los pobres de manos y pies. Esta polaridad entre riqueza y pobreza no se aplica al ámbito inmutable de la heterogeneidad. La ontología de la diferencia puede interpretarse como una semántica en la que varios elementos —integración, legitimación, fundamentación— se refuerzan negativamente en una especie de «argamasa social» que mantiene unidas cosas opuestas dentro de unos confines estrechos. Aquí no existe empatía alguna: no es necesario pensar

ni en los situados más abajo ni en aquellos de los que se esperan órdenes y puntapiés; la otredad ahorra el tener que pensar en los demás o en las consecuencias que tienen para el otro las acciones propias. Imaginemos un instante qué delicia de mundo sería éste. Alguien ordena algo, ¡y ese algo se pone en práctica!

INTERPRETACIONES ERRÓNEAS DE LA IGUALDAD

Tres interpretaciones erróneas nos impiden acceder a las nuevas cuestiones relacionadas con la semejanza y la homogeneización. En primer lugar, está la falsa interpretación *socialista*, que confunde el problema de la semejanza con el de la igualdad. En segundo lugar, está una falsa interpretación *conformista*, que equipara la semejanza con el final de la multiplicidad, la individualidad y la variación, cuando, de hecho, la era de la igualdad es la era de la incalculable diversidad, la incalculabilidad subversiva y la indiferenciabilidad de la individualidad.

El «movimiento democrático», escribe Friedrich Nietzsche confundiendo la semejanza con la conformidad, es «la forma social del rebaño autónomo». Nietzsche siente y denuncia el hecho de que las cosas se siguen desarrollando a un ritmo «demasiado lento y somnoliento» para los adictos enfermos del gregario instinto democrático:

Eso es lo que prueban los aullidos cada vez más furiosos, ese rechinar de dientes cada vez menos sofocado de esos perros anarquistas que vagan a través de las calles de la civilización europea; parecen estar en conflicto con los demócratas apacibles y laboriosos y con ideólogos revolucionarios, más aún con los burdos filosofastros y los iluminados sectarios que llevan el nombre de socialistas y quieren la «sociedad libre»; pero, en el fondo, todos están de acuerdo en el odio instintivo y radical contra toda otra forma de sociedad que no sea la del *rebaño autónomo* [...] Todos de acuerdo en la resistencia obstinada a toda prerrogativa individual, pues si todos son iguales nadie tiene necesidad de «derechos»; todos de acuerdo en la desconfianza respecto a la justicia penal [...] Pero todos están de acuerdo también en la religión de la piedad, de la compasión para todo lo que siente, vive, padece, desde el animal hasta «Dios» —la extravagancia de la «piedad para con Dios» corresponde a una época democrática—. Todos de acuerdo en la impaciencia chillona de su piedad, en el odio mortal a todo sufrimiento, en la incapacidad casi femenina de ver sufrir, de *hacer* sufrir; de acuerdo en el involuntario oscurecimiento, en el involuntario afeminamiento que parece extender por Europa la amenaza de un nuevo budismo; de acuerdo en su creencia en la moral de la piedad comúnmente sentida, como si ésta fuera la moral en sí, la cima de la humanidad, la cumbre al fin alcanzada, la única esperanza del porvenir, el consuelo del presente, la gran redención de los pecados pasados; todos de acuerdo en la fe, en la colectividad *redentora*, por consiguiente, en su fe en el rebaño, es decir, en ellos mismos. ¹³

Este rapapolvo, salvajemente alevoso, a la era democrática reúne *todas* las falsas interpretaciones. Nietzsche confunde la cuestión de la homogeneidad con las de la igualdad y la desigualdad de índole social (la falsa interpretación *socialista*); equipara la homogeneidad con la uniformidad en un «movimiento de rebaño» (la falsa interpretación *conformista*), cuando, en realidad, la era democrática trae consigo la diversidad subjetiva.

La tercera falsa interpretación, la *humanista*, está también presente aquí en su forma más pura. Es verdad que la homogenización viene marcada por la empatía y el autorreconocimiento, pero también acarrea golpes y mordiscos, odio y violencia —no por falta de homogeneidad, sino por su misma invencibilidad—. Allí donde los hombres, los animales y la naturaleza son «agentes» diferentes (Bruno Latour), crece la ira contra la *pérdida* de la heterogeneidad.

Este trasfondo nos permite ver mejor la originalidad histórica de la segunda modernidad. Es *la época en la que se agota la ontología de la diferencia*. Tal vez forme parte de la grandeza de un pensador el poder llevar razón incluso contra sí mismo. Tocqueville ve y —buen hijo de su tiempo a este respecto— invoca tres límites para la igualdad: la heterogeneidad entre los hombres y las mujeres (su rol es desempeñar «de la mejor manera posible» y con el reconocimiento social las tareas que les son asignadas en la familia), la «estrecha asociación entre política y religión» y la reducida maleabilidad de la naturaleza. Pero ¿por qué debería el movimiento hacia la igualdad, cuyo poder describe Tocqueville con tanta fuerza, detenerse precisamente en esos límites que parecían tan evidentes en el siglo XIX? Invirtiendo una de sus formulaciones, podríamos decir que la segunda modernidad es la era que obliga a la gente a entender todo y a atreverse a todo.

IDEAS PARA UNA MODERNIDAD REPUBLICANA CON INTENCIÓN COSMOPOLITA: IMMANUEL KANT

Ahora que se ha completado en su mayor parte la unificación de los dos Estados alemanes, se plantea la pregunta de qué debería hacerse a continuación. Muchos intelectuales han denunciado con determinación el postergamiento de la política en los años más recientes y se han quedado tan satisfechos con su certidumbre de que pintan malos tiempos para los empeños políticos. Pero ahora esta misma certidumbre está tocando a su fin, y la forma del futuro ya no puede verse desde el butacón como algo imposible de determinar por anticipado. En medio del vacío de ideas de que adolece la Europa de este cambio de milenio, puede ser útil volver a centrarnos en Immanuel Kant y en su visión, desde Königsberg, de una república mundial. ¿Qué significan hoy sus ideas sobre la modernidad republicana con intención cosmopolita? ¿Cuál es su valor? ¿Quiénes son sus enemigos? ¿Cuáles sus posibilidades?

Kant habla de la constitución del Estado republicano en su ensayo filosófico *La paz perpetua*. Este título encierra un sabor irónico, pues aparecía en la época del propio Kant en el letrero de una taberna holandesa.¹⁴ «La paz perpetua» es un lugar en el que nos encontramos para tomar unas cervezas. Pero, junto con esta inscripción —nos cuenta Kant—, en el letrero también aparece el dibujo de un cementerio, por lo que se pregunta si esto se aplica «particularmente a los jefes de Estado, que nunca se ven hartos de las guerras, o sólo a los filósofos, que sueñan beatíficamente con la paz perpetua». La paz perpetua, pues, se da en las tabernas, los cementerios y las cabezas de los filósofos. Kant se anticipa a la objeción basada en la defensa de la Constitución (como diríamos hoy). El autor «se considerará expresamente a salvo [...] de toda interpretación maliciosa» que vea «un peligro para el Estado» en las «ideas abstractas» del teórico. Pues, de hecho, se le puede permitir «lanzar toda suerte de invectivas y el estadista que tenga suficiente conocimiento del mundo no tiene por qué inmutarse».¹⁵

Sin embargo, la «paz perpetua» (en el sentido doble de sueño del filósofo y de cementerio) engatusa y amenaza por doquier. La relación entre Estados-nación es en última instancia anárquica por naturaleza, pues no existe ningún Tribunal Superior de Apelación para imponer la paz. Así pues, aumenta la inseguridad por doquier, con el fatídico ciclo de armamentos competitivos. Si no se pone freno a esta anarquía, se acabará en «una guerra de exterminio, en la que tanto los partidos como el propio derecho podrían

quedar simultáneamente aniquilados y que permitirían la paz perpetua sólo en el vasto cementerio de la raza humana. Una guerra de este tipo [...] debe prohibirse absolutamente». ¹⁶

Kant afirma, pues, que la amenaza de la autoaniquilación humana crea la obligación de la paz perpetua. Mientras que el viejo derecho de las naciones (teorizado por Hugo Grocio, por ejemplo) regulaba las condiciones de la *guerra*, Kant esboza un derecho de las naciones a la *paz*. Sus consideraciones sobre la paz perpetua tienen presente una coexistencia regulada, regida por la ley, entre los Estados, lo que dejaría fuera de la ley a las guerras, en vez de ser aceptadas como destino eterno.

En otras palabras, la paz perpetua se producirá de todos modos, ya como un «dulce sueño de filósofos» ya como «el cementerio de la raza humana». Para que fuera lo primero y no lo último, Kant esbozó en 1795 una idea, aún incumplida, de una modernidad republicana con intención cosmopolita, un panfleto radical-pacifista escrito en un encantador alemán filosófico.

A este respecto, se puede comparar con otro ensayo cuya fuerza política (a diferencia del panfleto de Kant) ha sido manifiesto durante mucho tiempo: el escrito por Henry D. Thoreau con el título de *Desobediencia civil*. Su resonancia y su impacto en el movimiento norteamericano por los derechos civiles de los sesenta y los setenta fue tan importante que entre los jóvenes que se oponían a la guerra del Vietnam cundió la costumbre de devolver sus hojas de reclutamiento a las autoridades militares acompañadas de un ejemplar del libro de Thoreau, en el que las palabras «guerra mexicana» aparecían sustituidas por «guerra del Vietnam». Los activistas invocaban el nombre de Thoreau para bloquear los barcos cargados de armas en los puertos de la costa oeste, y cuando eran detenidos leían a los policías y jueces la famosa frase de que la cárcel era en aquel momento el único lugar honorable para un ciudadano moralmente sano.

Lo que dice Kant sobre «un cementerio de la raza humana» precede en mucho tiempo a Hiroshima y Nagasaki y a la actitud concienciada sobre la amenaza que supone para la naturaleza el crecimiento industrial sin freno. Y, sin embargo, su idea iba más allá de la destrucción en sentido físico para abarcar la erosión del derecho, de los derechos políticos y sociales de la ciudadanía, que garantizan cosas tan importantes como la dignidad individual y la libertad de acción. La «paz perpetua del cementerio» es un peligro cuando los derechos básicos son pisoteados o vaciados de contenido. La falta de estos derechos es el camino más recto no sólo hacia la guerra, sino hacia la barbarie.

La prueba de esta concepción se ha vuelto tan abrumadora en el siglo xx, tras la experiencia de Auschwitz, de dos guerras mundiales, del fascismo y el comunismo, que la postura categórica de Kant a favor del constitucionalismo no puede por menos de encomiarse por su clarividencia excepcional. El principio o el fin de la civilización dependerá del desarrollo o erradicación de los derechos básicos. Estos derechos no se «otorgan», sino que se consiguen. Es la libre asociación de los individuos, la práctica cotidiana de la sociedad civil, lo que funda y facilita la coexistencia social basada en los derechos constitucionales.

Este orden constitucional funda la comunidad moderna en dos sentidos. En primer lugar, convierte al Estado hostil y amenazador en un Estado en el que es posible la paz, si bien no hay que confundir esto con un Estado maduro generador de paz. El adiós a la heterogeneidad hostil abre el difícil camino al *desacuerdo civil*, a la disputa y discusión por

los contornos y metas del «vivir juntos los unos contra los otros» dentro de la modernidad. La paz posible y los derechos fundamentales son las dos caras de la misma moneda.

En segundo lugar, los derechos fundamentales son la base última de la individualización social; abren espacios para la acción de personas que son semejantes, ¡no iguales!, ¹⁷ lo que es a su vez el prerrequisito para el arte de la libre asociación que hay que descubrir y desarrollar. Este espacio para la acción libre se establece allí donde la persona más humilde tiene el derecho y la posibilidad de hablar con los más poderosos con un lenguaje de la igualdad, lo que no quiere decir encararse a ellos con orgullo, sino sentirse seguro de que sus respectivas situaciones son, o podrían resultar, intercambiables entre sí, convencido de que sus palabras, su conciencia y, en caso necesario, su resistencia al poder superior de los agentes estatales pueden encontrar algún eco. Esta homogeneidad de los derechos civiles escritos encuentra su máxima expresión en la promesa no sólo de un valor igual a nivel de los principios, sino también de un influjo igual tanto por parte del que no tiene poder como del que sí lo tiene, del individuo y del Estado. Como dijera atinadamente Rosa Luxemburgo, la libertad es siempre libertad para los que piensan y se comportan de manera diferente. Más aún, es libertad para el que no tiene poder frente a los poderosos y frente a los aparatos del Estado, libertad para el individuo frente a la mayoría y frente al Estado. La suma expresión de esta libertad es el derecho fundamental a la resistencia civil.

El propio Kant vinculó el adiós a la paz de la tumba con el *universalismo* de la relación de los derechos. Esto implica, por una parte, un sistema graduado de derechos entre ciudadanos de diferentes nacionalidades, incluida la garantía de derechos civiles internacionales, y, por la otra, una graduación interna del contenido de los distintos derechos. Así, la civilización sólo estará (provisionalmente) protegida contra la barbarie si y cuando la relación de los derechos sea *globalmente* válida, tanto en sentido horizontal como vertical. La *paz perpetua* de Kant se refiere precisamente a su desafío *cosmopolita* a las democracias nacionales, lo que es más actual hoy que hace doscientos años, cuando fue escrito el ensayo. ¹⁸

Al mismo tiempo, encontramos en Kant toda una serie de referencias, semiocultas, a ciertas antinomias de la libertad constitucional del individuo. Los derechos fundamentales nunca están garantizados por el individuo, sino por un Estado basado en el derecho y sus instituciones de poder, que a su vez amenazan tales derechos. El poder estatal y el individuo han nacido como dos gemelos. Sin el Estado, no hay individualización. Más individualidad significa más Estado; pero esto también significa que el poder del Estado es a la vez fuente de seguridad y de peligro para los derechos y la libertad del individuo.

Esta relación entre los derechos, los individuos y un espacio político público se puede ilustrar con dos casos históricos extremos: los ciudadanos sin Estado y los juicios ejemplares estalinistas.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt se opone a la extendida opinión de que la gente puede exigir y lograr los derechos humanos simplemente como individuos. Dice al respecto: «Todas las sociedades para la protección de los derechos del hombre, todos los intentos por conseguir una nueva declaración de los derechos humanos fueron patrocinados por figuras marginales [...] Los grupos que formaron, las declaraciones que hicieron, mostraban una curiosa semejanza de lenguaje y composición con las sociedades protectoras de animales». ¹⁹ Hablar de la inalienabilidad de los derechos humanos puede, así, inducir a error en un doble sentido. En primer lugar, porque el derecho a ser humanos

tiene que vérselas con un «hombre en general» que no existe en todas partes. Y, en segundo lugar, porque los derechos humanos tienen su raíz, no en una naturaleza o esencia humana, sino en la comunidad humana, o, más bien, en el dictado de la ley dentro de un Estado nacional que los defienda en caso de necesidad.

Este derecho a tener derechos se niega al grupo de las *personas sin Estado*, pues están fuera del sistema de la legalidad. Son la refutación ambulante de los derechos humanos «puros», pues viven —como aves— en una libertad modernizada a base de guerras y catástrofes. Es decir, que viven sin derechos; han dejado de ser personas jurídicas. Los adversarios políticos o los delincuentes que se enfrentan al castigo más draconiano se mueven, a pesar de todo, dentro del espacio legal, en el que existe y rige una relación entre lo que han hecho y lo que se les hace a ellos. Sin embargo, las personas sin Estado están fuera de cualquier ley, y no hay una relación interna entre su situación —o sus acciones— y lo que les hacen los demás. El carecer de Estado significa la pérdida de cualquier medio para construir social y legalmente la propia individualidad y mostrarla —alegarla— políticamente para ventaja propia; tiene una «desesperada afinidad con la libertad de la liebre en temporada de caza». En cierto sentido —observa Hannah Arendt—, la moderna persona sin Estado está excluida de la humanidad de manera más radical y definitiva que los esclavos, «que pertenecían a cierto tipo de comunidad humana; su trabajo era necesitado, usado y explotado, y esto los mantenía dentro del ámbito de la humanidad». ²⁰

Una civilización que abunda en guerras produce tribus de bárbaros carentes de lugar: personas sin Estado que, despojadas de todos los derechos civiles, se ven reducidas a la mera existencia física. «El peligro es que una civilización global, universalmente interrelacionada, pueda producir bárbaros en su propio seno al obligar a millones de personas a unas condiciones que, a pesar de las apariencias, son las condiciones de los salvajes.» ²¹

A la persona sin Estado debe parecerle el discurso acerca de los inalienables derechos humanos un juego de mal gusto. La desnudez abstracta de su ser «nada más que humano» parece incluso su mayor peligro. Hannah Arendt dice lo siguiente del miedo de los que carecen de derechos y que aún se agarran desesperadamente a su nacionalidad por ser ésta su única esperanza de poder vivir de nuevo algún día una existencia social: «Su falta de relación con el mundo parece una invitación al asesinato, pues la muerte de las personas que están fuera de cualquier tipo de referencia legal, social y política no tiene ninguna consecuencia para los que sobreviven. Si son asesinados, es como si ninguna injusticia o sufrimiento se hubiera infligido a nadie». ²²

OSCURIDAD A MEDIODÍA

El segundo caso es la pérdida *activa* del yo, esa obediencia galopante de la autodestrucción, que los comunistas exigían a los demás comunistas y era públicamente celebrada en los juicios ejemplares estalinistas. La psicología del despotismo comunista pocas veces ha sido pintada con tanta claridad y fuerza expresiva como en la obra de Arthur Koestler *El cero y el infinito*, cuyo protagonista, el comunista convencido Rubashov se ve cogido en el mecanismo de las purgas estalinistas. Pero, aquí, el verdadero comunista ejecuta paulatinamente su propio proceso, condena y eliminación. En un diálogo a base de

golpecitos con el recluso de la celda contigua, Rubashov nos ofrece una prueba destructiva de su disposición al autoabandono:

ESTOY CAPITULANDO.

Y esperó con curiosidad el efecto de sus palabras.

Durante un buen rato, no se oyó nada. El número 402 se mantuvo en silencio. Su respuesta llegó un minuto después:

PREFERIRÍA QUE ME AHORCARAN ANTES QUE...

Rubashov sonrió. Golpeteó:

CADA CUAL ACTÚA SEGÚN SU CLASE.

Esperaba una explosión de rabia por parte del número 402. Sin embargo, su golpeteo llegó suave, por así decir resignado:

YO TENDÍA A CONSIDERARLE UNA EXCEPCIÓN. ¿NO LE QUEDA NINGUNA CHISPA DE HONOR?

Rubashov se tendió de espaldas, con los lentes en la mano. Se sentía contento y sosegado. Golpeteó:

NUESTRAS IDEAS SOBRE EL HONOR DIFIEREN.

El número 402 contestó con rapidez y precisión:

EL HONOR CONSISTE EN VIVIR Y MORIR POR LAS PROPIAS IDEAS.

Rubashov contestó con la misma rapidez:

EL HONOR CONSISTE EN SER ÚTIL SIN VANIDAD.

El número 402 contestó esta vez con mayor nitidez y contundencia:

EL HONOR ES DECENCIA, NO UTILIDAD.

Y ¿QUÉ ES LA DECENCIA?, preguntó Rubashov, espaciando cómodamente las letras. Cuanto más sosegadamente golpeteaba, más furiosos eran los golpes al otro lado de la pared.

ALGO QUE LOS DE TU ESPECIE NUNCA COMPRENDERÁN, contestó el número 402 a la pregunta de Rubashov. Éste se encogió de hombros:

HEMOS SUSTITUIDO LA DECENCIA POR LA RAZÓN, fue su contestación.

El número 402 no volvió a contestar. ²³

La diferencia con la Inquisición y la quema pública de brujas es el autojuicio interiormente asumido, interiormente cambiado. El individuo no sólo se ve abandonado, sin derechos, a los agentes del Estado totalitario, sino que además se le hace desempeñar el papel de fiscal, juez, detective y verdugo de sí mismo. Así, su papel no es defender *sus* derechos individuales contra las exigencias y cargos del poder estatal, sino *llevar a cabo voluntariamente el juicio del otro sobre él mismo*. A todos los efectos, esto es exactamente lo contrario del papel del ciudadano (universal) autocapacitado, que Kant esbozó como la premisa esencial para una sociedad política en el marco de una forma de Estado republicana.

Una sociedad de individuos políticos o una sociedad política de individuos está, pues, paradójicamente ligada a unas condiciones *sistémicas* para la individualización, como, por ejemplo, los derechos políticos, los derechos ciudadanos, pero también los derechos sociales y económicos. ²⁴

LA LIBERTAD REPUBLICANA

El planteamiento kantiano de la cuestión de la «paz perpetua» ofrece dos posibilidades: o bien una bajada a la barbarie o bien el desarrollo de la acción política racional. Su conclusión, maravillosamente clara, es que un espacio para la acción política racional, en el que no tienen cabida —o al menos resultan menos verosímiles— la tiranía interiormente dirigida ni la hostilidad y la guerra exteriormente dirigidas, sólo puede lograrse mediante

la afirmación de los derechos civiles fundamentales, mediante la definición constitucional del individuo como sujeto de dicha acción. Así pues, el individuo no es una categoría primordial; la individualización no entra en absoluto en conflicto con las formas de la acción política pública orientadas a la comunidad. Para Kant, es cuestión clave saber *cómo* asegurar el carácter comunal de los «individuos libres», qué formas, modelos y principios deben aplicarse. Ésta, en su opinión, es la *crux* de la distinción entre la forma de Estado *democrática* (que siempre tiene tendencia al despotismo) y la constitución *republicana* (que sólo es posible de acuerdo con las exigencias de autodeterminación de toda acción contractualmente regulada).

Con relación a la modernidad democrática, el republicanismo afirma de manera crucial que los derechos fundamentales deben concebirse y asegurarse no sólo de arriba abajo, sino también de abajo arriba. Es en una sociedad política donde se garantizan los derechos fundamentales como realidad viva. Sólo hay una manera de defender realmente los derechos políticos, y ésa es mediante su utilización. A diferencia del caso de los objetos de consumo cotidiano, tales derechos no se utilizan mediante la apropiación diaria, sino que se llenan de contenido con la vida, con una mayor felicidad. En caso de duda, no es el parlamento, el gobierno, los partidos políticos enfrentados ni tampoco el tribunal constitucional quienes se erigen en los garantes de la libertad, sino más bien la voluntad política y la confiada acción de los ciudadanos.

Mientras que la democracia concentra el poder (especialmente el legislativo) en el gobierno y subordina el individuo a las decisiones de la mayoría, la república descansa en una división del trabajo y el poder entre el Estado y la sociedad y, de este modo, establece por primera vez el espacio necesario para una sociedad política de los individuos. La garantía de una constitución republicana no es un sistema de reglas institucionalizadas, sino una libre asociación de individuos. El «primer artículo definitivo de una paz perpetua» es, por tanto, para Kant como reza:

La constitución civil de todo Estado debe ser republicana. La constitución *republicana* es la establecida de conformidad con los principios, 1.º de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), 2.º de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos) y 3.º de conformidad con la ley de la *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos): es la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo [...] [En una nota a pie de página] La libertad debería definirse como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto no he podido darle mi consentimiento. Asimismo, la *igualdad* exterior (jurídica) en un Estado consiste en la relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y *poder* ser, de la misma manera, obligado a su vez. ²⁵

Dicho de otra manera, podríamos afirmar que la libertad se expresa en las posibilidades e incluso leyes, pero también en las instituciones de todo tipo, que permiten la *suspensión* del asentimiento; es decir, en el derecho a *disentir*. Ningún gobierno, parlamento o partido político tienen derecho a la completa lealtad. El asentimiento está indisolublemente unido al asentimiento de las propias facultades racionales y a la propia conciencia. La posibilidad de decir sí sólo surge junto con y a partir de la posibilidad de decir no. Los ciudadanos son impredecibles incluso en la obediencia, y su impredecibilidad aumenta conforme los derechos fundamentales se convierten en parte integrante de sus vidas. Por lo tanto, podemos decir que la modernidad republicana es la más impredecible de todas.

Montaigne, otro pensador independiente, pero que vivió antes que Kant, ensalzaba al tebano Epaminondas como símbolo de dicha independencia y coraje civil. En cierta ocasión, tras descubrir este general y estadista a un amigo suyo entre el enemigo, saltó de su caballo y, olvidándose de la batalla, que aún hacía furor a su alrededor, lo abrazó efusivamente. Pensar y actuar por uno mismo son, de hecho, sinónimos de la definición clásica que da Kant de ilustración. La libertad está bloqueada por la «incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta inmadurez es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo sin la tutela de otro. *¡Sapere ande!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración». ²⁶

La constitución republicana, sostiene Kant, subraya necesariamente todas las sociedades basadas en el dictado de la ley. Pero ¿es también una defensa contra la amenaza de la paz perpetua? Sí, contesta, pues

la constitución republicana, además de tener la pureza de su origen, de haber nacido en la pura fuente del concepto de derecho, tiene la vista puesta en el resultado deseado, es decir, en la paz perpetua. Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que se piensen mucho el comenzar un juego tan maligno, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra, como combatir, costear los gastos de la guerra con su propio patrimonio, reconstruir penosamente la devastación que deja tras sí la guerra y, por último y para colmo de males, hacerse cargo de las deudas que se transfieren a la paz misma y que no desaparecerán nunca (por nuevas y próximas guerras): por el contrario, en una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, en una constitución que no es, por tanto, republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es un miembro del Estado sino su propietario, la guerra no le hace perder lo más mínimo de sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etcétera, y puede, por tanto, decidir la guerra, como una especie de juego, por causas insignificantes y encomendar indiferentemente la justificación de la misma, por mor de la seriedad, al siempre dispuesto cuerpo diplomático. ²⁷

La posibilidad y realidad de la paz siempre depende también de quién sea el agresor eventual. Pero precisamente entre la incertidumbre que siempre puede acrecentarse mediante sospechas, amenazas y rumores (por no hablar de las animosidades hereditarias y la propaganda deliberada), las oportunidades para la acción contenidas dentro de la forma misma del Estado desempeñan un papel que no podemos por menos de sobrevalorar. La distinción de Kant entre gobierno democrático y republicano se aplica también aquí, pues el punto de vista de la democracia tiene que ver con cómo el pueblo gobierna o participa en el gobierno; a este respecto, Kant atribuye el gobierno principesco, noble y popular a la autocracia, la aristocracia y la democracia respectivamente. Pero la «forma de soberanía» no es lo mismo que la «forma de gobierno». La manera como el Estado hace uso de su poder supremo puede ser «o bien republicana o bien despótica». El republicanismo es «ese principio político por el que el poder ejecutivo (el gobierno) está separado del poder legislativo»; mientras que el despotismo acapara los dos poderes, de manera que «el gobernante trata la voluntad del pueblo como su propia voluntad privada».

²⁸

Pero ahora viene una afirmación que difícilmente se puede esperar de un «filósofo oficial» (por utilizar el término de Nietzsche). «De las tres formas de soberanía —sostiene Kant, la democracia, en el verdadero sentido de la palabra—, es necesariamente un despotismo, pues establece un poder ejecutivo mediante el cual todos los ciudadanos

pueden tomar decisiones sobre (e incluso contra) el individuo particular sin su asentimiento, de manera que las decisiones se toman por todo el pueblo y sin embargo no por todo el pueblo; lo que significa que la voluntad general está en contradicción consigo misma, y, así, también con la libertad.»²⁹ Según este criterio, incluso la más reciente democracia de Alemania es *despótica*, y lo será tanto más cuanto más lesione los derechos fundamentales e invoque «la voluntad de la mayoría» contra la diversidad de los individuos.

En efecto, la línea divisoria crucial entre democracia despótica (no «demos-política») y la república libre es la línea entre la supuesta voluntad popular y los derechos y libertades individuales, y, por tanto, entre la modernidad del consenso y la modernidad de la disidencia. La democracia se basa en amplias formas de asentimiento social que se pueden invocar y representar: filiación religiosa, grupo de estatus, clase, «el pueblo», las «capas medias», la «mayoría». El republicanismo, en cambio, no parte de estas unidades que atan a los individuos, sino de *la soberanía de los muchos*. Aquí, la existencia y resolución del desacuerdo son en última instancia la única forma posible de asentimiento. La libertad se mide por la libertad para expresar una opinión herética y obrar en consecuencia.

En la era de la igualdad, el ejemplo del no conformarse ni plegarse presta un servicio muy valioso. Precisamente porque la tiranía del promedio es tan grande que la excentricidad se convierte en una lacra, es deseable que los individuos sean excéntricos con el fin de romper el dictado tiránico. Podemos decir, entonces, que el grado de excentricidad es una buena medida del espíritu de libertad que alienta en una sociedad. Cuando un hombre no marcha al paso de sus camaradas —observó Thoreau—, puede ser porque escucha un tambor diferente, y se le debería permitir seguir la música que oye, venga de donde venga.

La fe en una autoridad colectiva siempre preparada (la autoridad de las clases, el bien público, el progreso tecnológico, la nación, etcétera) choca con el hecho de que las épocas son más propicias que los individuos al error y de que determinadas cosmovisiones de una época han sido consideradas falsas e incluso absurdas por épocas posteriores:

Si toda la humanidad menos una persona fuera de la misma opinión, y sólo una persona fuera de la opinión contraria, la humanidad no estaría más justificada para silenciar a esta persona que ésta, si tuviera el poder, de silenciar a la humanidad [...] Pero lo malo de silenciar la expresión de una opinión es que se está robando a la raza humana; a la posteridad lo mismo que a la generación actual; a los que disienten de la opinión más aún que a los que la defienden. Si la opinión es correcta, se les priva de la oportunidad de intercambiar el error por la verdad; si es errónea, pierden —lo que es casi un beneficio tan grande— la percepción más clara y la más viva impresión de la verdad, producidas por su colisión con el error.³⁰

Para Kant, el lenguaje de los derechos es el lenguaje de la libertad, la «*lingua franca* de la democracia» (Agnes Heller). Esto lo distingue claramente de Rousseau. Kant está convencido de que, si la legitimidad política es resultado de la voluntad de todos, entonces nunca podrá existir una constitución libre. El rasgo característico de la modernidad republicana no es la voluntad general, sino la posibilidad de muchos soberanos que, como dice Thoreau, oyen y siguen diferentes tambores.

He aquí los tres principios de libertad en que se basa cualquier república: la inalienable y en definitiva no representable libertad de todos los individuos como miembros de la sociedad, la homogeneidad de todas las personas como sujetos y la independencia de cada

miembro de la república como ciudadano político. En el primer principio, Kant aboga por el concepto negativo (liberal) de libertad; en el tercero, por el concepto positivo, democrático; y en el segundo, por la libertad como igualdad ante la ley.

SOBRE LA IDEA DE UNA REPÚBLICA ECOLÓGICA

Para Kant, existe una contradicción insoluble entre libertad y felicidad. Esto puede servir (tanto si se va con Kant como si se va contra él) como un ensayo general de la idea básica de una república ecológica: *la libertad unifica, la felicidad divide*. Una formulación más cauta podría ser la de que la libertad puede perderse, pero que también puede crecer con su uso. Cuando se ejercitan las libertades, son posibles tanto los conflictos como la superación de los mismos. Cualquiera que luche por la expansión de las libertades políticas puede sentirse a menudo defraudado, pero también puede experimentar el «individualismo de la solidaridad». Pero, en la cuestión de la felicidad, siempre hay conflictos de distribución en relación con los bienes, la posesión, el poder y el escalafón, y siempre acaban siendo juegos de suma *negativa*. En otras palabras, existe una *lógica del crecimiento de la libertad* que podría mitigar y hasta superar los peligros ecológicos que la gente se autoinflige mediante el crecimiento económico.

El eterno «más» —o, en términos anticuados, la idea del progreso industrial— podría circunvalarse y aplicarse, no al crecimiento de la libertad económica, sino de la libertad política. En vez de un marco de felicidad material habría un marco en el que la pregunta principal fuera: ¿cómo se puede vivir la libertad y convertirla en productora de comunidad? Ésta es, de manera sucinta, la cuestión de la *libertad como felicidad*.

Si en el mundo todos estuvieran organizados en repúblicas libres, todos aceptarían también los tres principios tan espléndidamente formulados por Kant. Esto es más probable hoy que en la época del propio Kant, si consideramos que, con la elaboración de estos tres principios, sin duda también se creó y fomentó la necesidad de la libertad. Estos principios no definen como tales el carácter de una república, pero sí crean un marco en el que se puedan resolver los conflictos por las necesidades y las diferentes interpretaciones de la libertad y permitan también los procedimientos por los que dichos conflictos y disputas se puedan dirimir mediante el diálogo y la negociación (y no mediante el poder y la violencia). Si los conflictos dentro de y entre los Estados pudieran abordarse de esta manera, el sueño de Kant de una paz perpetua dejaría incluso de ser una utopía.

Pero ¿vale todavía la pena soñar con esto? ¿No equivale a contratar viajes a tarifa reducida y aprovisionar la bolsa de la jubilación como última bendición? A este respecto, Nietzsche hace un ardiente alegato a favor de la *discordia* perpetua.

E L INDIVIDUALISMO CREATIVO. E L CONOCIMIENTO ES CREACIÓN: F RIEDRICH N IETZSCHE

Si es cierto que la Ilustración no puede refutarse porque cualquier intento de refutación sirve en última instancia para confirmarla, entonces puede decirse que tiene en Nietzsche a uno de sus mayores confirmadores. Su pasión por la libertad hizo que hasta la Ilustración resultara sospechosa a sus ojos, como un sustituto de la acción, como un *ersatz* de la libertad, como una Inquisición secularizada. ³¹ «El imperativo categórico apesta a crueldad.»

¿Qué hace Nietzsche en un debate como éste sobre los padres de la libertad y los hijos de la libertad? ¿Por qué lo citamos aquí? Sencillamente porque es una de las mentes más libres que se han expresado jamás en lengua alemana:

Nosotros, moradores o, por lo menos, huéspedes de paso de numerosas regiones del espíritu; nosotros que hemos sabido siempre evadirnos de los rincones oscuros y regalados en donde el amor o el odio preconcebidos, la juventud, el origen, el azar de los hombres o de los libros, o incluso el cansancio de las peregrinaciones parecían querer retenernos; llenos de malicia frente a las seducciones de la servidumbre que se ocultan en los honores, el dinero, las funciones públicas o los arrebatos de los sentidos; agradecidos incluso a la desgracia y a las enfermedades, porque nos han liberado siempre de alguna regla y del «prejuicio» ligado a ella; agradecidos a Dios, al diablo, a la oveja y a la lombriz que hay en nosotros, curiosos hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad, prestos a asir a manos llenas lo que repugna a los demás, capaces de digerir lo que hay de más indigesto, aptos para todos los oficios que exigen sagacidad y sentidos aguzados, dispuestos a todos los peligros, gracia a un exceso de «libre arbitrio»; poseyendo almas diversas, en la fachada y en el patio posterior, cuyas últimas intenciones nadie penetra fácilmente; ricos en primeros planos y en segundas intenciones que nadie escruta hasta el fondo; ocultos bajo el manto de la luz, conquistadores bajo nuestros aires de herederos y disipadores, ocupados en clasificar, en coleccionar hechos desde la mañana a la noche, avaros de nuestra riqueza y de nuestros cajones atiborrados, diestros para saber lo que hay que aprender y lo que hay que olvidar, inventores de esquemas, a veces orgullosos de nuestras tablas de categorías, a veces pedantes, a veces búhos laboriosos incluso en pleno día, y, cuando es preciso, espantapájaros (y hoy hay que serlo, al menos en la medida en que somos los amigos de la *soledad*, amigos innatos, jurados y celosos de nuestra propia y profunda soledad, la de medianoche y la de mediodía): he aquí la especie de hombres que somos nosotros, espíritus libres..., y quizá seáis vosotros un poco semejantes a nosotros, vosotros a quienes veo llegar, vosotros, los *nuevos* filósofos.

32

Este «librepensador» va no sólo «más allá del bien y del mal», sino también, y lo que es no menos peligroso, *más allá de la verdad y el escepticismo*. La fe en la verdad científica es, en su opinión, comparable a la fe en la Virgen María, pues también se basa en la ficción del nacimiento virginal. Los hijos del conocimiento son hijos de Dios. Están concebidos de una manera pura, sin sangre, sin placer, idealmente, incluso sin sujeto, en ausencia del progenitor. La verdad científica (es decir, gestionada) descansa en el error de *designar* el acto del conocimiento como algo pasivo, mientras, al mismo tiempo, se oculta a sí misma, en una farsa de dedicación y aceptación, el nacimiento del conocimiento a partir de un designio prisionero del error. El científico se escribe cartas a sí mismo como si se las hubieran encargado la realidad y la verdad; finge ser su destinatario y llama estos mensajes escritos-y-recibidos con el nombre de «conocimiento».

Pero —prosigue Nietzsche— el nihilista epistemológico también se engaña a sí mismo. Un pesimista es alguien que no sólo dice y quiere el No, sino que también lo hace. «Contra una “buena voluntad” de esta especie, una voluntad de negar real y efectivamente la vida, todo el mundo sabe que no hay mejor calmante que el escepticismo, ese dulce y agradable opio que adormece nuestras inquietudes.» En efecto, el escéptico es «el amigo de la tranquilidad y que tiene casi el alma de un guardián de la paz. Esta negación que surge desde debajo de la tierra es terrible. ¡Silencio, pues, topos del pesimismo!». ³³ Nietzsche no es sólo uno de los primeros sino incluso el más decidido *constructivista*. «En nuestra época tal vez haya cinco o seis cerebros que comienzan a sospechar si la física no será más que nada un instrumento para interpretar y arreglar el mundo (una adaptación para nosotros mismos, si se nos permite decirlo) y no una explicación del universo.» ³⁴

Inclusive a la *Crítica* del funcionario se le escapa la verdad. En efecto,

El sabio, el hombre de ciencia común, tiene siempre algo de solterona; pues, como ella, ignora las dos funciones más importantes del ser humano: «engendrar» y «dar a luz». A unos y a otras, a los sabios como a las solteras, se les concede una especie de respetabilidad a modo de indemnización [...] ¿Qué es un hombre de ciencia? [...] Lo que un sabio pueda hacer de malo o de peligroso procede de la conciencia que tiene de su mediocridad innata, de ese jesuitismo de la mediocridad que trabaja instintivamente en la destrucción del hombre excepcional y trata de romper, o mejor aún de distender todo arco tenso. ³⁵

¡Guardaos también de los doctos! Os odian: ¡pues ellos son estériles! Tienen ojos fríos y secos, ante ellos todo pájaro yace desplumado.

Ellos se jactan de no mentir, mas incapacidad para la mentira no es ya, ni de lejos, amor a la verdad. ¡Estad en guardia!

¡Falta de fiebre no es ya, ni de lejos, conocimiento! A los espíritus resfriados yo no les creo.

Y lo anterior se cierra con la siguiente sentencia: «Quien no puede mentir no sabe qué es la verdad». ³⁶

La «crítica» se debe comparar con la razón *creativa*. La crítica trabaja bajo un doble malentendido causado por la aparente evidencia de lo que existe actualmente. Critica lo que existe, no sobre la base de que es importante o incluso correcto hacer algo, sino sólo por poder hacerlo. La subyugación a lo que existe precede, pues, a su crítica. Aquí podemos ver el vínculo interno entre importancia y realidad, que son dos lados del poder.

Pero la crítica sirve a lo que ya existe también en el sentido de que sólo lo critica y no lo *sustituye*. La creación de algo nuevo, por otra parte, desarrolla su propio campo de fuerza y de poder. Una crítica de lo que existe está incluida en la viva contradicción entre las cosas que se suelen dar por supuestas y las nuevas certidumbres, o la luz que éstas arrojan sobre distintos asuntos. Pero, al mismo tiempo, la asombrosa alternativa nueva ejerce presión sobre el actual sistema de creencias, poniéndolo a prueba tanto intelectual como políticamente. Un nuevo campo de fuerza temático, una nueva fuente de luz, produce su aparición. La existencia misma de la alternativa, con todo su encanto y erotismo, conduce a toda suerte de intercambios —amor, divorcio, nuevo casamiento—, abriendo tal vez nuevas perspectivas por el camino. *Lo comparativo de la crítica es el acoso a lo que existe con alternativas provocadoras*. La razón creativa, o, en la jerga de la filosofía de la ciencia contemporánea, el constructivismo *activo* (que no reconstructivo), que apunta al sistema nervioso central y al corazón de la época, redime la promesa del pensamiento independiente.

Ha habido, y aún sigue habiendo, individuos que rompen el maleficio de la costumbre. La vida y obra de Nietzsche son precisamente un recordatorio de que nada se ha hecho nunca que alguien no haya sido el primero en hacer y de que toda cosa buena de la existencia es fruto de una originalidad que al principio es generalmente objeto de mofa, e incluso de odio y de persecución. En este sentido, las palabras de Nietzsche sobre «la muerte de Dios» significan muerte del dios *interior*, de la *auto*-sujeción a la autoridad *per se*; significa autoafirmación posreligiosa, en oposición a la renuncia personal cristiana. Nietzsche no invoca —como muchos han sostenido— la autodeificación, la autoidolatración, una danza alrededor del yo de oro. El «superhombre» con el que soñó se refiere a dos cosas. En primer lugar, a la afinidad nativa entre libertad y capacidad innovadora, al igual que sólo se liberan energías creativas cuando se ha roto el yugo de la autoridad (Dios). Y, en segundo lugar, se refiere a una consecuencia negativa, al tirón gravitacional de la ordinariedad humana, a la propensión y amor humanos al error.

El superhombre simboliza o encarna el enorme esfuerzo exigido para romper el poder del promedio, de la medianía. Si entendemos al superhombre como símbolo de esta gesta de autoliberación —o de autoanimación de la libertad, por utilizar una expresión moderna—, entonces esto implica también la necesidad de una buena cantidad de autoconfianza. Nietzsche enseña esta autoconfianza a la humanidad secular. Lo que se necesita, entonces, es una redefinición creativa, o refundación de la modernidad, que supere su estrechez histórica (los peligros industriales para consigo misma, el Estado nacional, la sociedad de clases internacional). Zaratustra rompe las cadenas del pasado. ¿Cómo? No mediante la crítica, sino mediante el esbozo de una alternativa que es más que una alternativa, pues cuestiona lo que existe en nombre del nuevo pensamiento del futuro.

Cualquiera que desee una base diferente debe haber pasado por todos los fuegos de la duda y la desesperación; sólo entonces estará a salvo de los meteoros históricos. Pero la duda no establece una estructura. Una reforma de la modernidad exige capacidad para repensar y replantear objetivos. Esta autolegislación —la cuestión de la estructura— es para Nietzsche esencialmente una cuestión de *estilo*, de lenguaje, y está, pues, ligada a un acuerdo en público. Su voluntad de poder es esencialmente una voluntad de poder *lingüístico*.

Nietzsche es un virtuoso del lenguaje que ya no se limita a reproducir. La configuración del lenguaje es la configuración de la realidad; la creación del lenguaje es creación del mundo. En este sentido, Nietzsche proporciona la base de su afirmación, no después sino en el acto de configurar el lenguaje. La fascinación del lenguaje produce su propia condena, un fenómeno tildado desde hace tiempo de «pura retórica». Pero esto no reconoce que es «creación» lo que aparece en el lugar de la verdad y del escepticismo. El *medium* de Nietzsche es la palabra fascinadora; su catecismo, la «construcción de frases» (Gottfried Benn).

CONSTRUCTIVISMO CREATIVO

Nietzsche atribuye a Nietzsche este acto de libre pensamiento, esta creación de lo nuevo, que deja al pensamiento noqueado. O, por emplear sus propias palabras, lo atribuye a los «filósofos del futuro» (lo que deja sin aclarar si «el futuro» es el objeto del filosofar o el lugar de los filósofos, o ambas cosas). En cualquier caso, éstos serán «experimentadores»:

El nombre con que me he atrevido a bautizarles es propio para subrayar el hábito y el gusto que tendrán por la experimentación. ¿Es acaso por la única razón de que, críticos hasta el tuétano de sus huesos, les gustará hacer de la experiencia un uso nuevo, tal vez más amplio y más peligroso? Poseídos por su pasión de conocimiento, ¿deberían pasar, en sus experiencias atrevidas y dolorosas, los límites de lo que aprueba el sentimiento afeminado y debilitado de un siglo democrático? ³⁷

En la visión de Nietzsche, el «nuevo filósofo» es un inventor, un experimentador, alguien que no se deja intimidar por la autoridad —por los clásicos, por las instituciones, por las religiones u otros guardianes de verdades eternas—, sino que crea libremente su autoridad a partir de sí mismo. Este tipo de autocapacitación es democrática en un sentido primordial, aun cuando choque con esa «democracia-a-lo-Sissy», cuya imagen Nietzsche tuvo constantemente ante sus ojos. Pero, independientemente de cómo consideremos la

revuelta del individuo que Nietzsche plasma en la figura del «nuevo filósofo», el espíritu de esta revuelta es el de una Europa republicana de los individuos.

El constructivismo creativo exige unas cualidades que distinguen al creador de estructuras del escéptico:

Quiero decir, el rigor de las evaluaciones, la práctica constante de un método único, el valor comprobado que permite no basarse más que en sí mismo y aceptar sus responsabilidades. Pero los filósofos de este tipo no son críticos [...] Considerarán que es un verdadero ultraje a la filosofía decretar, como gusta hacerse hoy día, que la filosofía misma es una ciencia crítica y nada más. Este juicio sobre la filosofía puede obtener el favor de todos los positivistas de Francia y de Alemania (y hasta hubiese halagado el sentimiento y el gusto de Kant: recordemos los títulos de sus obras principales); nuestros filósofos nuevos dirán a pesar de todo: «Las críticas son los instrumentos de los filósofos, y como tales, no son más que filósofos. El gran chino de Königsberg no era más que un gran crítico» [...] La tarea misma exige otra cosa; requiere de él que *Cree valores [...] Pero los verdaderos filósofos son los que mandan y legislan* . Dicen: «He aquí lo que debe ser». Ellos son los que determinan el sentido y el porqué de la evolución humana, y para ello disponen del trabajo preparatorio de todos los obreros de la filosofía, de todos los que han liquidado el pasado; tienden hacia el porvenir con manos creadoras, y para esta tarea todo cuanto ha existido les sirve de medio, de instrumento, de martillo. Para ellos, «conocimiento» es *creación* , su obra consiste en legislar, su voluntad de verdad es *voluntad de poder* . ³⁸

En lugar del dualismo entre conocimiento y duda, aparece el imperativo de la configuración creadora. O, para utilizar la jerga epistemológica más reciente, la síntesis entre verdad y escepticismo es un *constructivismo creativo* . Los filósofos han intentado, hasta ahora en vano, utilizar y reconstruir una lógica de la ciencia; ahora tienen que diseñarla. La racionalidad de la ciencia está ahora allí; es una utopía que tiene que facilitarse y transmitirse mediante la creación de una imagen y un sistema normativo. Hasta ahora, los filósofos de la ciencia sólo han tratado de explicar el mundo de la ciencia; pero ahora se trata de cambiarlo.

LA DEMOCRATIZACIÓN DE ZARATUSTRA

Esta pretensión no es en absoluto tan extraordinaria como podría parecer en un principio. En la catastrófica conciencia de sí de las postrimerías del siglo xx , hubo muchos rasgos notables —pero también muchas trivializaciones— del superhombre con los que Nietzsche no habría soñado nunca. Casi todos tenían su propio plan para reconstruir el mundo. Así, se percibía una especie de democratización de Zarathustra. Encontramos Zarathustras administradores, Zarathustras científicos, Zarathustras ecologistas y tal vez incluso Zarathustras feministas.

Bastaba con abrir el periódico por cualquier página para ver el espíritu de rebelión que animaba al mundo: todo tenía que ser puesto patas arriba o cabeza abajo; ninguno de nosotros sabía qué hacer; X, Y o Z se vendrán abajo si las cosas no discurren de este modo; en el año dos mil y pico, tales cosas harán que se produzca tal situación: ya sea la explosión demográfica (se oye decir, por ejemplo: «¡Los niños son armas, la vida es guerra!»), o desastres climáticos, o la destrucción del trabajo, el agujero de ozono, la comida contaminada, el capitalismo puro, no adulterado, o alguna otra noticia de este tenor tan reconfortante. Recientemente, he podido ver a uno de estos «vendedores de la decadencia de Occidente» (Karl Kraus) haciendo su trabajo de conferenciante entre bastidores. Fue una obra maestra de desesperanza. Conocer el peligro da autoridad: convierte a los

hombres en superhombres. Al tiempo que se anunciaban escenarios de fin de fiesta con esa alegría que es fruto de la conciencia de la decadencia, hasta el último refugio quedaba destruido y expuesto a los refinamientos de la desesperanza. Pero, una vez que había sofocado el último rayo de esperanza, terminó su representación con un hechizo sádico ofreciendo una nota final de esperanza.

La gente suele reaccionar de las maneras más contradictorias al vaticinio del desastre. La más corriente es la neanderthal o «reacción de ajuste», como se reacciona, por ejemplo, a la noticia de un verano fracasado. Frente a un final inevitable, frente la noticia cruel, se desarrolla una piel de cocodrilo, una actitud de indiferencia

Pero hay también una reacción que podría describirse como pura esquizofrenia: ser de espíritu un converso ecológico y de obra, en la vida práctica, una empresa química ambulante.

Luego están los virtuosos que hace tiempo se olieron el problema e hicieron sus generosos donativos; los peligros bien asentados son casi cheques en blanco para el gasto público, sobre el principio de que hay que hacer algo para enderezar las cosas, cueste lo que cueste. Los desiertos, o en todo caso los producidos por la acción del hombre, pueden convertirse hábilmente en fuentes de dinero.

Por supuesto, también están los reformadores que prosperan con las catástrofes. Para éstos, la lucecita roja empieza a encenderse cuando las noticias sugieren que el desastre puede *no* producirse. La no-catástrofe es aquí la catástrofe suprema.

Si la verdad no se pone por adelantado, entonces es electiva. Quien ve aproximarse el desastre diariamente debe preguntarse qué puede hacer al respecto, incapaz de aprovecharse de ninguna verdad en sí misma y obligado a justificar una interpretación en vez de otra. ¿Tiene sentido organizar la vida propia sobre el supuesto de que el desastre es inminente? El fatalismo del desastre puede ser ciertamente productivo; por ejemplo, esperando una vieja fe en la actividad que desde entonces se ha convertido en un impedimento y que, ahora, con mayor conocimiento de la inutilidad de toda acción, debe ser a la vez excusada y cultivada como un pecado de juventud.

Pero la opción del pesimismo no atestigua exactamente una fuerte pasión por la causa de la libertad. Es más una recompensa para los pensionistas del pensamiento.

La desesperanza no es exactamente una base confortable. Pero tampoco es tan mala como la fama que tiene. Si es poco probable que los esfuerzos personales tengan alguna perspectiva de éxito, también están liberados de muchas cosas que se encuentran ligadas y amenazadas por esfuerzos que apenas pueden hacerse cuando las perspectivas son buenas. Por ejemplo, en una situación desesperada no vale la pena escribir otra frase, y mucho menos otro libro; la desesperanza desinfla la vanidad. Pero si la desesperanza está milimétricamente medida, incluso las reservas que convierten al pensamiento en algo pequeño y supeditado pueden venirse abajo. Si todo es vano en definitiva, ¿por qué no luchar sin freno ni comedimiento? ¿Qué puede pararnos, entonces? ¿La propia desesperanza, acaso? Pero este espectro ya no nos infunde ningún miedo.

Por el mismo razonamiento, las banderas ya no ondean en señal de fiesta tampoco. La desesperanza es simplemente una mala ocasión para convertir o subyugar a los demás. No hay motivo para hacer aprender por la fuerza nada a nadie. Este impulso pierde fuerza. ¿Cómo? Al convertirse en desesperanza.

Además, nadie que haya experimentado la desesperanza puede ya sentirse defraudado. Cualquier cosa que ocurra ahora es más de lo que podríamos habernos atrevido a esperar. En este sentido, la desesperanza es liberadora, tal vez incluso alentadora. En cualquier caso, la postutopía lanzada por la desesperanza es la única que también ofrece la esperanza de superar la violencia que pueda desencadenar la seducción del utopismo. Se puede iniciar algo cuando no se tiene nada que perder ni nada que ganar, cuando sabemos que todo esfuerzo es probablemente vano. Son los sonámbulos los que encuentran el rastro cuando las cosas empiezan a cambiar. Friedrich Schorlemmer, un hombre con bastante experiencia de oposición al régimen de la República Democrática Alemana, escribió lo siguiente: «La desesperanza no nos aterra. Era el pan nuestro de cada día. Todo lo que queríamos y pedíamos era irrealizable». Sólo que tal vez el fin de la desesperanza esté aún bastante lejos, incluso ahora que se ha venido abajo el Muro de Berlín.

E L PODER DEL LENGUAJE O EL PAPEL DE LOS INTELECTUALES EN LA SEGUNDA MODERNIDAD: GOTTFRIED BENN

Gottfried Benn es un artista del lenguaje, tal vez el mayor en lengua alemana del siglo xx : «La palabra es el encuentro de la creación consigo misma, su automovimiento. Al principio estaba la palabra, y también estará al final, o lo que quede de ella». ³⁹ Benn no es lo que muchos piensan de él; no es un nihilista, sino alguien que cree en el lenguaje, un sacerdote de la religión del lenguaje; un utópico del lenguaje, casi un ingenuo realista del lenguaje. «Palabras, palabras, ¡sustantivos! Sólo necesitan abrir sus alas para que los milenios cesen su vuelo.» ⁴⁰ Para Benn, el lenguaje no es un medio de expresión, sino un medio para descubrir el mundo, para inventar el mundo. Es el *único* medio, y objetivo, que queda en una era de disolución. La modernidad autocuestionadora no tiene lenguaje, *es* lenguaje. «La construcción de frases» es la ley de la segunda modernidad. «Esos pensadores con su “razón de ser” que nadie ve, completamente deforme, nada más que contribuciones, contribuidores, abren el grifo y generalmente es algún Platón lo que sale; salpican un poco, y el siguiente aparece en el baño.» ⁴¹

Los temas son escoria, escoria cultural:

Existencial: esto es el golpe de muerte para la novela. ¿Por qué las ideas se convierten en alguien, en una figura o forma, cuando ya no existen formas? ¿Por qué inventar personajes, nombres, relaciones, precisamente cuando se están volviendo insignificantes? Existencial: eso mira hacia atrás, arroja un velo sobre el individuo y lo deja atado, plantea unas reivindicaciones que los pasados siglos y generaciones de descendientes no estaban preparados para satisfacer. ⁴²

Los escritores «que no están lingüísticamente a la altura de su visión del mundo se llaman en alemán videntes».

¿Cómo produce comunidad la era de la disolución? Respuesta: mediante el *arte* de la libre asociación, adopta un significado literal en Benn. El lenguaje no sólo es capaz de explicar, analizar y representar; también puede, con la fuerza de su convicción y la luz de sus imágenes, generar un terreno común. «A través de las palabras —escribe Benjamin Barber— transmitimos información, articulamos intereses y desarrollamos argumentos; pero es a través del tono, el color, el volumen y la inflexión como nos sentimos, nos

profesamos afecto y nos tocamos mutuamente. Infundimos confianza, asustamos, perturbamos, consolamos, intimidamos, aliviarnos, odiamos y amamos manipulando más el medio que el contenido del discurso.»⁴³

El lenguaje es siempre lenguaje de muchos. Abre o cierra espacio a la comunicación y la oposición, a ideas y actividades, al desarrollo de uno mismo y de los demás. «Mi lenguaje es la suma total de mí mismo —escribe Peirce—, pues el hombre es pensamiento.»⁴⁴ Quien forma lenguaje, forma un Nosotros. Si tiene sentido la definición de democracia como soberanía de los muchos, incluye de manera crucial la soberanía del lenguaje como material semántico socialmente vinculante de la evidencia de sí adquirida a través de la historia del mundo:

Democratizad el lenguaje, dad a cada ciudadano cierto control de lo que la comunidad quiere decir con los términos cruciales que utiliza para definir todos los yo y vidas de los ciudadanos en público y en privado, y seguirán otras formas de igualdad. Podemos redistribuir los bienes y hacer que el poder sea responsable, pero si reservamos el habla y su evolución a los especialistas —periodistas, empresarios, clérigos, editores, burócratas, estadistas, publicistas, filósofos o sociólogos—, entonces, por mucha igualdad que haya, no habrá democracia.⁴⁵

El arte de la libre asociación es, así, por encima de todo, el arte del lenguaje.

Sin arte, nada puede ya funcionar, como ha dicho Joseph Beuys de manera sucinta y atinada. La importancia socialmente creadora del lenguaje presta al término «arte» un nuevo significado político básico. No es la intención del artista lo que es político (esto puede incluso interponerse en el camino), sino los lugares de anidamiento lingüístico de lo social que el artista abre o moldea. «Se trata —nos dice Beuys— simplemente de un principio que para muchos resulta aún difícil de captar»:

El arte ya no puede ser arte si no llega al corazón de nuestra cultura predeterminada y produce allí su efecto transformador [...] Esto significa que un arte que no pueda configurar a la sociedad y actuar sobre sus cuestiones clave, es decir, las cuestiones más importantes, últimas, no es arte [...] Curiosamente, esto no parece arte a mucha gente, que dice: «¡Ése está haciendo política!». Pero puede mostrarse que precisamente esto no es política, sino *principio formal* [...] Éste es el punto crucial.⁴⁶

Como los constructos sociales y las instituciones están hechos por personas, es comprensible que el arte de crear relaciones sociales sea ante todo arte lingüístico. En la antigüedad clásica —en Cicerón, por ejemplo—, esto se consideraba tarea del retórico. Pero, en esta concepción tan temprana, la retórica como arte no reproduce simplemente situaciones; antes bien, las situaciones y las cosas son producidas o modeladas en el espacio del lenguaje y se inspiran en sus distintas posibilidades. El lenguaje establece unas combinaciones específicas y crea, así, el mundo en el tiempo. Como es bien sabido, Cicerón vio en el estadista la encarnación del arte de la retórica, entendido no sólo como el arte que crea el mundo y el yo, sino como el poder que abre el espacio de la sociedad humana como espacio político y hace que se convierta en espacio político. El lenguaje ofrece a la retórica el poder de crear y moldear las situaciones humanas en cuanto *civilitas* y *urbanitas*, transportándolas de la barbarie del aislamiento al mundo de formas y significados compartidos.⁴⁷

Lyotard, por ejemplo, ve en las grandes narrativas del progreso moderno un juego lingüístico monolítico que contiene y libera una práctica política totalizadora y sufre una

encarnación coartadora en las instituciones de la sociedad industrial. ⁴⁸ En este sentido, el lenguaje se convierte en *la institución de las instituciones* (Schelsky), en última instancia en la única metainstitución política. «Su poder no consiste solamente en la compulsión; el lenguaje es también capaz de liberarse de la jaula del lenguaje en una práctica política posmoderna, fragmentada y fragmentaria dentro de las instituciones rotas y dispersas.» ⁴⁹

Cuando lenguaje y realidad se vuelven indistinguibles y las relaciones sociales se moldean realmente en el lenguaje, entonces, como dice Gottfried Benn, la reverencia se vuelve ley interna de la acción lingüística: «Dios es forma». ⁵⁰ Este evangelio artístico de la «construcción de frases» es la ley futura:

Pues, a mi juicio, la historia del hombre —su situación de amenazado, su tragedia— es sólo el principio. Hasta ahora, los altares de los santos y las alas del arcángel estaban detrás de él y había una filtración de las iglesias y pilas bautismales hasta sus debilidades y heridas. Ahora empieza la serie de los grandes desastres ineludibles que señalan la perdición del hombre. Nietzsche se revelará como un simple prólogo. ⁵¹

Pero hay más: «Las ideas matan, las palabras son más criminales que cualquier asesino, las ideas se toman su venganza sobre héroes y rebaños». ⁵²

EL FATALISMO ES UN TRASTORNO DEL LENGUAJE

Si el moldeado de la realidad se convierte en el moldeado de las palabras, esto crea obligaciones, pero también es peligroso. «Tendremos que aprender a vivir con el hecho de que las palabras tienen una existencia latente que actúa como magia sobre los que sintonizan con ellas y les permite pasarse a la magia. Éste me parece a mí el misterio definitivo ante el cual nuestra conciencia débil y sobreanalizada, interrumpida sólo por trances ocasionales, siente sus límites.» ¿Qué quiere decir Benn con «existencia latente», «magia» o «misterio definitivo»? O, mejor dicho, ¿cómo se producirá la magia, cómo es factible? Lo que resulta fascinante aquí es que —citando de nuevo a Beuys— «el arte llegue al corazón de nuestra cultura predeterminada y opere su efecto transformador», es decir, que plantee y ofrezca forma y expresión a «las preguntas básicas».

En términos sociológicos, esto significa: ¿quién traza el orden del día?, ¿quién define las cuestiones y prioridades, y cómo?, ¿quién centra la atención colectiva, cómo y sobre qué? Esto presupone la capacidad para hablar de una manera *representativa*, una capacidad para escuchar y para acceder a los medios públicos. Pero, al mismo tiempo, el «inmenso peligro de la palabra» es aquí aparente, «sus múltiples consecuencias, sus profundidades inflamatorias, su actividad que excede todo lo que los iones e isótopos inofensivos pueden producir por sí mismos» (Benn).

¿No es el terror de la nueva habla lo que amenaza aquí? «La palabra como tal me emociona y apasiona, su motivo puramente asociativo, sin atender a su carácter descriptivo, y luego siento objetivamente su calidad de concepto lógico como selección de catástrofes concentradas.» ⁵³ Benn ha estudiado bien a Pappenhimer: «La épica es un tongo. ¡Por supuesto!». ⁵⁴

Sin embargo, Benn esquiva la pregunta de dónde están las zonas tabú en las transiciones fluidas entre poesía y propaganda. Él se escora a favor de la ideología profesional; apuesta por la exclusión mediante el talento artístico. «Podemos aprender a hacer equilibrio, funambulismo, andar sobre la punta de los dedos; pero colocar una palabra de una manera

fascinante, eso se puede o no se puede hacer. La palabra es el falo del espíritu, centralmente situado. Y también nacionalmente situado. Los cuadros, las estatuas, sonatas, sinfonías... son internacionales; los poemas, nunca.»⁵⁵ El poder lingüístico que alguien protege, o no, contra el mal uso, o eso cabría esperar, junto con Benn.

Sin embargo, no es esto lo que interesa a Benn. Su tema es diferente: «El estilo es superior a la verdad», pues «llevaba consigo la prueba de la existencia». El lenguaje creativo no orienta la ciencia ni la religión hacia algo que se halla fuera de él, de lo que derive su autoridad. Antes bien, el efecto y la realidad del lenguaje tienen su fundamento en sí mismos. «La forma de sentir será la gran trascendencia de la nueva época, la estructura de la segunda era. Dios hizo la primera a su imagen, el hombre hace la segunda de acuerdo con sus propias formas; el mundo intermedio del nihilismo ya ha pasado. En la primera, prevaleció la causalidad, el pecado original, el suspiro primordial, el psicoanálisis, el resentimiento y la reacción; en la segunda, predominan los principios plásticos, las construcciones dentro de horizontes establecidos.»⁵⁶

La palabra facilita el «establecimiento de conexiones», la «inflamación del yo». Tiene el poder de desatar y de volver a unir. La palabra supera fronteras y existencias, ata pasado y futuro. «Botánico y geográfico, pueblos y países, todos estos mundos perdidos histórica y simbólicamente, aquí su florecer, allí su sueño, toda locura, toda melancolía, toda desesperación del espíritu resultan palpables desde las capas de una selección de conceptos representativa.»⁵⁷

Lo que es decisivo no es sólo la palabra, sino el hecho de que dé forma, la voluntad de poder de la forma, «la lucha de la forma a partir del hundimiento europeo». Las estructuras sociales son estructuras moldeadas y materializadas de significado y lenguaje. Así pues, es de suma importancia el trabajo artesanal con las ideas, el cual a menudo se considera erróneamente como «no artístico», la «construcción de frases» que Benn describe como «intelectualista». «El intelectualismo, históricamente hablando, es Hegel cuando dice [...] que no reconocerá nada a modo de creencia que no esté justificado por las ideas. Kant, que separó el mundo de las ideas del mundo de la experiencia. Nietzsche, el que mejor describió el elemento consciente y figurativo, el elemento constructivo de la creatividad, el elemento que monta, desmonta, domina y une formas [...] El intelectualismo, pues, significa encontrar como única manera de salir del mundo el reunirlos bajo conceptos, purificar al mundo y purificarse uno mismo mediante conceptos. Esto no pertenece a ningún sistema político o moral concreto; es un impulso antropológico elemental.»⁵⁸

¿No se está confundiendo el lenguaje poético con el lenguaje político? Se supone que el primero es ambiguo, trasciende, experimenta y revoluciona. Los políticos, que hablan en yámbicos y saben exponer de manera figurada sus pensamientos más íntimos, difícilmente conseguirán inspirar confianza.

Por grande que pueda ser el abismo entre la experimentación artística y la experimentación política con el lenguaje, las dos maneras coinciden en un punto esencial: el lenguaje crea y configura realidad. Las palabras y las frases son el material de construcción de esas verdades evidentes que equipan y orientan nuestro conocimiento del mundo y nuestra acción dentro de él.

Kant interpretó activamente este origen denominándolo «marco trascendental» y lo sacó de las garras de los que vinieron después de él. La «trascendentalidad» es, así, una técnica de dominio conceptual, con la que los creadores de lenguaje tratan de protegerse de la

rebelión de sus sucesores. El constructor de frases moldea verdades evidentes que deben su magia, su efecto sugerente y contagioso, precisamente al curioso bacilo de la evidencia, pero que por esa misma razón no tienen origen en el laboratorio del lenguaje. *La política del lenguaje es metapolítica en cuanto no-política* . Mediante el modelado lingüístico, el decurso del pensamiento y de la acción se sitúa en el material invisible de la evidencia.

Si todo nos parece sombrío, insignificante y fragmentado, deberíamos ir a ver a un médico del lenguaje antes de arrojarnos desde la Torre Eiffel. El fatalismo es un desorden del lenguaje. Los conceptos están vacíos; ya no prenden ni iluminan. La capa de gris que cubre el mundo, la rutina, el aburrimiento, la melancolía, lo inhumano y lo sobrehumano que las personas ahogan en su interior, pueden tener también sus raíces en un mildeu verbal. Cuando las palabras sufren la muerte lenta, tranquila, de la repetición vacía, cuando el lenguaje se desangra, las verdades evidentes, con evidencia peculiar, se vuelven sordomudas. La jaula de hierro de la servidumbre no es, así, la burocracia —es decir, no es, por así decir, una inversión ingenuamente realista en la que la burocracia es glorificada como algo que crea lenguaje mediante su concepto—, sino más bien el pensamiento burocrático sobre la burocracia, que se ve a sí mismo como única alternativa. Es ahí donde empieza el llanto. La jaula de hierro de la servidumbre es el *pensar* en la jaula de hierro de la servidumbre, con todos sus atributos de desesperación, linealidad y racionalidad. Muchos de los conceptos sociales y políticos más importantes de hoy conservan realidades muertas: ésa es la razón de la sensación generalizada de *déjà vu* . Nosotros seguimos dando vueltas en el pasado, pues carecemos del lenguaje que preste significado y estructura a la nueva realidad que se nos ha adelantado.

EL SILENCIO DEL BIEN PÚBLICO

Las cuestiones de estilo son cuestiones clave de la segunda modernidad. Cualquiera que desee crear campos de fuerza de acción debe romper el maleficio de las categorías dominantes y abrir el significado de las palabras, arraigado desde antiguo, con el fin de ajustar el efecto sugestivo del lenguaje a cada nueva situación. La reforma de la democracia presupone una reforma del lenguaje de la democracia.

Esto no es nuevo en absoluto. Cada época tiene sus diferentes conceptos clave, en los que se pueden leer una a una las transformaciones semánticas de lo político. Si bien es verdad que este cambio fundamental en el significado o evaluación de las palabras se produce de manera paulatina y casi insensible para la gente que vive en una determinada época, no es menos cierto que la alteración o incluso la sustitución de contenidos y anillos semánticos es también objeto de los estudios literarios, el resultado de textos clásicos y del debate público sobre ellos.

Los principales cambios en la ideología y el poder político van siempre acompañados de estos cambios paradigmáticos en el empleo del lenguaje, hasta el punto de que los historiadores cartografiaban los primeros después de haber cartografiado los segundos. El significado principalmente negativo que dieron los períodos clásico y protocristiano a términos tales como *individuo* y *privacidad* se transformó durante el Renacimiento hasta el punto de producir la Reforma protestante y una ética para la sociedad comercial. El capitalismo del siglo XVIII realizó una transvaloración del vocabulario tradicional de la virtud, de tal manera que puso el egoísmo y la avaricia a trabajar en nombre de los bienes públicos [...] La historia de la democracia como tal se contiene en la historia de la palabra *democracia* [...] La *pobreza* fue en otro tiempo un signo de debilidad moral; ahora es una insignia de victimización medioambiental. El *delito* procedía en otro tiempo del pecado original; ahora es una

manera de escapar de la pobreza. Los *derechos de los Estados*, que primero cargaron con el estigma del deshonor, significaron luego un vigoroso seccionalismo, después fue el código para denominar al racismo y ahora se ha convertido en el lema de un nuevo federalismo descentralizado. El *busing*, que fue en otro tiempo un instrumento de igualdad de oportunidades educativas, es ahora un medio para destruir comunidades. Los cambios en el significado de estas y muchas otras palabras clave reflejan cambios nacionales fundamentales en el poder y la ideología. El choque de visiones antagónicas —del darwinismo social contra la responsabilidad colectiva y el mutualismo político, del pecado original y los ideales innatos contra el ecologismo, del anarquismo contra el colectivismo— se juega en última instancia en el campo del lenguaje cotidiano, y el ganador en la lucha cotidiana por el significado puede ser el ganador del choque de visiones, con el propio futuro como trofeo.⁵⁹

Esta reevaluación de las categorías no debería, empero, considerarse como un acto arbitrario. «Sentirse perplejo e incapaz de escribir no es lo mismo que el surrealismo.»⁶⁰ Para poder romper la magia de las palabras y volver a poner en marcha sus relojes internos, es necesario reformar, de acuerdo con reglas propias, el sistema histórico de normas de las que procedían los significados. La política del lenguaje es un trabajo de mina. Tenemos que descender al macizo de la evidencia, horadarlo y meternos en él, ser capaces de vivir y trabajar bajo tierra, de manera que podamos extraer algo reluciente que brille como un rubí pulido, que encierre en sí el poder de la persuasión.

Así como la decadencia del mundo puede tener sus raíces en una hiperacidez gástrica, el fatalismo de una época puede tener su origen en un lenguaje extinto. Adonde quiera que miremos, los problemas del futuro son ante todo problemas de lenguaje, problemas de un lenguaje que no es igual a los desafíos pendientes y a las posibilidades que abren. Nosotros pensamos en categorías de *crecimiento económico*; sin embargo, sabemos que esto no expresa el interés público, pero oculta los peligros que amenazan. Quien se alegre del crecimiento económico es un hipócrita, y no sólo en privado, sino también en público, pues a nadie con dos dedos de frente se le escapa el hecho de que los indicadores del crecimiento económico son también indicadores de una autodestrucción colectiva. Pero un lenguaje que haga esto público sólo existe, si es que existe, como un lenguaje de minorías, no como un lenguaje asumido por toda la sociedad. La nueva frase acuñada de *desarrollo sostenible* es un paso en la buena dirección, aunque encierra en una fórmula verbal la contradicción misma que tiene que resolverse; a saber, desarrollo (crecimiento económico) y sostenibilidad (salvar la naturaleza). ¿Cómo compaginar las dos cosas?

Mientras esta contradicción siga siendo insoluble, nos enfrentaremos en el espacio público a formas de lenguaje sobre un bien común *contaminado* que guarda silencio, y por tanto mantiene la contaminación. Esto hay que decirlo bien claro, pues los comunitarios parecen haber dejado de escuchar. No existe un lenguaje del bien público. Ningún grupo, y menos aún la élites políticas, económicas y científicas, puede pretender el derecho a hablar para el futuro *el* lenguaje del bien público. Pero esto significa que el poder del lenguaje de crear una base común está en peligro. La crisis de la comunidad, que a muchos les parece perturbadora, es una crisis de lenguaje y de pensamiento, pues no se perciben señales de visiones de bien público que sean capaces de convertirse en parte de las vidas reales de la gente y de conseguir su asentimiento. Por doquier se reprimen cosas, o se vuelven a invocar otras ya viejas. La tarea más importante es abrir e inventar un lenguaje que haga posible acabar con las limitaciones nacionales y con el fatalismo de progreso de la primera modernidad y plantear y debatir las cuestiones de una segunda modernidad global en medio de un diálogo de culturas. El ulterior desarrollo de la democracia exige que ésta abra

sus lenguajes mundiales a los unos y a los otros y a las cuestiones acerca de la «homogeneidad» en un mundo único.

Que el lenguaje define el horizonte de la modernidad es una de sus ideas y convicciones básicas. Lo que Nietzsche y Benn añadieron fue la voluntad de poder del lenguaje. ¿Es el poder del lenguaje sólo una expresión para indicar la capacitación de los intelectuales, tal vez una especie de ideología o de desorden profesional? ¡Quien lo va a negar!

Pero no deberíamos olvidar el hecho de que los que forjan conceptos para guiar a la gente en su vida están poniendo sus pensamientos y acciones rumbo a una evidencia cuya eficacia deriva precisamente de la falta de conocimiento personificado en lo evidente. La reforma cosmopolita de la modernidad, que Kant ya tuvo *in mente*, es también una reforma del lenguaje de la democracia del Estado-nación. Su método podría describirse irónicamente como el método del «como si»: construir frases *como si* la verdad se encerrara en ella; morder la palabra «manzana» para que salga jugo de ella; comer el menú impreso; ser incapaces de poner la palabra «asqueroso» en nuestra boca pues el asco nos resultaría insoportable; gritar *dolor*; encender la palabra «luz» porque está oscureciendo. «La realidad, ese concepto demoníaco de Europa», escribió Gottfried Benn.⁶¹ Pero esta realidad irreal, viva y configurable mediante el lenguaje, es ahora realmente la única realidad verdadera.

Capítulo 14

CATEGORÍAS ZOMBIS: ENTREVISTA A ULRICH BECK ¹

[Esta entrevista fue realizada en Londres por Jonathan Rutherford el 3 de febrero de 1999.]

J. R.: Su concepto de individualización ofrece una explicación convincente de lo que está ocurriendo en la sociedad: la transformación del trabajo, el declive de la autoridad pública, el aumento del aislamiento personal, un mayor hincapié en la individualidad y la autodependencia, un nuevo equilibrio de poder entre hombres y mujeres, una redefinición de la relación entre hombres y mujeres, una redefinición asimismo de la relación entre vida privada y esfera pública, la emergencia de una cultura de la intimidad, de la informalidad y la autoexpresión... Usted llama a todo esto «desincrustación de los modos de vida de la sociedad industrial» (clase, familia, género, nación) sin la consiguiente «reincrustación». ¿Puede explicar qué entiende por individualización?

U. B.: Existen muchos malentendidos sobre este concepto de individualización. Para empezar, no significa individualismo. Tampoco significa individuación, término éste empleado por la psicología profunda para describir los procesos por los que nos volvemos individuos autónomos. Ni tiene nada que ver con el egoísmo mercantilista del thatcherismo; es una constante fuente de malentendidos en Gran Bretaña. Finalmente, tampoco significa emancipación, tal como la entiende Jürgen Habermas.

La individualización es un concepto que describe una transformación estructural, sociológica, de las instituciones sociales y la relación del individuo con la sociedad. No es simplemente un fenómeno de la segunda mitad del siglo xx. Las primeras fases históricas de la individualización tuvieron lugar en el Renacimiento, en las culturas cortesanas de la Edad Media, en el ascetismo interior del protestantismo, en la emancipación de los campesinos del vínculo feudal y en la disolución de los vínculos familiares intergeneracionales en los siglos xix y xx. La modernidad europea ha liberado a la gente de los roles históricamente marcados. Ha socavado seguridades tradicionales tales como la fe religiosa y, al mismo tiempo, ha creado nuevas formas de compromiso social. Yo utilizo el concepto de individualización para explorar no sólo la manera como la gente hace frente a estas transformaciones en términos de identidad y conciencia, sino también cómo han cambiado sus situaciones existenciales y sus modelos biográficos.

La individualización libera a la gente de los roles tradicionales pero también la condiciona de muchas maneras. En primer lugar, los individuos se alejan de las clases basadas en el estatus. Las clases sociales se han destradicionalizado. Esto lo podemos ver en los cambios producidos en las estructuras familiares, en las condiciones de la vivienda, en las actividades de ocio, en la distribución geográfica de las poblaciones, en la afiliación a sindicatos y la suscripción a clubes, en la manera de votar, etcétera. En segundo lugar, las

mujeres se han desvinculado de su «destino de estatus», que las obligaba a quedarse a trabajar en el hogar y a recibir su sustento de un marido. La sociedad industrial se ha basado en las posiciones desiguales de hombres y mujeres, pero la modernidad no vacila ante la puerta de la vida familiar. Toda la estructura de los vínculos familiares se encuentra bajo la presión de la individualización, y está emergiendo una nueva familia negociada, provisional, compuesta de múltiples relaciones: la «posfamilia». En tercer lugar, las viejas formas de la rutina y disciplina laborales se están viviendo abajo con la emergencia de los horarios laborales flexibles, el subempleo pluralizado y la descentralización de los lugares de trabajo.

Pero, al mismo tiempo que se produce esta liberación o «desincrustación», se están creando nuevas formas de reintegración y de control («reincrustación»). Con el declive de la clase y de los grupos de estatus, el individuo debe convertirse en el agente de su propia identidad. El individuo, no su clase social, se convierte en la unidad de reproducción de lo social en su propio mundo vital. Los individuos tienen que desarrollar su propia biografía y organizarla en relación con los demás. Si tomamos como ejemplo la familia bajo las condiciones de la individualización, no existe un conjunto de obligaciones y oportunidades, ni una manera de organizar el trabajo cotidiano, o la relación entre hombres y mujeres, o entre padres e hijos, que se pueda copiar.

Junto a este liberar a los individuos de las trabas tradicionales, se produce una nueva estandarización mediante la dependencia del individuo del mercado laboral. Esta individualización y estandarización simultáneas de nuestra vida no es una simple experiencia privada. Es institucional y estructural. El individuo liberado se vuelve dependiente del mercado laboral y, por ello mismo, dependiente de, por ejemplo, la educación, el consumo, las ayudas del Estado del bienestar; y, finalmente, de las posibilidades —y modas— de la atención médica, psicológica y pedagógica. La dependencia del mercado se extiende a todos los ámbitos de la vida. Como señalara Simmel, el dinero individualiza, estandariza y globaliza.

El individuo se aleja de los compromisos y relaciones de apoyo tradicionales, pero los cambia por las imposiciones de la existencia en el mercado laboral. A pesar de estas nuevas formas de imposición, las culturas individualizadas fomentan la fe en el control individual, en el deseo de una «vida propia». Tal vez aquí se encierre una paradoja. Por una parte, se están produciendo unos cambios trascendentales, especialmente en el ámbito de la sexualidad, de la legislación y de la educación. Por la otra —salvo para la sexualidad—, estos cambios existen más en la conciencia de la gente, y sobre el papel, que en la conducta y en las condiciones sociales. Esta mezcla históricamente creada entre nueva conciencia y viejas condiciones agudiza en la mente de la gente las desigualdades perpetuadas e intensificadas entre hombres y mujeres, entre ricos y pobres.

J. R.: ¿Qué es lo que está cambiando aquí, la gente o las instituciones?

U. B.: Yo hablo de categorías zombis.

J. R.: ¿De categorías zombis? ¿Una sociología del terror?

U. B.: A causa de la individualización, estamos viviendo con un montón de categorías que están muertas y vivas al mismo tiempo.

J. R.: ¿Puede citar algunas?

U. B.: Claro. La familia, la clase social, el vecindario.

J. R.: Un zombi es un muerto viviente. ¿Quiere decir que estas instituciones son simplemente cascarones que la gente ha abandonado?

U. B.: Creo que la gente es más consciente de las nuevas realidades que las instituciones. Pero, al mismo tiempo, si consideramos los hallazgos de la investigación empírica, la familia sigue estando muy valorada en un sentido muy clásico. Sin duda hay inmensos problemas en la vida familiar, pero cada persona cree haber resuelto estos problemas que sus padres no supieron enderezar.

J. R.: Usted escribe mucho sobre la familia y las relaciones.

U. B.: Sí. La familia es un buen ejemplo de categoría zombi. ¿Alguien se ha preguntado qué es realmente una familia en nuestros días? ¿Qué significa? Por supuesto, están sus hijos, mis hijos, nuestros hijos. Pero también la paternidad, el núcleo de la vida familiar, está empezando a desintegrarse en las condiciones del divorcio. Las familias pueden ser constelaciones de relaciones muy distintas. Consideremos, por ejemplo, cómo los abuelos están empezando a multiplicarse como consecuencia de los divorcios y las segundas nupcias. Se ven incluidos y excluidos sin ningún medio de participar ellos mismos en las decisiones de sus hijos. Desde el punto de vista de los nietos, la importancia de los abuelos tiene que determinarse por las decisiones y elecciones individuales. Los individuos deben decidir quién es su padre principal, su madre principal y quién su abuela y su abuelo. Nos dirigimos hacia una de las relaciones opcionales dentro de las familias que son más difíciles de identificar de manera objetiva, empírica, pues dependen de perspectivas y decisiones subjetivas. Y éstas pueden cambiar en las distintas fases de la vida.

Si preguntáramos qué es un hogar, la respuesta parecería bastante clara hace diez o veinte años, pero ahora no tendremos una única respuesta. Puede definirse como una unidad geográfica unilocal, como una unidad económica en la que los individuos se apoyan económicamente y dependen unos de otros. Por supuesto, estas definiciones pueden contradecirse entre sí. También ha habido un aumento espectacular de personas que viven solas en los últimos veinte años. En ciudades como Londres y Múnich, más del 50% de los hogares son unipersonales, una tendencia que va por cierto en aumento. Esta categoría no es nada rara. Hay viudas, hombres divorciados, tal vez pensando en volver a casarse, y personas que viven solas en casa, y toda esta gente está viviendo estrechamente relacionada con los demás, o no.

Se habla mucho de crisis en la vida familiar; pero la familia no es la causa del conflicto histórico entre hombres y mujeres, es la superficie sobre la que este conflicto se hace visible. Todo lo que golpea a la familia desde fuera —como, por ejemplo, la contradicción entre las exigencias del mercado laboral y las necesidades de las relaciones, el sistema de empleo, la legislación— se introduce en la esfera personal y la distorsiona. La tensión en la vida familiar se debe hoy a que la igualdad entre hombres y mujeres no puede crearse en una estructura familiar institucionalizada que presupone la desigualdad. En las relaciones personales, los conflictos se inician al abrirse posibilidades de elegir: en las necesidades antagónicas con respecto a la carrera profesional, en la división del trabajo doméstico y la atención a los hijos. Al tomar decisiones, la gente toma conciencia de los contrastes en las condiciones de los hombres y las mujeres. Ante la falta de soluciones institucionales, la gente está teniendo que aprender a negociar las relaciones sobre la base de la igualdad. Esto está transformando lo que entendemos por familia.

J. R.: Quería preguntarle qué es lo que, en su opinión, ha determinado estos cambios. Lo pregunto porque usted ha puesto patas arriba la concepción marxista convencional de que son las condiciones materiales las que determinan la conciencia de las personas. Usted habla de que la conciencia de la gente ha cambiado, sin que las instituciones en las que ésta vive, incluidas sus prácticas reales, hayan cambiado en la misma medida.

U. B.: Sí, eso es cierto.

J. R.: Yo acepto eso. Me parece una paradoja muy interesante.

U. B.: Abundemos en esta paradoja. Los sociólogos marxistas sostienen que las sociedades capitalistas, a pesar de los cambios que he mencionado, son estructuras relativamente estables de desigualdad social. Señalan que las diferencias entre los grupos que ocupan la parte baja, media y alta de la sociedad no han cambiado en realidad. Sostienen que esto demuestra que aún estamos viviendo en una sociedad de clases y que la clase sigue siendo la dinámica del capitalismo moderno. Yo sostengo que el dinamismo del mercado laboral, apoyado por el Estado del bienestar, ha disuelto las clases sociales dentro del capitalismo.

J. R.: Usted ha llamado a esta transformación de la sociedad capitalismo sin clase.

U. B.: Es cierto que, en Alemania, los modelos de desigualdad social han seguido siendo relativamente estables. Pero, al mismo tiempo, las condiciones de vida de la población han cambiado espectacularmente desde 1960, lo que ha puesto en movimiento la diversificación e individualización de los estilos y modos de vida. Este desarrollo está relacionado con la expansión de la educación, el aumento de la seguridad social y de la riqueza, incluso con los modelos de desigualdad. Yo prefiero pensar en estos cambios en términos de democratización. Yo haría una distinción entre la democratización política, la democratización social relacionada con el Estado del bienestar y la que yo llamaría democratización cultural. La individualización se relaciona con esta tercera descripción. Si miramos de cerca los cambios que se están produciendo, veremos que los principios de la democracia están siendo recogidos, o al menos creídos, como principios para la organización de la vida y de las relaciones cotidianas. Estamos viviendo bajo las precondiciones de la democracia interiorizada: la creencia en la igualdad de las relaciones, en el diálogo y no en la violencia de la imposición de la autoridad como elemento principal para alcanzar el acuerdo. El mercado capitalista de relaciones instrumentales, en las condiciones del postEstado del bienestar, ha producido algo que nadie había realmente imaginado: una individualización empapada de las ideas de la democratización cultural.

La situación es diferente ahora, a finales de los noventa; pero fijémonos en los setenta y los ochenta. No creo que tenga mucho sentido todo lo que ha ocurrido en los países de la Europa Occidental en términos de los movimientos sociales, los cambios en la vida familiar, la sexualidad y el amor, el creciente interés por la política de la vida cotidiana y las formas de democracia más directa si no aceptamos al menos una parte de esta interpretación de la democratización cultural.

J. R.: Estoy de acuerdo con usted en términos generales. Lo que parece ser crucial para su análisis es esta noción de cultura, algo que no es, como ha pretendido el marxismo convencional, una actividad determinada, sino más bien una experiencia y una actividad relativamente autónomas y transformadoras en las que los seres humanos actúan y crean su mundo material. Según este marxismo, contra el poder del capital las prácticas culturales son algo relativamente secundario, que no puede producir el tipo de bloques

políticos ideológicos capaces de resistir a la explotación, a la globalización del capital, a la mercantilización de la sociedad.

U. B.: Estoy de acuerdo hasta cierto punto. En primer lugar, es correcto que estos cambios en la familia son sólo una parte del cuadro general de lo que está ocurriendo en la sociedad moderna. No es todo el cuadro, de acuerdo, pero yo no comulgo con el viejo cuadro marxista y mecánico del capitalismo, que ofrece una descripción demasiado *sui generis* de la manera como está construida la sociedad y que hay que entender como una ley natural. Hoy está ocurriendo algo muy importante, que este viejo tipo de análisis marxista no puede reconocer. En los últimos siglos hemos estado viviendo la modernidad, es decir, una experiencia de industrialización, democratización y modernización. Ahora estamos en una situación en la que esta primera modernidad se está transformando en una segunda modernidad. La primera modernidad se basa en una sociedad del tipo Estado-nación, en identidades colectivas dadas, como las clases, las familias, las etnicidades. Para todo esto era esencial el principio —que no siempre la práctica— del pleno empleo y un modo de producción basado en la explotación de la naturaleza. Esta modernidad se está viendo desafiada por cuatro tipos de desarrollo. El primer lugar, la individualización. En segundo lugar, la globalización como fenómeno económico, sociológico y cultural. En tercer lugar, el subempleo o el desempleo, no simplemente como consecuencia de la política gubernamental o de un retroceso en la economía, sino como desarrollo estructural que no puede superarse fácilmente. Y, en cuarto lugar, la crisis ecológica. En esta segunda modernidad, nos enfrentamos no sólo a cambios de poca importancia en, por ejemplo, las relaciones personales, sino a una forma diferente de capitalismo, un nuevo orden global, un tipo de vida cotidiana diferente. Tenemos que volver a hacernos preguntas muy básicas sobre cómo vivir, responder a estos cambios y analizarlos en términos sociológicos.

J. R.: En sus libros habla usted del conflicto global entre sociedades como la nuestra, que están entrando en una segunda modernidad, y las que están en su primera modernidad —o están entrando en ella—. ¿No cree que hay un parecido desarrollo desigual en el seno de las sociedades?

U. B.: Por supuesto. No deberíamos simplificar este proceso. Hay velocidades muy diferentes de desarrollo e individualización en diferentes sociedades o subculturas, y éstas se están dando de manera simultánea. En los países más desarrollados, encontramos zonas subdesarrolladas.

J. R.: Y estas diferentes formaciones en la sociedad deben dar origen cada una a diferentes políticas y valores, ¿no es cierto? Me pregunto si la individualización no está describiendo la cultura de una élite metropolitana y educada, tal vez la emergencia de una nueva clase basada en el conocimiento.

U. B.: No, yo creo que la clase es una categoría zombi. El debate sobre la individualización comenzó a principios de los ochenta en Alemania, después de que yo publicara un artículo titulado «¿Más allá del estatus y de la clase?». ¿Por qué escribí esto? A finales de los setenta y durante los ochenta, yo encontraba cada vez más dificultades para explicar las categorías de clase social a mis estudiantes. El análisis marxista convencional de clase no guardaba ninguna relación con lo que ellos habían vivido, y no le veían ningún sentido. Yo tenía que trasladar la clase a una cultura más individualizada que se preocupaba por unas cuestiones bastante diferentes. Los estudiantes no se consideraban, de manera inconsciente, como miembros de una clase. Su autopercepción cultural era en

cierto modo diferente al cuadro que les ofrecía un análisis de clase de la cultura y la sociedad.

En Gran Bretaña, aún tenemos una sociología que cree en la centralidad de la clase como categoría explicativa. Esto lo encontramos incluso en los escritos de Anthony Giddens. Relativizado, de acuerdo, pero este autor cree aún que no podemos decir adiós a la categoría de clase. Tal vez esto tenga que ver con experiencias suyas en Gran Bretaña que yo desconozco. Pero si miramos la manera en que una sociología basada en la clase define las categorías de clase, veremos que depende de lo que ocurre en las familias y en los hogares. Las definiciones empíricas de la identidad de clase se fundan en categorías de hogar definidas o bien por un amo de la casa varón o bien por alguien que dirige la casa. Ésta es una manera de definir la clase completamente ficticia. Nadie puede decir realmente lo que es en nuestros días un hogar o una familia, ni en términos económicos ni sociales.

Permítame que le dé un ejemplo de cómo se ha desarrollado en Alemania el debate de la individualización. En primer lugar, ha habido estudios muy importantes sobre la individualización de los pobres. Esto cuestiona la falsa idea de que la individualización es una cuestión de ricos. Dichos estudios han mostrado que existe un grado mucho mayor de movilidad para entrar y salir de la pobreza entre una amplia gama de gente y en diferentes períodos de la vida de la gente. Por supuesto, aún hay un número elevadísimo —y en aumento— de gente que es pobre a largo plazo. Pero, en el medio, hay un ir y venir, o un entrar y salir. A causa de la individualización, existe una falta de organización política de los pobres. El capitalismo sin clases no significa menos desigualdad en el futuro, sino todo lo contrario. La idea actual de exclusión sólo puede entenderse debidamente sobre el telón de fondo de la individualización o, para ser más exactos, de la atomización. Crea circunstancias institucionales en las que los individuos se ven lejos de sus seguridades tradicionales, mientras que, al mismo tiempo, pierden acceso a los derechos básicos y a los recursos de la modernidad.

J. R.: ¿Está usted utilizando el término «pobreza» en el sentido de privación material para describir algo que es nuevo? Tal vez tenga que ser redefinido para esta segunda modernidad, ¿no le parece?

U. B.: Sí, estoy de acuerdo. También la pobreza es, hasta cierto punto, una categoría zombi, pues no sabemos qué se oculta detrás de este término. Eso no significa que no haya personas pobres, sino que no podemos vaticinar con un solo indicador qué tipo de vida llevarán y qué tipo de conciencia se va a desarrollar a partir de estas circunstancias.

Es muy difícil trabajar de manera empírica con las categorías de clase. Sólo podemos desarrollarlas sobre una base de ingresos objetiva o sobre estructuras de trabajo y empleo. No podemos relacionarlas con la manera como vive la gente. La gente piensa, come, se viste, ama, organiza su vida, etcétera. Si estamos interesados en lo que pasa por la cabeza de la gente y en el tipo de vida que lleva, tenemos que eludir las viejas categorías. Y si queremos saber qué significa todo esto políticamente, de nuevo tendremos que eludir las categorías objetivas de clase. Sólo entonces podremos trazar un cuadro de una sociedad diferenciada con diferentes culturas de individualización y diferentes reacciones a ella. Es posible identificar una gran variedad, no de clases, sino de lo que yo llamo situaciones colectivas de vida, cada una de las cuales tiene un diferente significado político.

Este análisis difiere del viejo análisis de clase en cuanto se centra en los cambios que se producen en la vida cotidiana. En los ochenta y principios de los noventa, este análisis

demostró que entre el 30 y el 40% de la población alemana se interesaba por alguna forma de vida experimental y que estaba al mismo tiempo muy politizada; eso sí, de una manera nueva. Nadie logró entender esto durante bastante tiempo, pues esa gente no estaba metida en ningún partido político, ni con los liberales, los socialistas, los conservadores ni los verdes, ni pertenecía tampoco a ningún sindicato. Sin embargo, estaba políticamente activa de una manera muy directa, a la vez en sus relaciones personales y en otras cuestiones más amplias. Son estas culturas subpolíticas individualizadas las que contribuyeron a modificar el paisaje político de Alemania. Nadie lo esperaba. Esta gente quiere que tenga lugar una política experimental. Quiere que la política se ajuste a las nuevas realidades percibidas.

J. R.: ¿No cree que este 30 o 40% va a constituir una nueva categoría de clase y una nueva conciencia?

U. B.: No. Si es así, tendremos que pensar en la clase de otra manera.

J. R.: Me encantaría hacerlo. Su obra me recuerda al marxismo humanista, cultural, de E. P. Thompson, el cual habla de cómo la gente trabajadora se organizó alrededor de la experiencia compartida de la explotación y creó sus propias culturas de clase y una conciencia de clase. Parece absolutamente correcto que la cultura y la conciencia de clase cambien o desaparezcan bajo unas diferentes condiciones. ¿Qué va a ocupar su lugar?

U. B.: Yo creo que la cosa tiene que ver bastante con esta tradición del marxismo cultural, al menos en términos de la importancia de lo que la gente piensa y cree, y de cómo organiza su vida. Pero hay una gran diferencia que probablemente debemos debatir: la necesidad de reconocer al individuo como la unidad básica de la democracia, la república y la organización política. Todas las viejas concepciones de la clase y de la política presuponían que el individuo y la individualización eran una falsa idea básica que tenía que superarse para poder reconstruir identidades colectivas, organizar la vida política y representar al individuo en la democracia política. Yo creo que esto es un gran error. Es necesario más bien lo contrario. Los partidos políticos tienen, en nuestro tiempo, que reconocer la individualización, y no como algo que superar, sino como una nueva forma de democratización cultural y de autoconciencia de la sociedad. Una nueva forma de sociedad en la que la política se relaciona con la libertad individual y con las libertades y derechos políticos de los grupos en su vida cotidiana. Si los partidos políticos no consiguen comprender esta situación sino que se empeñan en volver la vista a una colectividad o clase dadas, no serán capaces de comprender las fuerzas e ideas políticas de esta sociedad. El error básico del comunitarismo es reaccionar contra la individualización. Es «reaccionario» en su intento por recuperar los viejos valores de la familia, el vecindario, la religión y la identidad social, que ya han dejado de ser cuadros de la realidad.

J. R.: Existen residuos de identidad de clase y de discriminación en la sociedad británica, que siguen siendo poderosísimos. Me pregunto si esta emergencia de una segunda modernidad podría romper alguna vez por completo con las instituciones y categorías de la primera modernidad. Los residuos psicológicos de la identidad de clase ofrecen a la gente una historia personal, una manera de dar sentido a la experiencia de su propia vida o al menos a la experiencia de sus padres. Yo extendería esto al nivel de la percepción propiamente tal de una sociedad. Aun cuando ahora aspiremos a abandonar nuestra clase, sigue siendo algo que define de dónde venimos. Aún parece algo sólido en términos de

definir la desigual distribución de las oportunidades educativas y del capital social y cultural.

U. B.: Por supuesto, en cada país existen situaciones diferentes. Soy consciente de que Gran Bretaña es una sociedad más ligada a la clase que, por ejemplo, Alemania. Y la cosa es también diferente en Francia. En la segunda modernidad, hay nuevos actores poderosos, transnacionales, que cambian el paisaje social y político. Habrá ganadores y perdedores; por eso tal vez necesitemos categorías de clase redefinidas para comprender las relaciones y dinámica de una sociedad cosmopolita. Pero una sociedad y una política que sólo reacciona a la globalización y a la individualización y que trata de reactivar viejos valores no puede comprender el proceso de «modernización reflexiva» ni los cambios históricos que estamos experimentando.

J. R.: ¿Cree que se trata simplemente de que los partidos políticos no comprenden? La verdad es que no pueden hacer mucho. Son instituciones de la primera modernidad que tratan de lidiar con un paisaje situado más allá de su lenguaje.

U. B.: Sí. Tomemos el ejemplo del pleno empleo, que es una categoría zombi. Estamos viviendo con dos modelos de empleo. Uno es el modelo de bienestar de la posguerra del pleno empleo, caracterizado por un índice de paro muy bajo, un hombre que mantiene a la familia, generalmente contratos laborales seguros, la idea de una carrera para las clases medias y un trabajo para toda la vida. El otro modelo es lo que nosotros podríamos llamar empleo frágil o flexible, que significa horario flexible, trabajo a tiempo parcial, contratos a corto plazo, gente que compagina diferentes trabajos a la vez. Esta segunda categoría de empleo frágil está aumentando rápidamente en los países desarrollados a nivel mundial. Pero no poseemos las categorías apropiadas para describirla. La política y los gobiernos de Gran Bretaña, Alemania y Francia están reaccionando a esta pluralización y flexibilización del trabajo —incluso con respecto a los ámbitos más avanzados de la economía de la información— tratando de poner en práctica el principio del pleno empleo. Es sólo un ejemplo de política anticuada para hacer frente a las nuevas circunstancias de la individualización.

J. R.: Usted habla de una sociedad emergente en la que la familia y la vida personal se han individualizado, el empleo se ha vuelto menos seguro y más fragmentado y el sistema político parece incapaz de hacer frente a estos procesos. ¿Es la democracia liberal representativa una de sus categorías zombis?

U. B.: Es una pregunta bastante difícil de contestar. Creo que tenemos que democratizar la democracia. Para Alemania, el billete de admisión a la era democrática está en Immanuel Kant, que no dudó en llamar a la democracia parlamentaria con el calificativo de «despótica». La democracia representativa contradice la autodeterminación del individuo. Se funda en la norma de la voluntad común contra el individuo, lo que, como dice Kant, es una contradicción de la voluntad general consigo misma. La alternativa a la democracia de la mayoría nacional es lo que yo llamaría un republicanismo cosmopolita, entendiendo por esto la reevaluación de lo local y de la autorresponsabilidad de la sociedad civil, una sociedad activa en la que los procesos políticos no sean simplemente organizados en el parlamento y en el gobierno, sino en el ámbito local y cotidiano del ciudadano. La sociedad civil goza de poca fama entre los políticos por no satisfacer sus patrones de eficacia. El discurso tecnocrático artificial de tantos políticos actuales es un cáncer para la cultura democrática. La política no puede ser simplemente racional. Está bien unas soluciones

eficaces a los problemas; pero también son importantes las pasiones. La política tiene que versar sobre la vida emocional, es decir, sobre la capacidad de escuchar, sobre la justicia, los intereses, la confianza, las identidades y el conflicto, en caso necesario; estas cosas implican algo más que la fe en una vía óptima. Necesitamos una sociedad que no esté simplemente centrada en el trabajo, sino que esté dispuesta a financiar, mediante, por ejemplo, los ingresos y el trabajo de un ciudadano, esas formas de autoorganización y vida experimental que ya están en marcha. Dicha democratización de la democracia también tiene que producirse a nivel transnacional. Necesitamos un movimiento europeo por los derechos civiles que, en relación con los extranjeros, haga hincapié en la identidad política de Europa y ayude a desarrollarla ulteriormente. Cuanto más éxito tenga el euro, más urgente será la cuestión del alma de Europa y la necesidad de democratizar la Unión.

J. R.: ¿Quiénes son los enemigos de este proceso de democratización?

U. B.: La individualización no significa automáticamente que las personas quieran vivir como individuos y relacionarse unas con otras como individuos. Ello podría significar asimismo una nueva forma de fundamentalismo reflexivo, que tratara de redefinir las identidades colectivas —el nacionalismo, por ejemplo— y las utilizara para resistir o atacar este proceso de individualización.

J. R.: ¿Ve dónde podría ocurrir esto?

U. B.: Si echamos un vistazo a la historia, Hannah Arendt explicó el fascismo alemán como reacción a una fase anterior de individualización (o digamos de nuevo, de manera más precisa, de atomización de la sociedad). Una manera demasiado bonita de crear una identidad colectiva mediante la política. No estoy diciendo que esto se esté repitiendo hoy, pero hay una reacción fundamentalista a la individualización en todos los partidos y grupos sociales que podría convertirse en un conflicto más abierto en el futuro. En la segunda modernidad, habría resistencia a la individualización y a la manera en que la globalización está desterritorializando las culturas nacionales. La resistencia vendrá de manera particular de los movimientos religiosos, del resurgir de la etnicidad y de movimientos contramodernos que utilicen paradójicamente la tecnología de la información de la segunda modernidad para organizarse globalmente.

J. R.: Dice usted en sus escritos que estamos viviendo una crisis de libertad y de elección.

U. B.: Exacto.

J. R.: La segunda modernidad parece estar fundada en la libertad, la elección, el individuo, en la incertidumbre existencial, y es esto último lo que empuja a la gente a buscar esas viejas identidades y certidumbres colectivas.

U. B.: Sí, por supuesto hay que ver esto en el contexto institucional del Estado del bienestar, del Estado-nación y de una sociedad orientada al trabajo. No hay una simple elección entre lo nuevo y lo viejo. En Alemania, por ejemplo, la politización de la crisis ecológica forma parte de la individualización y de la segunda modernidad. Y, sin embargo, de aquí surge la posibilidad de un fundamentalismo ecológico reflexivo como reacción a esta nueva cultura de la libertad.

J. R.: Lo que viene a la mente en la relación de la primera modernidad con la emergente segunda modernidad es un antagonismo entre, de un lado, la gran mayoría de los pobres del mundo, que podrían adoptar una visión fundamentalista del mundo y, del otro, la minoría liberal de las sociedades ricas. Un antagonismo que también existiría en el seno de las sociedades ricas. Estoy pensando en el islam tanto en Europa como en Gran Bretaña,

donde hay ciertas corrientes que promueven interpretaciones fundamentalistas del islam para articular una política antiimperialista y los agravios de los musulmanes contra el racismo y la injusticia. La tradición islámica de la religión como algo central en la vida cotidiana y como fuente de expresión política plantea un desafío al pluralismo secular de la segunda modernidad.

U. B.: Sí, sin duda ése es uno de los plausibles escenarios futuros.

J. R.: La segunda modernidad contra la primera modernidad. ¿Los privilegiados contra los pobres?

U. B.: No, yo no opondría sin más la primera modernidad a la segunda modernidad. No es así de fácil. Las culturas experimentales de las que yo hablo no son universales, sino parte de la cultura europea. Se pueden reconocer también las que denominaré «modernidades divergentes» y «universalismos contextuales» en Asia, África, Sudamérica. Esto significa que no podemos pensar en las sociedades como pensábamos antes, como algo que existe dentro del contenedor del Estado-nación, con unos límites y unas relaciones con los demás bien definidos. Tenemos que pensar globalmente. La gente ya no vive ni siquiera unas culturas locales. La población pobre, incluso en una perspectiva mundial, está cambiando. El significado de ser pobre está cambiando. En la primera modernidad, la pobreza, como dijo Marx, estaba determinada por el acceso al mercado laboral propio de la clase o grupo. La situación es hoy radicalmente diferente, pues nadie necesita ya a los pobres. El capitalismo está creando a los desempleados y excluyendo a amplias capas de la población. La segunda modernidad no es simplemente un desarrollo positivo. Los que vivimos en Europa Occidental estamos sumamente individualizados, pero, al mismo tiempo, nos enfrentamos —en un mundo que no tiene ya las mismas fronteras— a personas que están excluidas y, sin embargo, viven dentro de nuestras vidas. Están excluidas pero forman parte de nuestra vida. Nosotros tenemos que relacionarnos con ellas. Hay desafíos pendientes realmente dramáticos. Tenemos que repensar la sociedad en un orden cosmopolita, redefiniendo las nociones esenciales de justicia y solidaridad. En este momento, el debate filosófico gira mayormente en torno al modelo de sociedad como «contenedor nacional» y a sus autodefiniciones de comunidad, justicia y democracia.

J. R.: Volviendo a los siglos XVII y XVIII, una época en que la sociedad cambió radicalmente con la emergencia del capitalismo y la primera modernidad, existió una preocupación parecida por el yo y los valores y la ética del individuo. ¿Cuáles cree que serán los valores y la ética que emerjan en esta segunda modernidad, capaces de poner los cimientos de un diferente tipo de política?

U. B.: No será la ética de esos períodos de la primera individualización. A finales del siglo XVIII y a principios del XIX se asistió a la emergencia de la subjetividad y el romanticismo en la vida cotidiana. La dramatización del amor romántico creó no sólo una biografía individual, sino también un complejo moral y emocional que ayudó a crear a la pareja, y su historia, en oposición a la sociedad. Si observamos los artefactos culturales de la época —cartas de amor y diarios—, nos percataremos de que las personas se inventaban a sí mismas y sus relaciones mediante el amor. La religión secular del amor fue inventada en esa época. También descubriremos en esas mismas cartas de amor el invento del divorcio. Hoy, tanto el amor romántico como el divorcio se han vuelto corrientes, se han democratizado.

La primera impresión que podríamos tener de las subculturas individualizadas de hoy es que se centran de manera parecida en la dramatización de sus propios egos. Pero la investigación de Robert Wuthnow, sociólogo de la religión en Estados Unidos, ha cuestionado la idea de que estamos viviendo en una «sociedad egoísta». Su estudio reveló que, para el 75% de la población norteamericana, el ser solidario, servicial y preocupado por el bien común era tan importante como la realización personal, el éxito profesional y la expansión de la libertad personal. Las culturas individualizadas desarrollan sin ninguna duda su propia ética altruista. Ser individuo no excluye preocuparse de los demás. De hecho, vivir en una cultura sumamente individualizada significa que tenemos que ser socialmente sensibles y capaces de relacionarnos con los demás, y obligarnos a nosotros mismos para poder gestionar y organizar nuestra vida cotidiana. En el viejo sistema de valores, el ego siempre tenía que subordinarse a las pautas de lo colectivo. La nueva ética establecerá un sentido del «nosotros» que se parezca a un individualismo cooperativo o altruista. Pensar en uno mismo y a la vez vivir para los demás, en otro tiempo considerado una contradicción en los términos, se ha revelado como una relación interna, sustantiva.

J. R.: Y ¿está usted dispuesto a renunciar por los demás?

U. B.: Sí, dispuesto a renunciar y a tener un montón de dilemas y paradojas al respecto. Reflexionemos a nivel de las relaciones personales. Por una parte, queremos a alguien que nos apoye siempre en nuestro propio desarrollo. Por la otra, tenemos que apoyar su propio desarrollo si ese alguien va a apoyar el nuestro. Más aún, tenemos que reconocer la libertad del otro y también su necesidad de ser amado. He aquí el dilema: tenemos que permitir a nuestro amado/amada ser libre, pero, al querer que nos ame, restringimos su libertad. En la pareja, cada cual quiere su libertad y, al mismo tiempo, estar encadenado en manos del amado/amada. De la lucha con este dilema entre amor y libertad emergerá una nueva ética sobre la importancia de la individuación y de las obligaciones para con los demás. Nadie tiene la respuesta a cómo funcionará esto.

J. R.: Esto son cosas de ser adultos y seguir siendo niños, de dar y tomar en la vida, de vivir con los demás, de tener que reconciliar nuestro deseo de autonomía con nuestra necesidad de dependencia de los demás. Siempre la negociación. ¿Es ésta la experiencia ética de la que emergerá una nueva política?

U. B.: Sí, tenemos que comprender que la individualización presupone una conciencia y un proceso reflexivo de socialización e intersubjetividad. Tenemos que construir e inventar nuestra intersubjetividad con el fin de ser individuos. Pero no es una sociedad de Robinson Crusoes en la que cada cual vive para sí, sino todo lo contrario. Es en los experimentos cotidianos con la vida donde descubriremos cosas sobre una nueva ética que combinen la libertad personal con el compromiso con los demás, y hasta con el compromiso sobre una base transnacional. Creo que estamos viviendo en un mundo sumamente moral a pesar de lo que tratan de contarnos los pesimistas culturales. Pero no es un mundo de obligaciones y valores fijos. Antes bien, es un mundo que está tratando de descubrir la manera de combinar la individualización con las obligaciones para con los demás, incluso a escala global.

J. R.: ¿Tiene este impulso ético una expresión política?

U. B.: Sin duda.

J. R.: ¿Dónde?

U. B.: En primer lugar, a un nivel subpolítico, donde los cambios de actitud no suponen una inflación de exigencias materiales de más ingresos, más consumo, más carrera profesional. En el centro de la nueva ética está la idea de la calidad de vida. ¿Qué significa esto? En primer lugar, el control del «tiempo propio» de una persona se valora más que mayores ingresos o mayor éxito profesional. Así, por ejemplo, siempre y cuando existan seguridades básicas, la ausencia de trabajo asalariado significa riqueza de tiempo. El tiempo es la llave que abre la puerta a los tesoros prometidos por la era de la vida autodeterminada: diálogo, amistad, vivir a su aire, compasión, diversión, compromiso subpolítico. En cierto modo, esto marca un pasar de la lucha por la distribución de los bienes materiales, que aún domina la política pública, a una existencia de la distribución de los escasos recursos inmateriales, que no se puede expresar con intercambio de dinero. Estoy pensando en el descanso, el ocio, en compromisos autodeterminados y formas de trabajar, relaciones, vida familiar. Por supuesto, éstos son los valores de una cultura autoorientada, que sea a la vez sensible a las preocupaciones ecológicas.

Hay una ética de la vida cotidiana que está desarrollando su propia subpolítica, que es a menudo muy local y concreta y que los políticos no aprecian pues no conocen los sistemas nerviosos culturales de estas culturas individualizadas. Es una «antipolítica». Estamos ante una generación más joven, activamente apolítica, que ha sacado la vida de las instituciones políticas y las está convirtiendo en categorías zombis. Esta variante occidental de antipolítica abre la oportunidad de disfrutar de la propia vida, completándola con una preocupación autoorganizada por los demás liberada de las grandes instituciones. Está organizada alrededor de la comida, el cuerpo, la sexualidad, la identidad y defiende la libertad política de estas culturas contra la intervención desde fuera. Si miramos de cerca estas culturas, lo que parece apolítico se convierte en politizado.

J. R.: Su visión final positiva de una sociedad individualizada reposa en la existencia de un impulso moral. Yo divisé una alternativa a este optimismo aquí, en Gran Bretaña, con el paso del modelo europeo de democracia social al modelo norteamericano de una economía de mercado flexible, desregulada. Una cultura más libertaria, ciertamente, pero en la que los pobres, los excluidos y los que necesitan apoyo y ayuda (y eso significa todos nosotros en algún momento de nuestra vida) se ven abandonados a su suerte. Si al mercado se le deja que distribuya libertades de la manera como distribuye la riqueza, entonces correremos un grave peligro. No quedará ninguna de las instituciones socialdemocráticas creadas en la primera modernidad para defender a la gente.

U. B.: Esto es cierto. Cuando hablo de la importancia que tiene el riesgo para comprender bien la dinámica de nuestro tiempo, soy consciente de los lados oscuros de la individualización y de la globalización. Pero no puedo por menos de sentir aburrimiento ante la manía de tanta gente de obsesionarse con las catástrofes que parecen amenazarnos. Esto no nos empuja a pensar. ¡Cómo saber si todo va a peor! Ni el pesimista ni el optimista pueden vaticinar el futuro. Es muy difícil, y, por tanto, un reto intelectual, ensayar un modo de pensamiento y de acción para unas oportunidades utópicas realistas. Tal vez estoy subestimando las amenazas de la segunda modernidad, al sentirme todavía demasiado próximo a los movimientos políticos europeos de los setenta y los ochenta.

J. R.: Me gusta eso. Le da a su trabajo optimismo y esperanza para el futuro.

Notas

- 1 . Barcelona, Paidós, 1998. (N. del e .)
- 2 . Madrid, Alianza, 1997. (N. del e .)
- 3 . Aprovisionamiento externo, subcontratación, delegación de funciones, operación hacia fuera, externalización... (N. del t .)
- 4 . Aprovisionamiento interno, operación desde dentro o internalización. (N. del t .)
- 5 . *El normal caos del amor* , Barcelona, Paidós, 2001. (N. del e .)
- 6 . Barcelona, Paidós, 2002. (N. del e .)
- 1 . Véase capítulo 3 del presente libro.
- 2 . Barcelona, Paidós, 1998. (N. del e .)
- 3 . Véase capítulo 5 del presente libro.
- 4 . En U. Beck, *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society* , Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1995.
- 5 . U. Beck, *The Reinvention of Politics* , Cambridge, Polity Press, 1997.
- 1 . Véase U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Reflexive Modernization* , Cambridge, Polity Press, 1994 (trad. cast.: *Modernización reflexiva* , Madrid, Alianza, 1997); U. Beck, *The Reinvention of Politics* , Cambridge, Polity Press, 1997, capítulo 1; U. Beck (en conversación con J. Willms), *Freiheit oder Kapitalismus — Gesellschaft neu denken* , Fráncfort, Suhrkamp, 2000 (trad. cast.: *Libertad o capitalismo: conversaciones con Johannes Willms* , Barcelona, Paidós, 2002); y U. Beck y W. Bonß, *Die Modernisierung der Moderne* , Fráncfort, Suhrkamp, 2001.
- 2 . J. Taylor, «Embedded statism and the social sciences: opening up to new spaces», *Environment and Planning* , n.º 28, 1996, págs. 1917-1995; y *British Journal of Sociology* , n.º 1, 2000.
- 3 . Véase U. Beck, *What Is Globalization?* , Cambridge, Polity Press, 2000 (trad. cast.: *¿Qué es la globalización?* , Barcelona, Paidós, 1998).
- 4 . Taylor, 1996; N. Brenner, «Global cities and glocal states», *Review of International Political Economy* , vol. 5, n.º 1, 1998.
- 5 . U. Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* , Londres, Sage, 1992 (trad. cast.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* , Barcelona, Paidós, 1998).
- 6 . Véase también Beck, *The Reinvention of Politics* , *op. cit.* , capítulos 2 y 4.
- 7 . M. Schroer, *Die Individuen der Gesellschaft* , Fráncfort, Suhrkamp, 2001.
- 8 . U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love* , Cambridge, Polity Press, 1995 (trad. cast.: *El normal caos del amor* , Barcelona, Paidós, 2001); A. Giddens, *The Transformation of Intimacy* , Cambridge, Polity Press, 1992 (trad. cast.: *La transformación de la intimidad* , Madrid, Cátedra, 1995).
- 9 . J.-C. Kaufmann, *Schmutzige Wäsche* , Constanza, Universitätsverlag, 1992.
- 10 . L. Leisering y S. Leibfried, *Time and Poverty in Western Welfare States* , Cambridge, Polity Press, 1999.
- 11 . Hemos compartido la composición de este libro de la siguiente manera: el capítulo 1 ha sido escrito de manera conjunta, los capítulos 2, 3, 4, 11, 12, 13 y 14, por Ulrich Beck, y los capítulos 5, 6, 7, 8, 9 y 10, por Elisabeth Beck-Gernsheim.
- 1 . Originalmente publicado en Heelas, Lash y Morris (comps.), *Detraditionalization* , Londres, Blackwell Publishers, 1996
- 2 . Así es como Ostner y Roy (1991, pág. 18) y Karl Ulrich Mayer (1991, págs. 88 y sig.) entienden respectivamente la individualización. Se encontrará un resumen del debate sobre la individualización en Beck (1994).
- 3 . Ronald Hitzler (1988) habla de «biografía “hágalo usted mismo”» (*Bastelbiographie*); Anthony Giddens

(1991), de «biografía reflexiva», y Katrin Ley (1984) de «biografía electiva» (*Wahlbiographie*).

4 . Hans Bertram y Clemens Dannenbeck (1990); Hans Bertram, Hiltrud Bayer y Renate Bauereiss (1993); Günter Burkart y Martin Kohli (1992).

5 . Peter Gross habla de la sociedad multiopciones (1994). *Multioptionsgesellschaft*, Fráncfort, Suhrkamp.

6 . Por ejemplo, Günter Burkart (1993).

7 . Véase, por ejemplo, Dumont (1991), Macfarlane (1979), Morris (1972) y Foucault (1984).

8 . *Familienstammbuch mit Ahnenpass*, Stulp y Berlín, Paul Albrechts Verlage, sin fecha (h. 1940), véase pág. 3; sobre las interrelaciones entre individualización, familia, roles sexuales y amor, véase Beck y Beck-Gernsheim (1994).

9 . *Stammbuch*, publicado por Bundesverband der Deutsches Standesbeamten, e.V., Verlag für Standesamtswesen, Berlín y Fráncfort, sin fecha (h. 1979) ni referencia de páginas.

10 . *Ibid.*

11 . *Ibid.*

12 . Zapf (1992) se opone expresamente a este malentendido generalizado (véanse págs. 190 y sig.).

13 . Véase la teoría de la modernización reflexiva en Beck (1993), especialmente capítulo 3, y Beck, Giddens y Lash (1994).

14 . Es digno de mención el método apriorístico pragmático de la sociología de los datos en masa: los métodos cuantitativos presuponen categorías y conceptos preformados (aunque estén nominalmente desactivados). Sin embargo, una sociedad que se está individualizando elude estas estandarizaciones impuestas por el método de la investigación (que ya está dando origen a grandes complicaciones con la introducción de los horarios laborales flexibles y los controles laborales, por ejemplo). Resulta, pues, difícil para una sociología orgullosa de su virtuosismo técnico saltar por encima de su propia sombra y abordar la cuestión de una sociedad autoindividualizadora. Pero, al mismo tiempo, resulta claro, una vez más, que la sociología se ha olvidado, lamentablemente, de estudiar qué tipo de empirismo sociológico, de autoobservación erudita y social, es apropiada para una sociedad atrapada en la corriente y en las arenas movedizas de la individualización. Véase Beck y Allmendinger (1993).

1 . La versión inglesa se tradujo de Ulrich Beck, Wilhelm Vossenkuhl y Ulf E. Ziegler, «Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben», 105 fotos de Timm Rautert, Múnich, 1995.

1 . La versión inglesa se tradujo de «Jenseits von Stand und Klasse? Zur Entraditionalisierung industriegesellschaftlicher Lebensformen», en Ulrich Beck y Elisabeth BeckGernsheim (comps.), *Riskante Freiheiten*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1994.

2 . En una situación de creciente pobreza y desempleo, la «individualización» significa que la pobreza y el desempleo afectan cada vez menos a un solo grupo durante un largo período de tiempo, pero que se reparten por toda la sociedad en unas fases concretas de la vida de las personas. Dicho de manera esquemática, los conflictos producidos por la desigualdad social parecen conflictos entre partes de una misma historia vital. La vida de la gente se vuelve más variada y discontinua, lo que también implica que un sector de la población cada vez mayor se ve expuesto, al menos temporalmente, a la pobreza y al desempleo. Véanse U. Beck, *Risikogesellschaft*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, págs. 143-151 (trad. cast.: *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998); Leisering y Zwick, «Heterogenisierung der Armut?»; *Zeitschrift für Sozialreform*, n.º 11/12, 1990, págs. 715-745; P. A. Berger, *Individualisierung, Statusunsicherheit und Erfahrungsvielfalt*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996.

1 . La versión inglesa se tradujo de «Die uneindeutige Sozialstruktur: Was heißt Armut, was heißt Reichtum in der "Selbst-Kultur"», en Beck y Sopp (comps.), *Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?*, Opladen, Leske und Budrich, 1997.

2 . Véase el debate acerca de este principio en Saunders (1993).

3 . Las cifras están tomadas del informe de la OCDE publicado el verano de 1996 (*The Independent*, 4 de abril de

1996).

4 . Sobre la orientación a la acción de los beneficiarios de prestaciones, véase el trabajo de Leisering en U. Beck y P. Sopp (comps.) *Individualisierung und Integration* , Opladen, Leske und Budrich, 1997.

1 . La versión inglesa se tradujo de «Vom Dasein für andere», de Elisabeth Beck-Gernsheim. Este texto, que reproducimos sin cambios, se publicó originalmente en 1983 y es uno de los textos de referencia en el «debate sobre la individualización» en Alemania.

2 . Citado por Brinker-Gabler, 1979, pág. 5.

3 . Ehrenreich y English, 1976, pág. 12.

4 . Es decir, dejando a un lado la «astucia del desvalimiento» (Honegger y Heintz, 1981) y estrategias pasivas de retirada y negativa como, por ejemplo, la «huida al interior de la enfermedad» (Ehrenreich y English, 1976).

5 . Véase el enfoque «orientado al sujeto» de Bolte, 1983.

6 . Véase, por ejemplo, la famosa frase decimonónica de «educar a las madres futuras en el pueblo», que el ministro prusiano encargado de estos asuntos tomó como lema (Bäumer, 1902, pág. 104). Una frase muy citada de un memorándum escrito en 1872 iba a servir de consigna para las escuelas superiores de señoritas: «Las mujeres deberían llegar a tener una educación intelectual del mismo nivel que la de los hombres [...], de manera que los hombres alemanes no se aburran con una visión rastrera y miope por parte de sus esposas mientras ellos se dedican a cosas más elevadas» (citado por *ibid.* , pág. 111).

7 . Zinnecker, 1973, pág. 54.

8 . Bäumer, 1902, pág. 105.

9 . *Ibid.* , pág. 123.

10 . *Ibid.* , pág. 124.

11 . Schenk, 1980, pág. 29.

12 . Siguió Baviera en 1903, Württemberg en 1904, Sajonia en 1906, Turingia en 1907, Hesse en 1908, Prusia en 1908, Alsacia-Lorena en 1908-1909 y Mecklenburg en 1909 (Nave-Herz, 1972, pág. 107).

13 . Schenk, 1980, pág. 73.

14 . Pross, 1969.

15 . Véase Anger, 1960.

16 . «En los sesenta, se introdujo gradualmente un noveno año escolar, que fue obligatorio a finales de la década. En los setenta, se habló de introducir un décimo año, que acabó siendo obligatorio para todos a finales de la década» (Zinnecker, 1981, pág. 111).

17 . Implantadas las becas regulares en 1971, en 1978 tenía beca el 26% de todos los estudiantes de secundaria y el 37% de todos los universitarios (Zinnecker, 1981, pág. 84).

18 . El estudio de Pross (1969) es sintomático del nuevo interés por parte de los políticos y los estudiosos.

19 . Se suponía que la reforma educativa general prometida por Willy Brandt en su declaración gubernamental de 1969 afectaba a las mujeres en particular.

20 . El 71% de las mujeres entre los 65 y los 69 años no tenían ninguna profesión, frente al 34% de las mujeres con 20 y 21 años (las cifras correspondientes para los hombres eran del 29% y del 25%) (Gottleben, 1981, pág. 102).

21 . Porcentaje de chicas/mujeres en:

	<i>bachillerato</i>	<i>primer año de universidad</i>	<i>último año de universidad</i>
1960	36,5%	27,0%	23,9%
197	41,4%	28,8%	25,6%

0				
1981	49,7%	41,6%	37,6%	

Fuente: *Grand - und Strukturdaten 1982/83*, págs. 34 y 116 y sigs.; Schmid-Jörg y otros, 1981, págs. 413 y 415.

22. En 1960, sólo el 26% de las mujeres con 18 años estudiaban a tiempo completo; en 1970, la cifra era del 64,5% (Seidenspinner y Burger, 1982, *Bericht*, pág. 12).

23. *Ibid.*, pág. 9.

24. Por supuesto, no se puede negar que futuros recortes presupuestarios producen un empeoramiento de la situación, si se tiene en cuenta que afectan principalmente a grupos socialmente más débiles y a los «más alejados de la enseñanza».

25. Brehmer, 1982; Schultz, 1979.

26. Citado por *Basler Magazin*, n.º 22, 4 junio de 1983, pág. 11.

27. Scharmann, 1974.

28. Bernstein, 1974.

29. En la siguiente tabla de Seidenspinner y Burger (1982, pág. 10) se compara el más alto nivel educativo de chicas entre 15 y 19 años con el de sus padres:

	padre	madre	encuestada
enseñanza media	679 (61%)	785 (71%)	369 (33%)
bachillerato sin título	240 (22%)	252 (23%)	370 (34%)
bachillerato con título/universidad	166 (15%)	56 (5%)	361 (33%)*
no contestan	20 (2%)	8 (1%)	—

* La mención del colegio o universidad se refiere a solicitudes de matrícula.

30. Véanse, por ejemplo, Lempp, 1981, y Reiser, 1981.

31. Véanse, por ejemplo, Elkind, 1981, y Hengst, 1981.

32. Hengst, 1981, págs. 33 y sigs.

33. Véanse, por ejemplo, Brinker-Gabler, 1979; Gerhard, 1978; Honegger y Heintz, 1981; Tilly y Scott, 1978; Willbrandt y Willbrandt, 1902.

34. Honegger y Heintz, 1981, pág. 22.

35. Véanse, por ejemplo, Brinker-Gabler, 1979, y Schenk, 1980, págs. 26 y sigs. Algunas fechas pueden servir para ilustrar este argumento: 1865, fundación de la Asociación para el Empleo del Sexo Femenino y de la Asociación de Mujeres Alemanas; 1872, primer Colegio para la formación de trabajadores de guarderías en Leipzig; 1889, fundación de la Asociación General de Trabajadoras Profesionales; 1890, fundación de la Asociación Alemana de Profesoras.

36. La actitud general es clara a partir de la edición en 1908 del *Meyers Großes Konversationslexikon*: «La cuestión femenina se refiere principalmente a las *mujeres no casadas*, pues las casadas tienen su sustento y su esfera de actividad dentro de la familia» (citado por Hausen, 1983, pág. 9).

37. Schenk, 1980, págs. 63 y sig.

38. *Ibid.*, pág. 66.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.* Véanse también Glass, 1979, y Lüders, 1979.

41. Schenk, 1980, págs. 68 y sigs.; Reichenau, 1979.

42. Schenk, 1980, págs. 74 y sigs.

43. En la República Federal Alemana, el porcentaje de mujeres casadas con un trabajo remunerado casi se duplicó, pasando del 34,6% en 1950 al 60,9% en 1979 (*Frau und Gesellschaft*, 1981, pág. 17). Se encontrarán más cifras en Schwarz, 1981.

44. Müller, 1983.

45. Höhn, 1982.

46. Beck-Gernsheim, 1981 y 1983, y Höhn y otros, 1981.

47. Por ejemplo, Schmid, 1982, pág. 63.

48. Véase, por ejemplo, Friedrich y otros, 1973, y también el informe de la Comisión de Investigación de la Familia (1983): «En las décadas recientes, sucesivos grupos de mujeres [...] han vuelto más deprisa al trabajo después del nacimiento de sus hijos. Mientras que el censo de 1971 arrojaba que sólo el 9% de las madres con nuevos bebés estaban económicamente activas doce meses después del parto, el estudio a escala nacional de [...] 1979 arrojó que casi un cuarto de dichas madres se incorporaban a la actividad económica en la época en que sus bebés tenían ocho meses» (págs. 17 y sig.).

49. «Aproximadamente un tercio de todas las mujeres son económicamente activas todo el tiempo hasta que se jubilan; otro tercio interrumpe su actividad económica a causa de responsabilidades familiares; y el otro tercio la da por terminada definitivamente tras el nacimiento de un hijo» (Bundesministerium für Jugend, Familie, Gesundheit, 1980, pág. 16).

50. Véase el preámbulo a la Ley de Igualdad de Derechos del 18 de junio de 1957: «Una de las funciones del hombre consiste en ser el principal proveedor y sustentador de la familia, mientras que la tarea primordial de la mujer es ser el corazón de la familia».

51. Artículo 1356 del Código Alemán: «La esposa administra la casa por mutuo acuerdo [...] Ambos esposos están capacitados para ser económicamente activos».

52. La importancia del cambio de actitud en los últimos años salta a la vista si consideramos lo que escribió Helge Pross sobre la base de sendos estudios sobre mujeres trabajadoras (1971) y amas de casa (1973).

53. Véanse, por ejemplo, Brinker-Gabler, 1979; Gerhard, 1978; Willbrandt y Wilbrandt, 1902.

54. Véanse, por ejemplo, Müller, 1981 (sobre el servicio doméstico), Ostner y Krutwa-Schott, 1981 (sobre las enfermeras) y Sauermann, 1979 (sobre las mujeres que trabajan en la agricultura).

55. Tilly y Scott, 1978, págs. 114 y sig.; Schulte, 1983; Weiriling, 1983.

56. Faltan comparaciones precisas, pero, ya «en 1975, las mujeres entre 15 y 24 años disponían de más del doble de dinero que la generación de 1953» (Zinnecker, 1981, pág. 80), y varios estudios recientes sobre jóvenes confirman esta tendencia (Fuchs, 1981, pág. 198; Seidenspinner y Burger, 1982; *Bericht*, pág. 58 y tablas de págs. 91 y sig.).

57. Diezinger y otros, 1982, especialmente págs. 71 y sigs.

58. Véanse Becker-Schmidt y otros, 1982; Ferree, 1983; Tilly y Scott, 1978.

59. Véase, por ejemplo, el estudio de Kalmus y Strauss (1982), «Wife's marital dependency and wife abuse».

60. Véanse, por ejemplo, Becker-Schmidt y otros, 1982; Brown, 1982; Ostner, 1978; y Rerrich, 1983.

61. Para las mujeres que trabajan en la fábrica, la duración máxima de la jornada laboral estaba fijada por la ley en 11 horas para una semana de seis días; pero esta norma era por lo general infringida por exceso (Willbrandt y Willbrandt, 1902, págs. 170 y sigs.). Para las mujeres que trabajaban en el servicio doméstico, no había un tope fijado por ley; sólo el «deber incondicional de trabajar según la voluntad y las instrucciones del señor y de la

señora» (*ibid.*., pág. 139).

62 . Es cierto que las chicas siguen ayudando mucho más que sus hermanos en las tareas de la casa (Fuchs, 1981, págs. 332 y sigs., y Seidenspinner y Burger, 1982, tablas de págs. 38 y sigs.), pero con menor exigencia que en décadas anteriores.

63 . Véanse, por ejemplo, los resultados de Seidenspinner y Burger, 1982. A la pregunta de dónde preferirían pasar el tiempo libre, en casa o fuera de casa, las respuestas de las chicas entre 15 y 19 años fueron: «en casa» (24%), «fuera» (37%), «más o menos lo mismo» (39%) (tablas, pág. 70).

64 . Véase Willms, 1983.

65 . Entrevista en Becker-Schmidt, 1982, pág. 24.

66 . Gerhard, 1982.

67 . Véanse, por ejemplo, el Bundesministerium für Jugend, Familie, Gesundheit, 1980, pág. 8; Meifort, 1979.

68 . Möller, 1982.

69 . Se encontrará una panorámica general en, por ejemplo, Däubler-Gmelin, 1977.

70 . Véase *Dritter Familienbericht* , 1978, pág. 31.

71 . *Die Regierung handelt: Wir stärken die Familie* , DCU-Dokumentation 38 (12/1982).

72 . Seidenspinner y Burger, 1982, *Bericht* , pág. 11.

73 . Diezinger y otros, 1982, pág. 152.

74 . *Ibid.* , pág. 149; Fuchs, 1981, pág. 197.

75 . Seidenspinner y Burger, 1982, *Bericht* , pág. 11.

76 . Cramon-Daiber y otros, 1983.

77 . Éste fue un tema importantísimo, por ejemplo, en el congreso de la sección de mujeres de la Deutsche Gesellschaft für Soziologie, Múnich, mayo de 1983.

78 . Pfeil, 1968.

79 . Sigusch y Schmidt, 1973; Fricke y otros, 1980; Jugendwerk der Deutschen Shell, 1981; Seidenspinner y Burger, 1982.

80 . Las jóvenes tienen derecho al sexo sólo dentro de una relación estable. Si una joven ha tenido varias relaciones sexuales —y a menudo dos son suficientes—, muy pronto se la considera una putilla o pingona. Un buen número de relaciones sexuales aumenta el atractivo y prestigio de un chico (especialmente entre los demás chicos de su grupo). En la obra *Was heißt hier Liebe* se encuentra la siguiente canción:

Leute! Hört das grosse Lied
Von dem kleinen Unterschied!
Fängt einmal ein Mädchen
Mit einen Jungen was an:
Ist es gleich ein Flittchen!
Der Junge aber - ist ein Mann!
Das Leute, was das kleine Lied
Von dem grossen Unterschied!

[¡Buena gente, escuchad la gran canción sobre la pequeña diferencia! Si una chica se enrolla con un chico, se la considera enseguida una furcia. Pero al chico ¡se le considera un hombre! Ésa, buena gente, era la pequeña canción sobre la gran diferencia!] (Fricke y otros, 1980, pág. 38; véase también Woodhouse, 1982).

81 . Fricke y otros, 1980.

82 . Citado por Woodhouse, 1982. En este sentido, Sigusch y Schmidt (1973) hablan de «tolerancia resignada».

83 . Fricke y otros, 1980; Woodhouse, 1982.

- 84 . Véase Woodhouse, 1982.
- 85 . Véanse, por ejemplo, Cisler, 1970, y Petchesky, 1980.
- 86 . Véanse Schwarz, 1982, y la Study Commission on the Family, 1983, pág. 11: «Lo que era generalmente inaceptable hace una generación pero está siendo más aceptado hoy, pese a las reticencias de los padres de los jóvenes en cuestión, podría convertirse en un tópico a finales de siglo».
- 87 . Seidenspinner y Burger, 1982, tablas, pág. 9.
- 88 . *Ibid.*
- 89 . Véase, por ejemplo, Douvan y Adelson, 1966. Esta actitud la retrata perfectamente lo que Carl Becker escribió en 1901 a su hija Paula antes de casarse con Otto Modersohn: «Tu deber es consagrarte por entero a tu marido, entregarte a él, aviniéndote completamente a sus características individuales y a sus deseos [...], sin dejarte guiar por tus pensamientos egoístas».
- 90 . Seidenspinner y Burger, 1982, tablas, pág. 16.
- 91 . *Ibid.* , pág. 83.
- 92 . Schwarz, 1982.
- 93 . Véanse, por ejemplo, Mitterauer y Sieder, 1980; Shorter, 1976; Wagnerova, 1982.
- 94 . Wagnerova (1982) habla en este sentido de «individualización» de la relación matrimonial.
- 95 . De una forma extrema, esta exigencia aparece en muchas variantes de la psicología y la psicoterapia modernas. Véase, por ejemplo, el lema, frecuentemente citado, de Frederick Perls, el padre de la terapia de la Gestalt: «Yo hago mis cosas y tú haces las tuyas ...] Yo no he venido a este mundo a vivir tus expectativas, ni tú has venido a este mundo a vivir las mías. Tú eres tú y yo soy yo. Si por casualidad nos encontramos alguna vez, estupendo; pero, si no, pues nada».
- 96 . Ryder, citado por Schmid, 1982; Wagnerova, 1982.
- 97 . Höhn y otros, 1981; Schwarz, 1982; Wagnerova, 1982.
- 98 . Beck-Gernsheim, 1980, págs. 176 y sig.
- 99 . Wagnerova, 1982.
- 100 . Véanse Fischer, 1983; Kohen, 1981; Wagnerova, 1982; Wiegmann, 1980.
- 101 . En la vida cotidiana se suele dar por sentado lo contrario; pero dicha concepción se basa en casos excepcionales o en una confusión entre la pensión alimenticia y la reivindicación de mantenimiento.
- 102 . Wiegmann, 1980.
- 103 . Véase el estudio de Green y Quester (1982), «Divorce risk and wives' labor supply behavior».
- 104 . Becker y otros, 1977; Schumacher, 1981.
- 105 . Wiegmann, 1980, pág. 69; véase también *ibid.* , págs. 34 y 68, y Wagnerova, 1982, pág. 106.
- 106 . Wagnerova, 1982, pág. 67. Véanse Diezinger y otros, 1982, pág. 209; Fischer, 1983, pág. 50.
- 107 . Friedan, 1983, pág. 13.
- 108 . Juego de palabras, donde *history* significaría «el relato de él», y *herstory* , «el relato de ella». (*N. del t.*)
- 109 . Petchesky, 1980, pág. 675.
- 110 . Bock, 1983.
- 111 . Friedan, 1983.
- 112 . Friedan, 1983.
- 1 . «On the way to a Post-Familial Family», © Sage Publications.
- 2 . Leopold Rosenmayr (1992) habla de una «familia posfamiliar».
- 3 . Estas tendencias fueron más marcadas en Alemania Occidental, pero fueron también en aumento en Alemania Oriental. En cuanto a los solteros, el porcentaje de hombres y mujeres que permanecen solteros durante toda la vida ha ido constantemente en aumento en Alemania Occidental (desde 1930) y en Alemania Oriental (desde 1950) (Engstler, 1997, pág. 85). En cuanto a la cohabitación, en Alemania Occidental el número de parejas no

casadas que vivían juntas se multiplicó por diez entre 1972 y 1996, pasando de 137.000 a 1.408.000. En Alemania Oriental, este número pasó de 327.000 en 1991 a 442.000 en 1996 (Engstler, 1997, pág. 62). En cuanto a las mujeres sin hijos en Alemania Occidental, de las nacidas en 1945 el 13,3% no tuvieron hijos; de las nacidas en 1960, aproximadamente el 23,3% no tendrán hijos. En Alemania Oriental, hasta hace poco, el número de mujeres sin hijos era muy bajo, pero está aumentando sin cesar (Engstler, 1997, págs. 96, 103).

4 . Las cifras citadas por Elisabeth Bauschmid proceden evidentemente del artículo de Bernhard Nauck (1991), basado en un trabajo de investigación realizado en 1988. Las formas de familia en cuestión se refieren al período comprendido entre 1970 a 1987.

5 . En Alemania Occidental, el número de niños nacidos fuera del matrimonio se multiplicó por tres entre 1965 y 1997, pasando del 4,7% al 14,3% (Statistisches Bundesamt 1990, pág. 116; para 1997, los datos son de la Oficina Federal de Estadística de Wiesbaden. En Alemania Oriental, casi la mitad de los niños (44,1%) nacieron fuera del matrimonio en 1997 (datos sacados de la Oficina Federal de Estadística de Wiesbaden).

6 . Véase la encuesta que aparece en Elisabeth Beck-Gernsheim (1992).

7 . Véase el ejemplo de un divorcio del siglo XVIII en Bock y Duden (1977, pág. 126).

8 . Se encontrarán más datos del crecimiento del trabajo con horario flexible (fines de semana, turnos, trabajo a tiempo parcial, etcétera) en Gross y otros, 1987 y 1989.

9 . Según las últimas cifras disponibles para 1996 sacadas de la Oficina Federal de Estadística de Wiesbaden, que apuntan a un rápido aumento de tales matrimonios, lo que sólo daba cuenta, no obstante, de la duodécima parte del total en la segunda mitad de los ochenta. Véase también Engstler (1997, pág. 83).

10 . Se encontrarán cifras más recientes en Engstler (1997, págs. 88 y 90) y Cherlin (1992, págs. 7 y 24).

11 . El concepto de «cadenas de divorcio» se debe al antropólogo Paul Bohannan y ha sido adoptado por otros autores, como, por ejemplo, Cherlin (1992, pág. 83).

1 . La versión inglesa se tradujo de «Arbeitsteilung, Selbstbild und Lebensentwurf: Neue Konfliktlagen in der Familie», de Elisabeth Beck-Gernsheim.

2 . Se encontrará una explicación detallada de este proceso de individualización en Beck-Gernsheim, 1983, 1986, 1988. Sobre sus contradicciones y límites, véanse en especial Bilden y Diezinger, 1984; Diezinger, 1991; Ostner, 1983, 1984.

3 . Se encontrarán anuncios de este tipo en el *Süddeutsche Zeitung* del 9-10 de noviembre de 1991.

4 . Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, *Nichteheliche Lebengemeinschaften*, Bonn, 1985, págs. 125 y sig.

5 . Naegele, 1987; Partner, 1984; *Der Spiegel*, n.º 14, 1990; *Süddeutsche Zeitung*, 27 agosto de 1991. Véase también *International Herald Tribune*, 24 de septiembre de 1986: «Leonore J. Weitzmann, profesora de la Universidad de Stanford, dijo acerca del boom de acuerdos prematrimoniales: “Las jóvenes parejas idealistas quieren formar relaciones igualitarias y asegurarse de que el matrimonio es verdaderamente una asociación equitativa”».

6 . Joyce Brother, la popular consultora matrimonial estadounidense, ha ideado un «catálogo sobre los hijos» para que las parejas se pongan de acuerdo respecto a sus planes de futuro. He aquí algunas de las preguntas de dicha lista (1985, pág. 66):

- ¿Serás tú [la mujer] la principal cuidadora? En tal caso, ¿qué parte del cuidado del niño o niños esperas que asuma tu marido? ¿Piensas hacer la mitad de las tareas, es decir, cuidar, dar de comer, cambiar los pañales y todo lo demás? En tal caso, ¿cómo piensas planificarlo?
- ¿Piensas [la esposa] trabajar después de que nazca el bebé? ¿Cuánto tiempo esperarás para volver a trabajar? Y tú [el marido], ¿qué opinas de todo esto?
- Si vuelves [la mujer] a trabajar, ¿qué medidas tomarás para el cuidado del niño? Y tú [el marido], ¿estás de

acuerdo con estas disposiciones?

7. Para que no haya ningún malentendido, debería quedar claro que ésta no es tanto una afirmación sobre lo que piensan o no las mujeres jóvenes como sobre una sociedad que les asigna una «solapada misión doble» y, por tanto, «trastorna cada vez más a las mujeres en todas las situaciones de la vida» (Erler y otros, 1988b, pág. 12). Cuando las condiciones estructurales impiden, de distintas maneras, la compatibilidad entre trabajo y familia, a las mujeres se les exige implícitamente que dejen una cosa u otra. El plan de vida «racional» que combina las dos cosas es una utopía. Sobre esta «trampa de la planificación», véase también Rerrich, 1988.

1. La versión inglesa se tradujo de «Gerburtenrückgang und Kinderwunsch», en *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, de Elisabeth Beck-Gernsheim.

1. La versión inglesa se tradujo de «Apparate pflegen nicht: Zur Zukunft des Alters», en H. U. Klose (comp.), *Altern der Gesellschaft*, Colonia, Bundverlag, 1993.

2. A. Pifer y D. L. Bronte, «Introduction: Squaring the Pyramid», *Daedalus*, número especial sobre «El envejecimiento de la sociedad», vol. 115, n.º 1, invierno de 1986, pág. 1.

3. Véanse P. Borscheid, «Zwischen privaten Netzen und öffentlichen Institutionen. Familienumwelten in historischer Perspektive», en Deutsches Jugendinstitut (comp.), *Wie geht's der Familie?*, Kösel, Múnich, 1988, págs. 271-280, y Arthur E. Imhof, *Reife des Lebens, Gedanken eines Historikers zum längeren Dasein*, Múnich, Beck, 1988.

4. Borscheid, 1988, pág. 273.

5. C. Attias-Donfut, «Die Abhängigkeit alter Menschen: Familiäre und gesellschaftliche Versorgung», *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, n.º 4, 1991, págs. 355-373; P. Gitschmann, «Armut und Unterversorgung bei Krankheit und Pflegebedürftigkeit im Alter», en D. Döring, W. Hanesch y E.-U. Huster (comp.), *Armut im Wohlstand*, Fráncfort, Suhrkamp, 1990, págs. 270-285; J. Kytir y R. Münz, «Wer pflegt uns im Alter? Lebensformen, Betreuungssituation und soziale Integration älterer Menschen in Österreich», *Zeitschrift für Familienforschung und Erziehungssoziologie*, n.º 4, 1991, págs. 332-354; H. J. Schubert, «Mitglieder der erweiterten Familie in persönlichen Hilfenetzen — Ergebnisse einer egozentrierten Netzwerkanalyse», *Zeitschrift für Familienforschung*, n.º 3, 1990, págs. 176-210; *Vierter Familienbericht. Die Situation der älteren Menschen in der Familie*, Bundesminister für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Bonn, 1986.

6. U. Fink, «Der neue Generationenvertrag», *Die Zeit*, 3 de abril de 1987.

7. B. Badura (comp.), *Soziale Unterstützung und chronische Krankheit. Zum Stand sozialer epidemiologischer Forschung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1981.

8. Kytir/Münz, 1991, pág. 347.

9. Imhof, 1988, pág. 57.

10. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, pág. 205 (trad. cast.: *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998).

11. K. Kister, «Szenen einer wilden Ehe», *Süddeutsche Zeitung*, 2-3 de diciembre de 1989.

12. K. Lüscher, F. Schuttheis y M. Wehrspaun (comp.), *Die "postmoderne" Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*, Universitätsverlag, Constanza, 1988.

13. L. Rosenmayr, «Showdown zwischen Alt und Jung», *Wiener Zeitung*, 26 de junio de 1992.

14. Beck, *op. cit.*, pág. 179.

15. Attias-Donfut, 1991; Kytir/Münz, 1991; *Vierter Familienbericht*, 1986.

16. E. Beck-Gernsheim, «Von "Dasein für andere" zum Anspruch auf ein Stück "eigenes Leben" — Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang», *Soziale Welt*, vol. 3, 1983, págs. 307-341.

17. T. Lewin, «U.S. Women Are Disrupting Career to Tend to Aged Relatives», *International Herald Tribune*, 15 de noviembre de 1998.

- 18 . Schubert, 1990, pág. 203.
- 19 . *Vierter Familienbericht* , 1986, pág. 180.
- 20 . Jean Améry, *Über das Altern. Revolte und Resignation* , Stuttgart, Reclam, 1979, pág. 134.
- 21 . Kytir/Münz, 1991.
- 22 . Gitschmann, 1990; M. Dieck y G. Naegle, « "Mattäus-Prinzip" kontra "Neue Alte" », manuscrito, 1991.
- 23 . Améry, 1979, pág. 114.
- 24 . La frase está sacada de L. Rosenmayr, *Die späte Freiheit. Das Alter — ein Stück bewußt gelebten Lebens* , Berlín, Severin und Siedler, 1983.
- 25 . A. E. Imhof, *Die gewonnenen Jahre* , Múnich, Beck, 1981.
- 26 . Véase J. L. Avorn, «Medicine, health, and the geriatric transformation», *Daedalus* , vol. 115, n.º 1, págs. 211-226.
- 27 . Callahan, «Adequate health care and an aging society: are they morally compatible?», *Daedalus* , vol. 115, n.º 1, pág. 249.
- 28 . Véase Avorn, 1986, pág. 220.
- 29 . K. U. Mayer y W. Müller, "Lebensverläufe im Wohlfahrtsstaat", en A. Weymann (comp.), *Handlungsspielräume, Untersuchungen zur Individualisierung und Institutionalisierung von Lebensläufen in der Moderne* , Stuttgart, Enke, 1989, págs. 41-60.
- 30 . A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* , Cambridge, Polity, 1991, pág. 215 (trad. cast.: *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea* , Barcelona, Península, 1997).
- 31 . *Ibid.* , pág. 224.
- 32 . *Ibid.* , pág. 231.
- 33 . Callahan, 1986.
- 34 . *Vierter Familienbericht* , 1986, pág. xv.
- 35 . *Gemeinsames Ministerialblatt* , publicado por el Ministerio Federal del Interior, año 43, n.º 7, 21 de febrero de 1992, págs. 129 y sigs.
- 1 . La versión inglesa se tradujo de «Gesundheit und Verantwortung im Zeitalter der Gentechnologie», de Elisabeth Beck-Gernsheim, extraído de Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim (comps.), *Riskante Freiheiten* , Fráncfort, Suhrkamp, 1994.
- 2 . Véase B. Joerges (comp.), *Technik im Alltag* , Fráncfort, Suhrkamp, 1988; P. Weingart (comp.), *Technik als sozialer Prozeß* , Fráncfort, Suhrkamp, 1989.
- 3 . P. Weingart, «Differenzierung der Technik oder Entdifferenzierung der Kultur», en Joerges, 1988, pág. 145.
- 4 . B. Mettler-Meibom, «Mit High-Tech zurück in eine autoritäre politische Kultur?», *Essener Hochschulblätter* , Essen, 1990, pág. 61.
- 5 . A. E. Imhof, *Die verlorenen Welten* , Múnich, Beck, 1984.
- 6 . P. Borscheid, «Zwischen privaten Netzen und öffentlichen Institutionen, Familienumwelten in historischer Perspektive», en Deutsches Jugendinstitut (comp.), *Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familien heute* , Múnich, Kösel, 1988, págs. 271-280.
- 7 . M. Kohli, «Gesellschaftszeit und Lebenszeit. Der Lebenslauf im Strukturwandel der Moderne», en J. Berger (comp.), *Die Moderne. Kontinuitäten und Zäsuren*, número especial (n.º 4) de *Soziale Welt* , Gotinga, Schwartz, 1986, pág. 185.
- 8 . I. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health* , Londres, 1975.
- 9 . U. Mergner, E. Mönkeberg-Tun y G. Ziegeler, «Gesundheit und Interesse. Zur Fremdbestimmung von Selbstbestimmung im Umgang mit Gesundheit», *Psychosozial* , n.º 2, 1990, pág. 18.
- 10 . Imhof, 1984, pág. 223.

- 11 . W. Van den Daele, «Das zähe Leben des präventiven Zwanges», A. Schuller y N. Heim (comp.), *Der codierte Leib. Zur Zukunft der genetischen Vergangenheit*, Zürich y Múnich, Schuster, 1989, pág. 208.
- 12 . Véase J. J. Rohde, *Soziologie der Krankenhauses*, Stuttgart, Enke, 1974, pág. 130.
- 13 . H. Ernst, «Das Phantom Gesundheit», *Psychologie heute*, enero de 1991, págs. 20-26; Mergner y otros, 1990.
- 14 . W. Van den Daele, *Mensch nach Maß? Ethische Probleme der Genmanipulation und Genthherapie*, Múnich, Beck, 1985, pág. 11.
- 15 . L. Hennen y T. Stöckle, *Gentechnologie und Genomanalyse aus der Sicht der Bevölkerung*, resultados de una encuesta de población realizada por la TAB (Oficina del Bundestag para la Evaluación de las Consecuencias de la Tecnología). Debate de la TAB en el informe n.º 3, diciembre de 1992, pág. 53.
- 16 . *Ibid.*, pág. 16.
- 17 . R. Dulbecco y R. Chiaberge, *Konstrukteure des Lebens. Medizin und Ethik im Zeitalter der Gentechnologie*, Múnich, Piper, 1991, pág. 117 (trad. cast.: *Ingenieros de la vida*, Madrid, Pirámide, 1989).
- 18 . P. Weingart, «"Großtechnische Systeme" – ein Paradigma der Verknüpfung von Technikentwicklung und sozialem Wandel?», Weingart (comp.), 1989, pág. 190.
- 19 . *The Economist*, 25 de abril de 1992, págs. 11 y sig.
- 20 . M. Crichton, «Greater expectations: the future of medicine lies not in treating illness but in preventing it», *Newsweek*, 24 de septiembre de 1990.
- 21 . M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübinga, 1986, págs. 113, 115 (trad. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1998).
- 22 . B. Sichtertermann, *Leben mit einem Neugeborenen*, Fráncfort, Fischer, 1981, págs. 34 y sigs.
- 23 . A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity, 1991, pág. 8 (trad. cast.: *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1997).
- 24 . Institut für System — und Technologie-Analysen, *Perspektiven der Anwendung und Regelungsmöglichkeiten der Genomanalyse in den Bereichen Humangenetik, Versicherungen, Straf — und Zivilprozeß, Eine Studie im Auftrag des Büros für Technikfolgenabschätzung des Deutschen Bundestages*, copia hectográfica, Bad Oeynhausen, 1992, pág. 43.
- 25 . Daele, 1989, págs. 207 y sig.
- 26 . Daele, 1989.
- 27 . *Ibid.*, pág. 208.
- 28 . H. H. Bräutigam y L. Mettler, *Die programmierte Vererbung. Möglichkeiten und Gefahren der Gentechnologie*, Hamburgo, Hoffmann y Campe, 1985, pág. 138.
- 29 . Entrevista en Eva Schindele, *Gläserne Gebärmütter. Vorgeburtliche Diagnostik — Fluch oder Segen*, Fráncfort, Fischer, 1990, pág. 64.
- 30 . Entrevista en *ibid.*
- 31 . B. Blatt, *Bekomme ich ein gesundes Kind? Chancen und Risiken der vorgeburtlichen Diagnostik*, Reinbek, Rowohlt, 1991, págs. 16 y sig. y 25.
- 32 . M. Häußler, «Von der Enthaltensamkeit zur verantwortungsbewußten Fortpflanzung. Über den unaufhaltsamen Aufstieg der Empfängnisverhütung und seine Folgen», en M. Häußler, C. Helfferich, G. Walterspiel y A. Wetterer, *Bauchlandungen. Abtreibung — Sexualität — Kinderwunsch*, Múnich, Frauenbuchverlag, 1983, págs. 58-73.
- 33 . W. Schmid, «Die Prävention des Down-Syndromes (Mongolismus)», *Neue Zürcher Zeitung*, 20 de enero de 1988, pág. 77.
- 34 . «En las familias con riesgo genético, el objetivo debería ser prestar al ser humano asesoramiento genético antes de la concepción. En caso necesario [...] deberían buscarse medidas profilácticas», H. Bach, W. Göhler, H. Körner, H. Metzke, J. Shöneich, V. Steinbicker, «Orientierung humangenetischer Betreuung — genetische

Beratung in der DDR», *Medizinische Genetik*, n.º 4, 1990, pág. 41.

35 . Véase B. Katz Rothman, *The Tentative Pregnancy: Prenatal Diagnosis and the Future of Motherhood* , Londres, Pandora, 1988.

36 . H. Markl, «Genetik und Ethik. Rede anlässlich der Verleihung des Arthur-Burkhardt-Preises 1989», Stuttgart, 26 de abril de 1989, copia hectográfica.

37 . Bundesministerium für Forschung und Technologie (comp.), *Ethische und rechtliche Probleme der Anwendung zellbiologischer und genetischer Methoden am Menschen. Dokumentation eines Fachgesprächs im Bundesministerium für Forschung und Technologie* , Múnich, 1984, pág. 123.

38 . Entrevista en Schindele, 1990, pág. 66.

39 . Hennen y Stöckle, 1992, pág. 36.

40 . R. Rapp, «XYLO: a True Story», R. Arditti, R. Duelli Klein y S. Minden (comp.), *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* , Londres, Routledge y Kegan Paul, 1984, pág. 319.

41 . Sobre distintas experiencias en el ámbito de la medicina reproductiva, véase H. Kentenich y otros, «Am schlimmsten ist das Warten. Wie Paare die In-vitro-Fertilisation erleben», *Sexualmedizin* , n.º 16, 1987, págs. 364-370.

42 . T. Schroeder-Kurth, «Medizinische Genetik in der Bundesrepublik», *Medizinische Genetik* , n.º 4, 1990, pág. 39.

43 . Institut für System — und Technologie-Analysen, 1992, pág. 26; P. Bradish, G. Gräning y T. Kratz, *Reproduktionsmedizin, Gentechnologie, Pränatale Diagnostik und ihre Bedeutung für Frauen* , Hamburgo, Senatsamt für Gleichstellung, 1993, págs. 68 y sig.

44 . Se encontrará este tema tratado más detalladamente en E. Beck-Gernsheim, «Vom “Dasein für andere” zum Anspruch auf ein Stück “eigenes Leben” — Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang», *Soziale Welt* , vol. 3, 1983, págs. 307-341.

45 . Entrevista en Schindele, 1990, pág. 9.

46 . Entrevista en M. Leuzinger y B. Rambert, «Ich spür' es — mein Kind ist gesund», en C. Roth (comp.), *Genzeit. Die Industrialisierung von Pflanze, Tier und Mensch* , Zúrich, Limmat, 1987, pág. 87.

47 . Institut für System — und Technologie-Analysen, 1992, págs. 48 y sig.

48 . W. H. Eberbach, «Genomanalyse und Prävention», en H. M. Sass (comp.), *Genomanalyse und Gentherapie. Ethische Herausforderungen in der Humanmedizin*, Berlín, 1991, pág. 84.

49 . Institut für System — und Technologie-Analysen, 1992, págs. 48 y sig.

50 . *Ibid.* , pág. 49.

51 . Giddens, 1991, pág. 215. Véase capítulo 9 de este libro.

52 . Blatt, 1991, pág. 9.

53 . Giddens, 1991, pág. 231.

54 . M. Wohlrab-Sahr, *Biographische Unsicherheit* , Opladen, Leske und Budrich, 1993.

1 . La versión inglesa se tradujo de Ulrich Beck, Wilhelm Vossenkühl y Ulf E. Ziegler, «Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben», 105 fotos de Timm Rautert, Múnich, 1995.

2 . Beck, U., E. Ziegler y W. Rautert, *Eigenes Leben* , Múnich, Beck Verlag, 1996.

1 . La versión inglesa se tradujo de «Freedom's Children: Wider das Lamento über den Wertezerfall», en Ulrich Beck, *Riskante Freiheiten, siehe oben* , Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1994.

2 . *Frankfurter Allgemeine Zeitung* , 4 de junio de 1994. En una carta al director del *Süddeutsche Zeitung* , Kamphaus ha atacado la falsa interpretación de su ensayo como crítica cultural y aboga porque se comprenda mejor a los hijos de la libertad.

3 . A. de Tocqueville, *La democracia en América* , México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pág. 630.

4 . Esta concepción se opone también a la brillante argumentación de Lash (U. Beck, A. Giddens y S. Lash,

Reflexive Modernization , Cambridge, Polity, 1994 [trad. cast.: *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza, 1997]), donde se cuestionan sistemáticamente las posibilidades de las «formaciones de comunidades reflexivas» postradicionales, pero sin mencionar ni tener en cuenta la tradición antigua, y sumamente moderna, de una Europa política de los individuos.

5 . Véase, por ejemplo, U. Beck, «The democratization of the family, or the unknown art of free association», en U. Beck, *Democracy without Enemies* , Cambridge, Polity, 1998, capítulo 6 (trad. cast.: *La democracia y sus enemigos* , Barcelona, Paidós, 2000).

6 . Véase U. Beck, «The renaissance of politics in reflexive modernity: politicians must make a response», en *ibid* ., capítulo 8.

7 . Véase H. Wilkinson, «Kinder der Freiheit», en U. Beck (comp.), *Kinder der Freiheit* , Fráncfort, Suhrkamp, 1997.

8 . «Opas Tante», *Der Spiegel* , n.º 43, 1996, págs. 41 y sig.

9 . El ejemplo de Estados Unidos muestra, sin embargo, lo difícil que es determinar el límite en el que la pérdida de afiliados (o el no acudir a votar) se convierte en una amenaza para la pervivencia del sistema político.

10 . R. Wuthnow, «Active compassion», en Beck, *Kinder der Freiheit* . Véase también H. Wilkinson, «Kinder der Freiheit», en *ibid* .

11 . De manera parecida, W. Dettling («Und der Zukunft nicht zugewandt», *Die Zeit* , n.º 30, 1994) describe cómo ha cambiado la «cultura de la ayuda»: «La brigada de bomberos voluntarios y el ejército, así como los partidos y las organizaciones caritativas ciertamente siguen constituyendo actividades sociales, pero hay un creciente número de personas (jóvenes) cuyo compromiso social rebasa estas ofertas y busca otras formas. No quieren convertirse en órganos ejecutivos de un organismo de ayuda ideal (Gerhard Schmidtchen). Hoy existen otros grupos de personas que se han convertido en activistas sociales».

12 . Barbara Sichtermann en un comentario en la Radio del Norte de Alemania (NDR), Hamburgo, septiembre de 1995.

13 . Véase U. Beck, «The democratization of the family».

14 . «La creciente individualización no da al traste con las relaciones de solidaridad en general, sino que crea un nuevo tipo de solidaridad. Se exhibe de manera voluntaria, pero no tanto por un sentido de obligación. También está menos inspirada por un *pathos* de ayuda moralmente determinado. El precio a pagar por un alto grado de autodeterminación y por una mayor variedad de oportunidades parece ser una pérdida de orientación. Esto a su vez conduce a la exigencia de redes sociales vinculantes que creen un sentido de pertenencia y un sentido de la vida.» (H. Keupp, «Solidarisch und doch frei — für eine kommunale Individualität», *Psychologie Heute* , n.º 7, 1995).

15 . Hondrich y Koch-Arzberger escriben lo siguiente: «Pero allí donde la obligatoriedad del poder, el frío carácter contractual del mercado, la elevación emocional del amor y la amable condescendencia de la ayuda unilateral no bastan, o no están aceptadas y pierden su fuerza vinculante, allí encuentra su lugar la solidaridad como fuerza vinculante y reguladora de un único tipo. Más emocional que los contratos, pero más sobria que el amor, no se disipa en la caridad desprendida, sino que presupone la mutualidad de la ayuda al menos durante un futuro indeterminado. Está inspirada por la idea de cierto tipo de igualdad entre dadores y recibidores a pesar de las diferencias entre ellos y de su respectiva miseria, se origina voluntariamente y puede diluirse de la misma manera». K.-O. Hondrich y C. Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft* , Fráncfort, Fischer, 1992, pág. 114.

16 . Véase H. Klages, «Der schierige Bürger», en W. Weidenfeld (comp.), *Demokratie am Wendepunkt* , Berlín, Suedler, 1996.

17 . Entrevista en la Radio del Sur de Alemania (SDR), 13 de noviembre de 1996.

18 . Véase R. Hitzler, «Der alltägliche Machiavellismus», de próxima aparición, Múnich (manuscrito, 1996).

- 19 . Z. Bauman, «Wir sind alle Vagabunden», *Süddeutsche Zeitung* , 10 de septiembre de 1996.
- 20 . D. Yankelovich, «Wohlstand und Wertewandel — das Ende der fetten Jahre» (extracto de un informe para la administración Clinton), *Psychologie Heute* , n.º 3, 1994.
- 21 . Véase «Der alltägliche Machiavellismus», *op. cit.*
- 22 . Sobre las contradicciones del conservadurismo, véase A. Giddens, *Beyond Left and Right* , Cambridge, Polity, 1994 (trad. cast.: *Más allá de la izquierda y la derecha* , Madrid, Cátedra, 1996).
- 23 . *Leviathan* , n.º 2, 1994, pág. 283.
- 24 . Véanse U. Beck, *The Reinvention of Politics* , Cambridge, Polity, 1996, y Beck, Giddens y Lash, *op. cit.*
- 25 . Véase M. Albrow, *The Global Age* , Cambridge, Polity, 1996.
- 26 . I. Kant, *Sobre la paz perpetua* , Madrid, Tecnos, 2001, pág. 62.
- 27 . Véase Beck, «The renaissance of politics», *op. cit.*
- 28 . Sobre las controversias relacionadas con los desafíos de la «sociedad global», véase U. Beck, *What is Globalization?* , Cambridge, Polity, 2000 (trad. cast.: *¿Qué es la globalización?* , Barcelona, Paidós, 1998).
- 1 . La versión inglesa se tradujo de «Freedom's Fathers 1,2,3,4», en Ulrich Beck, *Kinder der Freiheit* , Fráncfort, Suhrkamp, 1997.
- 2 . Esta cita aparece en la pág. lxiii de la edición de Everyman de *Democracy in America* , Londres, Campbell, 1944 (trad. cast.: *La democracia en América* , México, Fondo de Cultura Económica, 1984). La interpretación que se ofrece en este artículo debe mucho al trabajo de Marcel Gauchet titulado «Tocqueville, Amerika und wir: über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften», en U. Rödel (comp.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie* , Fráncfort, Suhrkamp, 1990, págs. 125-206.
- 3 . *La democracia en América* , *op. cit.* , pág. 34.
- 4 . *Ibid.*
- 5 . *Ibid.* , vol. 2., págs. 633-634.
- 6 . *Ibid.* , pág. 71.
- 7 . Son excepciones importantes los escritos de M. Walzer (por ejemplo, *Civil Society and American Democracy*) y de R. Rorty (por ejemplo, «Solidarity or objectivity?»), de por sí sorprendentemente ambivalentes en cuanto que se autoadscriben al movimiento comunitarista. Véase también B. R. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* , Berkeley, University of California Press, 1984.
- 8 . H. Arendt, «Freiheit und Politik», en H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Freiheit* , Múnich, Piper, 1994, págs. 221 y sig.
- 9 . Citado Gauchet, págs. 136 y sig.
- 10 . Tocqueville, *op. cit.* , vol. 2, pág. 22.
- 11 . Citado Gauchet, *op. cit.*
- 12 . Tocqueville, *op. cit.* , vol. 2, pág. 50.
- 13 . F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* , Madrid, Edaf, 1985, págs. 125-126.
- 14 . I. Kant, *La paz perpetua* , Madrid, Tecnos, 2001, pág. 22.
- 15 . *Ibid.*
- 16 . *Ibid.* , pág. 24.
- 17 . Véanse las consideraciones sobre Tocqueville en la primera parte de este capítulo.
- 18 . Sobre este punto, véase J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* , Fráncfort, Suhrkamp, 1996 (trad. cast.: *La inclusión del otro* , Barcelona, Paidós, 1999).
- 19 . H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* , Londres, Allen & Unwin, 1967, pág. 292 (trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo* , Madrid, Alianza, 1998); *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* , Múnich, Piper, 1993, págs. 453-470.
- 20 . *The Origins of Totalitarianism* , *op. cit.* , pág. 297.

- 21 . *Ibid.* , pág. 302.
- 22 . *Elemente und Ursprünge, op. cit.* , págs. 453-470.
- 23 . A. Koestler, *Darkness at Noon* , Harmondsworth, Penguin, 1947, págs. 140-141 (trad. cast.: *El cero y el infinito* , Barcelona, Círculo de Lectores, 2002).
- 24 . Se encontrará este tema tratado más detalladamente en U. Beck, *Das Zeitalter des eigenen Lebens* , Fráncfort, Suhrkamp, 1997.
- 25 . *La paz perpetua, op. cit.* , págs. 30-31.
- 26 . I. Kant, «An answer to the question: “What is enlightenment?”», en *Political Writings* , Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 54 (trad. cast.: *¿Qué es la Ilustración? en Filosofía de la historia* , Madrid, FCE, 1992, pág. 25).
- 27 . *La paz perpetua, op. cit.* , pág. 31.
- 28 . *Ibid.* , pág. 32.
- 29 . *Ibid.*
- 30 . J. Stuart Mill, «On liberty», en *On Liberty and Other Essays* , Oxford, Oxford University Press, 1991, pág. 21 (trad. cast.: *Sobre la libertad* , Madrid, Alianza, 1997).
- 31 . Como dirían después Foucault o Zygmunt Bauman.
- 32 . *Más allá del bien y del mal* (§ 44), págs. 76-77.
- 33 . *Ibid.* (§ 208), págs. 134-136.
- 34 . *Ibid.* (§ 14), pág. 50.
- 35 . *Ibid.* (§ 206), págs. 131-132.
- 36 . *Así habló Zaratustra* , Madrid, Alianza, 2001, pág. 394.
- 37 . *Más allá del bien y del mal* (§ 210), págs. 138-139.
- 38 . *Ibid.* (§ 210-211), págs. 139-140.
- 39 . Gottfried Benn, citado en *Das Gottfried-Benn Brevier* , Múnich, Klett-Cotta und Deutsche Taschenbuch Verlag, 1986, pág. 27 (trad. cast.: *Breviario* , Barcelona, Edicions 62, 1991).
- 40 . *Ibid.* , pág. 20.
- 41 . *Ibid.* , pág. 60.
- 42 . *Ibid.* , págs. 57 y 60.
- 43 . B. R. Barber, *Strong Democracy* , pág. 187.
- 44 . *Ibid.* , pág. 193.
- 45 . *Ibid.* , pág. 193.
- 46 . Joseph Beuys, citado por J. Stüttgen, *Im Kraftfeld des erweiterten Kunstbegriffs von Joseph Beuys* , Stuttgart, Urachhaus, 1988, pág. 46.
- 47 . Véase A. Thumfahrt, «Rhetorische Sprache — Ein Kriterium zur Differenzierung von politischen und sozialen/soziologischen Institutionenbegriffen», en G. Göhler (comp.), *Die Eigenart der Institutionen* , Baden-Baden, Nomos, 1994, pág. 226.
- 48 . J.-F. Lyotard, *The Post-Modern Condition* , Mánchester, Manchester University Press, 1984 (trad. cast.: *La condición postmoderna* , Madrid, Cátedra, 1989).
- 49 . Thumfahrt, *op. cit.* , pág. 224.
- 50 . *Das Gottfried-Benn Brevier, op. cit.* , pág. 18.
- 51 . G. Benn, *Prosa und Autobiographie – Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke* , Fráncfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1984, pág. 392.
- 52 . *Das Gottfried-Benn Brevier, op. cit.* , pág. 19.
- 53 . *Ibid.*
- 54 . *Ibid.* , pág. 57.

55 . *Ibid.* , pág. 19.

56 . *Ibid.* , pág. 15.

57 . *Prosa und Autobiographie* , págs. 274. y sigs.

58 . *Ibid.* , pág. 385.

59 . Barber, *Strong Democracy*, *op. cit.* , págs. 195-196.

60 . Benn, *Prosa und Autobiographie* , *op. cit.* , pág. 140.

61 . *Das Gottfried-Benn Brevier* , *op. cit.* , pág. 69.

1 . La versión íntegra de la presente entrevista apareció en Jonathan Rutherford (comp.), *Art of Life*, Londres, Lawrence & Wishart, 2000.

La individualización

Ulrick Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *Individualization*

Publicado en inglés, en 2002, por Sage Publications, Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi

© del diseño de la portada, Mario Eskenazi

© Ulrick Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, 2001

© English translation, Patrick Camiller, 2001

© de la traducción, Bernardo Moreno, 2003

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2003
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): junio de 2020

ISBN: 978-84-493-3732-1 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta