

# ¿Qué es la Tercera Vía?

## Hacia un mundo con sentido

Luciano Tomassini\*

---

*El concepto de una tercera vía fue utilizado a mediados de los años '90 como un eslogan apto para promover la renovación de la social-democracia—o de la izquierda democrática— en Europa e incluso del ala progresista del Partido Demócrata en los Estados Unidos. Sería una diagonal que permitiría caminar por la política mirando hacia la derecha y la izquierda, tomando un poco de mercado de la primera y conservando algo de equidad social de la segunda. En efecto, y en el pensamiento de su inspirador, el pensador social inglés Anthony Giddens—hoy presidente de la London School of Economics and Political Science— constituye un símbolo del actual cambio cultural, o cambio de época, en que las cosas están dejando de tener identidades dadas por unas esencias inmutables de origen platónico y son construidas por el significado—por el nombre que asignamos a las cosas—. El sistema internacional ya no responde a ninguna descripción teórica previa y también está en busca de un nombre.*

---

### EL ESLOGAN POLÍTICO

La incapacidad de las corrientes clásicas, científicas y neorrealistas para dar cuenta de la cambiante realidad internacional del último tercio del siglo XX es evidente. A partir de un cambio profundo de los valores culturales de las sociedades contemporáneas,

de la tercera revolución tecnológica y del inicio de la distensión y del multipolarismo, entre otros poderosos factores, esta realidad comenzó a erosionarse y terminó por restar todo valor interpretativo a las visiones acerca del sistema internacional disponibles, la de un mundo Estado céntrico; la del papel casi excluyente del poder y la soberanía en las relaciones in-

---

\* Como los fundadores de *Estudios Internacionales* hemos sido invitados a efectuar una contribución que refleje nuestras actuales preocupaciones, me he dirigido a un tema que parece alejado de las relaciones internacionales, pero que por referirse a los orígenes y rasgos centrales de este cambio de época está en la base tanto de la transformación de las sociedades nacionales como de su percepción del sistema internacional.

ternacionales; su reemplazo por una creciente interdependencia de los Estados nacionales; la emergencia de una concepción ampliada de la agenda internacional que incluía nuevos temas; el paralelo surgimiento de nuevos agentes y actores de las relaciones internacionales; la relativización de la distinción entre una “alta” y una “baja” política internacional, y el desdibujamiento de las fronteras entre los asuntos internos y externos de las sociedades nacionales y en sus relaciones recíprocas<sup>1</sup>. El proceso de globalización, que dominó, precisamente, el último tercio del siglo XX, ratificó la inutilidad de los mapas académicos, políticos y estratégicos que trataron de definir el sistema internacional a lo largo de esa centuria<sup>2</sup>.

El proceso de globalización fue en parte el resultado y, por otro lado, el difusor de un cambio histórico en la visión del mundo, los valores, las instituciones, las actitudes y comportamientos de las sociedades contemporáneas, que equivale a un cambio de época. En su sentido más profundo, la tercera vía, comúnmente considerada como un eslogan acuñado para renovar la socialdemocracia o las izquierdas en Europa y también en otras regiones, está estrechamente relacionada con este cambio cultural. Aquí se sostiene que, probablemente debido a su legado ideológico, a la dispersión y el carácter coyuntural que ha tenido el vas-

to debate generado sobre estos temas, por lo general han sido insuficientemente comprendidos. Conviene partir precisando lo que constituye, a mi juicio, el proceso de globalización. Hay quienes consideran que éste se remonta a los orígenes de los Estados nacionales, a fines del mundo medieval y, por lo tanto, de sus relaciones diplomáticas, comerciales y militares, que se habrían ido tornando más ricas y más complejas con el transcurso del tiempo<sup>3</sup>.

---

### **El proceso de globalización sirvió para difundir un cambio histórico en la visión del mundo.**

---

Personalmente, distingo entre el significado de tres conceptos diferentes. Entiendo por internacionalización el incremento del intercambio de bienes y servicios a través de las fronteras nacionales desde los albores de la modernidad y de sus contactos con otros mundos, ricos en cultura y en producción, o con sus posesiones imperiales. Por transnacionalización entiendo la división del ciclo productivo, cuyas ventajas comprendieron las grandes empresas industriales, principalmente de los Estados Unidos, a partir de los años cincuenta, y el incremento de la producción de éstas en el exterior por conducto de sus filiales, de la integración del producto final por componentes pro-

---

<sup>1</sup> Dentro de mi trabajo en este campo esos debates fueron compendiados y evaluados en el libro *Teoría y Práctica de la Política Internacional*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1989.

<sup>2</sup> L. Tomassini, *La Política Internacional en un Mundo Postmoderno*, Buenos Aires, RIAL, 1991.

<sup>3</sup> Ferrer A., *Historia de la Globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, varios volúmenes, 1999 y siguientes

venientes de distintas plantas situadas en el extranjero y, como consecuencia de esto último, del comercio dentro de las empresas; en la segunda mitad de los sesenta, el valor de la producción de las grandes empresas industriales en el extranjero había sobrepasado el valor del comercio internacional. Por globalización entiendo un proceso que se originó poco después de la transnacionalización industrial y que consiste en la difusión, a través de las fronteras nacionales, de toda clase de ideas, valores, procesos, productos, formas de organización y de vida, preferencias y pautas de comportamiento y de consumo, organización de los mercados laborales, de las finanzas, de los centros comerciales (*malls*) y de la industrialización del tiempo libre. Su motor es la difusión de valores, preferencias y actitudes nuevos. Convenía explicar la naturaleza de este proceso al comienzo de este ensayo, a lo largo del cual se examinará el sentido de la tercera vía y su base sociocultural, los tres elementos anteriormente mencionados como estrechamente interconectados.

#### EL CONCEPTO DE TERCERA VÍA

En particular, considerada como una mirada diferente a la estructura de la sociedad y las personas en la modernidad avanzada, la tercera vía es el ejemplo más

potente registrado hasta ahora de la estrecha interconexión entre los factores internos y externos de las relaciones internacionales. Estas notas se refieren a los principales elementos que operan como bisagra entre estos dos planos tradicionales en el mundo contemporáneo<sup>4</sup>.

---

### **La tercera vía es ejemplo de la interconexión de los factores internos y externos de las relaciones internacionales.**

---

Para muchas personas a las que les interesa la política democrática, la “tercera vía” es un eslogan mediante el cual Anthony Blair trató de simbolizar una corriente de ideas con las que pretendía renovar el laborismo inglés y, en general, la socialdemocracia en Europa. En su momento, esta consigna, y lo que había detrás de ella, convocó también a Felipe González, Gerhard Schroeder, Romano Prodi, Fernando Henrique Cardoso, Ricardo Lagos, Carlos Salinas de Gortari, Jean Chrétien y otros dirigentes mundiales, entre los que se contó el propio Bill Clinton, en busca de un nuevo espíritu para el Partido Demócrata. Para abreviar el eslogan, e incluso antes de que éste se acuñara, los partidos políticos que responden a sus ideas centrales se autodenominaron “progresistas”, traducción del in-

---

<sup>4</sup> Ver L. Tomassini, “El proceso de globalización: sus impactos socio-políticos” en R. Urzúa (ed.) *Cambio Social y Políticas Públicas*, Santiago, Universidad de Chile, 1997. El autor ha considerado que los trabajos solicitados para este número aniversario deben reflejar, lo más directamente posible, su experiencia personal, en este caso acerca de la transformación del sistema internacional, del cambio valórico que lo sustenta y de lo que, dentro de ese contexto, significa la tercera vía.

glés que en castellano tiene un significado menos preciso que en esa lengua. Según el Diccionario de Oxford *progressive*, entre otros sentidos, tiene el de avanzar en la eficiencia económica y las condiciones sociales y de favorecer y acelerar los procesos de reforma. Aquí se sostiene que en su origen intelectual y filosófico, la idea de la tercera vía tenía un significado mucho más profundo que el de renovación de las izquierdas, que fue muy insuficientemente captado por sus dirigentes y sus bases, y que dicho sentido sigue representando la interpretación más cabal de las condiciones de nuestras sociedades en la modernidad avanzada<sup>5</sup>.

---

### **El sentido de la tercera vía era más profundo que el de renovación de las izquierdas.**

---

Sin referirlo a sus orígenes ontológicos, culturales y sociológicos, no es posible, a mi juicio, dar contenido a ese concepto. Sostiene Giddens que durante el período de la Guerra Fría muchos socialdemócratas se autodefinieron como una tercera vía entre el liberalismo de mercado de los Estados Unidos y el comunismo de la Unión Soviética. Fue el Partido Demócrata de los Estados Unidos en su Declaración sobre el Nuevo Progresismo, de 1996, el que sugirió que la política basada en la colaboración entre el Esta-

do, los sindicatos y las grandes empresas desde la época del New Deal había perdido hacía tiempo su capacidad de proporcionar los beneficios del contrato social que aquél significó en su tiempo. “El surgimiento de nuevos mercados globales y de una economía del conocimiento, asociados al término de la Guerra Fría, han afectado la capacidad de los gobiernos nacionales de manejar la vida económica y suministrar beneficios sociales cuya posibilidad está en rápida expansión. Necesitamos un marco de análisis diferente, que evite tanto el gobierno vertical y burocrático apoyado por la vieja izquierda, como la aspiración de la derecha a dismantelar el gobierno”<sup>6</sup>.

También se argüirá aquí que la tercera vía representa una visión mucho más amplia y honda que un camino intermedio entre la antigua izquierda y la nueva derecha. Las claves del nuevo progresismo, para el autor mencionado, son la igualdad de oportunidades, la responsabilidad personal y la movilización de los ciudadanos y de sus comunidades. Desde esa perspectiva, la nueva visión toma en serio el proceso de globalización, las políticas económicas, la equidad social, la tradición, el riesgo, la familia y la democracia. Lo que a muchos ciudadanos puede parecer una modificación del menú político confeccionado para responder a un cambio de temporada, o a la izquierda y la derecha una combinación de viejas

---

<sup>5</sup> El principal autor de esas ideas fue el sociólogo inglés Anthony Giddens, desde mucho antes de escribir *The Third Way: The Renewal of Socialdemocracy*, en 1998, y sus ideas fueron captadas por Tony Blair en su trayectoria política y en su escrito “The Third Way”, publicado por la Sociedad Fabiana de Londres el mismo año.

<sup>6</sup> Giddens A., *The Third Way and Its Critics*, Londres, Polity Press, 1999, p. 2.

ideas con una etiqueta nueva, cobra sentido y coherencia cuando se buscan sus raíces.

Esta propuesta ha sido objeto de críticas desde todos los sectores. Desde la izquierda, en los Estados Unidos, Faux sostiene que los nuevos demócratas ya han asumido las antiguas acusaciones de los conservadores contra el gran gobierno y reconocen que en la nueva economía global cada cual depende de su propia capacidad competitiva, mientras que Hall estima que este eslogan implica que la globalización es una especie de fuerza irresistible de la naturaleza y, para enfrentarla, propone una “política sin adversarios”, basada en la aceptación del mundo tal como es en lugar de transformarlo<sup>7</sup>. Para un crítico británico, Alan Ryan, “la tercera vía intenta evitar una dominación excesiva del Estado sobre la vida social y económica, pero no acepta que el mercado pueda ser librado a sus propias fuerzas”, lo cual coincidiría con el punto de vista de los nuevos liberales<sup>8</sup>. En el continente, Lafontaine estima que este enfoque equivale prácticamente a un endoso del capitalismo de mercado en la era de la globalización: propondría que si bien la izquierda debe seguir luchando contra la penetración del mercado y contra las inseguridades de la economía global, ha dejado de denunciar que no es el mercado sino los gobiernos y los parlamentos democráticamente elegidos los que deben adoptar las decisiones que definan el fu-

turo de nuestras sociedades<sup>9</sup>. Para otros, la política de la tercera vía busca el renacimiento de la sociedad civil, como lo intentó la Democracia Cristiana hace más de medio siglo, la cual se encontraría amenazada por el crecimiento del Estado, y ello sería un error, porque ha sido precisamente el Estado del bienestar el que ha promovido el crecimiento de la sociedad civil. El eminente Ralph Dahrendorf, antecesor de Giddens en la presidencia de la LSE, ha escrito en los últimos años sobre el final de un siglo socialdemócrata, arguyendo que no puede haber una tercera vía entre la autoridad y la libertad. Para él, la reforma del Estado del bienestar es necesaria, pero no ve cómo puede hacerse preservando la solidaridad social. Por otra parte, el énfasis de la tercera vía en el papel de la comunidad implicaría una disminución de la prioridad democrática en las libertades del ciudadano y en una sociedad abierta, e incluso tendría un sesgo autoritario.

---

### **El estado de bienestar ha promovido el crecimiento de la sociedad civil.**

---

De este cacofónico concierto de importantes opiniones contradictorias podemos extraer dos lecciones relevantes. La primera, que el debate ha girado en torno a la cantidad de elementos tradicionales de la derecha y de la izquierda que se ha procurado mezclar dentro del eslogan de la ter-

---

<sup>7</sup> Faux J., “Lost on the Third Way”, *Dissent*, primavera de 1999 y Hall, S., “The Great Moving Nowhere Show”, *Marxism Today*, noviembre-diciembre 1998.

<sup>8</sup> Ryan A., “Britain: Recycling the Third Way”, *Dissent*, primavera de 1999, p. 77.

<sup>9</sup> Citado por A. Giddens, *The Third Way and Its Critics*, op. cit., p. 15.

cera vía, lo cual a mi juicio –considerando la antigüedad de este antagonismo y la variedad de los elementos definitorios de ambas posiciones– es un camino intelectualmente sin salida. La otra lección consiste en que esta propuesta apunta a reequilibrar el papel de las principales esferas que interactúan en la vida social, olvidando que esta tarea pertenece más a la ontología, la ética y la cultura que a la competencia cotidiana entre el Estado, la sociedad civil y el mercado en la coyuntura política.

---

### **No se trata de arreglar elementos antiguos de otra manera.**

---

Ello no es fácil ya que, así como la derecha desconfía profundamente del Estado y de una sociedad más igualitaria, la izquierda nunca se ha sentido a gusto con el mercado. La política de la tercera vía estará siempre en favor de la democracia participativa, el control del poder corporativo y la protección de la diversidad cultural en las distintas sociedades. La variedad de sus contenidos determina que, desde sus dos flancos, tienda a considerársela como una continuación del neoliberalismo por otros medios: la incorporación del mercado al socialismo de un modo similar a aquél con que la Iglesia católica de fines del siglo XIX trató de incorporar un poco de sensibilidad social en una cultura conservadora. La descripción de la tercera vía no podría limitarse a proponer la combinación de diversos elementos antiguos arreglados

de otra manera, y por eso es necesario profundizar en los conceptos ontológicos, valóricos y sociológicos en que esta visión se sustenta. Este es un camino complejo, pero ahorrárselo nos condenaría a continuar en la crisis de la política, la falta de visión de futuro y la escasez de liderazgos tan frecuentemente denunciados.

#### LAS BASES ONTOLÓGICAS DE LA TERCERA VÍA

A partir de la segunda posguerra, el análisis político y social tendió a excluir o minimizar la influencia que ejercen en el comportamiento político las características de la cultura cívica, los valores, el capital social y las imágenes simbólicas que ha construido una sociedad respecto de su estructura, sus preferencias e intereses. Durante el último tercio del siglo XX, en cambio, estos aspectos pasaron a constituir el factor central de la reflexión social. Frente al descrédito que han experimentado los sistemas políticos, los partidos, los procesos electorales y la actividad de los dirigentes y operadores políticos, no sólo en América Latina sino también en el resto del mundo, ha comenzado a atraer la atención de los analistas, de los ciudadanos y de la gente un conjunto de cuestiones más cercanas a ellos, relacionados con su visión del mundo, sus valores, su subjetividad, sus expectativas y su relación simbólica con la realidad<sup>10</sup>. Pero hagamos un poco de historia.

---

<sup>10</sup> Uno de los aportes más importantes al escrutinio de esos factores se encuentra en los tres últimos Informes sobre el Desarrollo Humano en Chile del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo,

El aislamiento de la política respecto de los valores se debió al triple interés de los Estados Unidos durante el período de la Guerra Fría en preservar los valores del mundo libre contra la amenaza soviética, asegurar la primacía del sistema económico capitalista y difundir el *American way of life* como la mejor opción para todo el mundo. De allí que los Estados Unidos construyeran un muro intelectual contra las ideas alternativas a esos objetivos de política, que se expresó en el *macarthysmo* al comienzo de la Guerra Fría, y cuyas consecuencias en la universidad norteamericana fueron espléndidamente descritas por Allan Bloom<sup>11</sup>. Un estudio realizado a comienzos de los años sesenta acerca de la influencia de la cultura cívica en la política de cinco países se limitó, en el fondo, a compararlos con las instituciones y el comportamiento electoral de la democracia norteamericana<sup>12</sup>. El vaticinio del profesor Huntington, heredero de esa tradición académica, acerca de que el choque entre civilizaciones sería la próxima fuente de conflictos históricos, aunque pareció confirmarse con el ataque a las torres gemelas, las guerras de Afganistán e Iraq y la cruzada difusa de los Estados Unidos contra el terrorismo mundial, descuida por completo los efectos positivos que los valores culturales ejercen en el desarrollo y recomposición de las sociedades<sup>13</sup>. En la estela de la re-

volución industrial, del imperio de las ideologías, de dos guerras mundiales, de la Guerra Fría y del triunfo del mercado, nos sentimos incómodos al reflexionar sobre los valores que inspiran nuestra convivencia social.

---

### **El choque entre civilizaciones sería fuente de conflictos históricos.**

---

En cambio, el romanticismo europeo y el historicismo alemán los pusieron en el centro de la comprensión de los fenómenos políticos y sociales desde los albores del siglo XIX. La gigantesca obra de Dilthey y de sus contemporáneos Rickert, Wildelband y Simmel asignó una importancia primordial a los valores culturales que configuran una sociedad. También la tienen en la obra de Max Weber, centrada en el estudio de la acción colectiva, y en el instrumento analítico de los tipos ideales mediante los cuales procuró abstraer o configurar los valores esenciales de cada tipo histórico de autoridad, religión o sociedad. La obra historiográfica posterior de Arnold Toynbee o de Ferdinand Braudel, y de los continuadores de este último en los Anales de Estrasburgo se basan, desde ángulos diferentes, en esa misma primacía histórica de los valores culturales, lo que de alguna manera también ocurre con la

---

publicados en los años 2000 y 2002. Ellos merecieron la distinción de ser considerados por las Naciones Unidas los dos mejores informes mundiales sobre esta materia.

<sup>11</sup> Bloom Allan, en *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Schuster, 1987.

<sup>12</sup> Almond G. y Verba S., *The Civic Culture*, Nueva York, Little Brown, 1963.

<sup>13</sup> Huntington S., *The Clash of Civilizations*, Nueva York, Basic Books, 1997. Ver también el libro editado por éste, *Culture Matters*, Basic Books, 2000.

multifacética y desmitificadora obra de Michel Foucault sobre el origen de la enfermedad y la locura, del crimen y el castigo y, más en general, sobre la arqueología del saber.

Un común denominador de todas estas visiones, aparte del hecho de pertenecer a la pre Guerra Fría, es que todas descartan la posibilidad de que la estructura de las sociedades, sus preferencias, sus objetivos y sus pautas de la acción colectiva provengan mecánicamente de un proyecto o de un modelo implantado a través de una suerte de ingeniería social, como lo fue la industrialización en el siglo XIX, o el *marketing* socioeconómico que ganó terreno en el siglo XX. Sea que aquellos rasgos se atribuyan al “espíritu de la época” o a la “base material de la civilización”, desde estas distintas perspectivas constituyen el decantamiento de numerosas visiones, preferencias y comportamientos que construyen la cultura y son la matriz en que se fraguan sus instituciones y conductas políticas, económicas y sociales. La tercera vía sostiene que en este último tercio de siglo esa fragua cultural se ha alterado en la forma más radical conocida en el transcurso de la civilización cristiano occidental y que es ese cambio cultural el que ha transformado tan profundamente nuestra concepción del mundo, nuestras identidades, nuestros valores, nuestras formas de competencia, de organización o de asociación, así como nuestro comportamiento individual y social. Este cambio está impregnando la cultura cívica de nuestras sociedades e

introduciendo fuertes alteraciones en la relación entre la política y las preocupaciones ciudadanas. ¿A qué se debe este cambio y qué dirección adopta? Para acercarnos a las respectivas respuestas debe reconocerse *ab initio* que esta transformación es de tal magnitud que equivale a un cambio de época y que este cambio, como dijera Ortega, es el tema de nuestro tiempo.

---

### **El cambio cultural está impregnando la cultura cívica de nuestras sociedades.**

---

La respuesta a ambas preguntas se encuentra en un proceso de transformación cultural, de cambio en nuestra concepción del mundo, en nuestra manera de entender y de valorar las cosas. Los juicios valóricos —o éticos— dependen de nuestra manera de concebir la realidad, esto es, de la ontología. El siglo XX ha descubierto que, si bien las cosas están ahí y no dependen del sujeto, la verdad no está ahí sino que depende de nosotros, de nuestra definición de la realidad, modo de percibir, valorar y tratar los fenómenos de nuestro mundo. Estamos accediendo a una teoría y a una práctica del conocimiento que Rorty denominó “antirrepresentativista”<sup>14</sup>. Este descubrimiento ha dado lugar a una fuerte preocupación por algo denominado la ontología del lenguaje, probablemente instalada por Wittgenstein, que en un determinado momento se difunde a partir de Searle y Davidson,

---

<sup>14</sup> Ver Rorty R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1991.

hasta llegar a los distinguidos chilenos Echeverría y Flores. Es cierto que esta denominación es impropia, pues lo que esta corriente se propone no es hacer una ontología del lenguaje, sino atribuir a éste último la capacidad ontológica de dar sentido y realidad a las cosas. Esto altera profundamente la visión del mundo predominante durante toda la cultura occidental.

Ella estuvo presidida por una concepción ontológica y éticamente esencialista que presumía que la realidad, el ser humano y las instituciones sociales son lo que son en la medida en que responden a un paradigma previo, a una esencia constitutiva de la naturaleza de cada uno de los entes que configuran el mundo, y que ese paradigma también define el deber ser de los comportamientos que desplegamos dentro de ese universo, de manera que la bondad o maldad moral de las organizaciones y conductas dependían de su fidelidad a esos paradigmas previos. En la famosa imagen platónica, nosotros sólo vemos las sombras que proyectan en el fondo de la caverna, contra el cual estamos encadenados, unas esencias inmutables al desfilar frente a la luz del conocimiento. Esta imagen fundamentó gran parte del pensamiento occidental a partir de la síntesis aristotélico-tomista. Sin embargo, la polémica entre realistas y nominalistas al final de la edad media obedeció ya al cuestionamiento del valor universal de las ideas o esencias inmutables, cuya “copia” era la realidad histórica. En la última parte del siglo XX se acentuó esa ruptura entre la realidad y la copia, se relativizó la unicidad de las cosas, y se legitimó la

diversidad de sus expresiones o “copias”. La gente, en este cambio de época, siente que ella crea la realidad o que, por lo menos, puede hacerlo, a través de sus visiones, de sus valores, de la tecnología y el lenguaje: que la realidad está hecha del nombre que ponemos a las cosas. Para ilustrarlo con un título de Fernando Henrique Cardoso —con el cual se refería a otra cosa— yo reivindico la originalidad de la copia. Dice Carmen Orrego en uno de sus poemas: “Me despoqué de ángeles un día, y erré por el camino, sorprendida del nombre de las cosas”. Mucho antes que ella, Keatos sostuvo que “el ser no soporta demasiada realidad”.

---

### **La realidad está hecha del nombre que ponemos a las cosas.**

---

Uno de los pensadores que expresaron esta sensibilidad en la forma más profunda y exacta, pero también más hermética, fue Heidegger con su visión del ser-ahí (*Dasein*), de que constituimos un ser-en-el-mundo en que ambos términos se construyen mutuamente y de que por lo tanto somos un proyecto abierto, una posibilidad que se va diseñando en forma permanente, y que desestabiliza las categorías parmenídeas, platónicas o aristotélicas en que se basó nuestro conocimiento de las cosas, de su valor y su significado, según las cuales los seres tienen una naturaleza fija, conferida desde afuera, en la medida en que constituyen el reflejo de una esencia permanente que es siempre idéntica a sí misma. La convicción transmitida por la enseñanza superior a

partir de la alta edad media, de que la realidad reproduce unas esencias necesarias, es la que concedió tan prolongada vigencia al pensamiento metafísico y fundamentó una ética esencialista, que terminó por imponerse a la creatividad renacentista y a la reforma protestante, y continuó influyendo a lo largo de toda la modernidad, respaldando la noción de que la sociedad y la vida individual debían organizarse de acuerdo con una ley natural, inscrita en la esencia de las cosas, de acuerdo con un modelo o con un proyecto político, moral o religioso previos.

---

### **El conocimiento de la realidad ha de buscarse en la estructura de la conciencia.**

---

No es casual que la obra fundamental de Heidegger comience con esta advertencia: “Vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con que lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión de ser o ente. En cambio nosotros ¿tenemos una respuesta a la pregunta de lo que propiamente queremos decir con la palabra ente? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta sobre el sentido del ser”<sup>15</sup>. Sin depender de la ruptura cultural que representaron el impresionismo, los Nabis y el cubismo en la plástica, o en la literatura Baudelaire, Joyce o Proust, Heidegger sí estuvo influido por el pensamiento de Nietzsche, el historicismo de

Dilthey y la fenomenología de Husserl. Este último había colocado el conocimiento de la realidad en la esfera de la conciencia. Según él, el mundo no está constituido sólo por objetos sino también por acontecimientos, sensaciones y valores que se manifiestan únicamente en el ámbito de la subjetividad y que transforman el significado de los objetos que ésta aprehende. Por eso es necesario buscar el conocimiento de la realidad en la estructura de la conciencia.

Heidegger distingue entre la esfera lógica y el mundo subjetivo, caracterizado por el cambio y el tiempo. El sujeto atribuye significados a las cosas que conoce o que usa, y así crea un mundo de sentidos. Sostiene la autonomía de ese mundo frente a los universales o a las categorías que desde Aristóteles hasta Kant pretendieron dar cuenta de la esencia de las cosas. La centralidad del sujeto y del mundo de los significados no es para Heidegger una característica del conocimiento sino de la realidad y, en consecuencia, algo propiamente ontológico. Sostiene que el problema del ser, o de la realidad, sólo puede ser planteado en el terreno de la historicidad y de la vida, y cuestiona la posibilidad de fundar la realidad y la verdad en categorías universales establecidas por la razón, al margen de ellas. El problema del ser no puede ser resuelto fuera de su existencia. Nuestra identidad y la de los objetos que forman parte del mundo es el fruto de una interacción recíproca. Así lo concibe su contemporá-

---

<sup>15</sup> Heidegger N., *Ser y tiempo*, en la segunda y excelente traducción de J. E. Rivera, Santiago, Editorial Universitaria, 1997.

neo Proust en las primeras páginas de *En busca del tiempo perdido*: “Ni siquiera desde el punto de vista de las cosas más insignificantes de la vida somos los hombres un todo materialmente constituido, idéntico para todos, y del que cualquiera puede enterarse como de un pliego de condiciones o de un testamento; no, nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás, o de nuestra relación con el mundo”. Aislado por su cuestionable convivencia con el nazismo –desde el cual se trasladó a los Estados Unidos– y por su propio hermetismo, Heidegger influyó en todo el pensamiento de la modernidad avanzada. Ortega y Gasset, que con su peculiar estilo analógico o casi periodístico transmitió su pensamiento al mundo hispanoparlante de la época, basó su abigarrada obra en la declaración: “Yo soy yo y mis circunstancias”.

---

### **El problema del ser no puede resolverse fuera de su existencia.**

---

A principios de 1980, el gobierno de Canadá solicitó al francés F. Lyotard un informe sobre el estado del pensamiento y la cultura en ese país. “En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad posindustrial y cultura posmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual fuere el modo de unificación que se le haya asig-

nado, como relato especulativo o relato de emancipación. Se puede ver en esta decadencia de los relatos un efecto del auge de las tecnologías a partir de la Segunda Guerra Mundial, que ha puesto el acento en los medios de la acción más que en sus fines; o bien, del redespigamiento del capitalismo liberal avanzando tras su repliegue bajo la protección del keynesianismo durante los años 1930-1960”<sup>16</sup>. Sostiene Martin Berman en una obra muy difundida: “Hay una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y del espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida– que comparten los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a ese conjunto de experiencias la modernidad. Ser modernos hoy es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos... Ser modernos es formar parte de un universo en que, como dijo Marx, todo lo que es sólido se desvanece en el aire”<sup>17</sup>.

#### LA DIVERSIDAD: RASGO ESENCIAL DE LA MODERNIDAD

Otro rasgo esencial de la cultura de la modernidad avanzada, subrayado por casi todos sus observadores y muy particularmente por G. Vattimo, es la preferencia

---

<sup>16</sup> Lyotard F., *La condición posmoderna*, Madrid, Edit. Cátedra, 1984.

<sup>17</sup> Berman M., *Todo lo que es sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI, 1988.

por la diversidad. Dentro de ese contexto, la búsqueda de la identidad propia y la de la sociedad que nos rodea constituye una aventura o una tarea difícil. Hemos pasado de un mundo de identidades dadas a otro de identidades construidas. Ello implica descartar la idea de que el fundamento de la vida individual y colectiva radica en la presencia de unas esencias o paradigmas previos, lo que parece subversivo. “Lo que es subversivo –según otro autor– no es el proyecto centrado en la reflexión sobre el sujeto; lo que ocurre más bien es que el ethos del crecimiento personal revela las grandes transiciones sociales de la última etapa de la modernidad en su conjunto: un pujante cuestionamiento de las instituciones, la liberación de las relaciones sociales frente a los sistemas abstractos, y la consecuente interrelación de lo local y lo global. En términos de la agenda política, podemos captar sus implicaciones distinguiendo entre una política de la emancipación y una política de la vida”<sup>18</sup>.

---

### **La modernidad avanzada implica preferencia por la capacidad de optar.**

---

Desde el punto de vista de la modernidad madura, la sociedad estaba organizada progresivamente de acuerdo con un proyecto social o un modelo previo, ejecutados preponderantemente por el Esta-

do o por los grupos dominantes. El resultado era el predominio de lo general sobre lo particular, de la estructura sobre la persona, de la sociedad sobre el individuo y de la idea sobre la vida. Esto aseguraba una uniformidad que se extendía desde el ordenamiento jurídico y la organización del Estado y de la burocracia gubernamental hasta la planificación urbana y la vida en las ciudades, pasando por el taller de producción en serie, el consumo en masa, la estructura de clases, el mercado de trabajo, el regimiento, el hospital, la escuela, el tiempo libre y la familia. La modernidad avanzada cuestiona la eficacia de los modelos, proyectos o narrativas globales para modelar la sociedad y la vida de las personas. Implica una preferencia por la capacidad de optar, por la iniciativa personal, la creatividad y la diferencia, así como también un aprecio por lo transitorio, lo particular y contingente. Esto no implica dejar a la sociedad y al individuo más desprotegidos que antes, o más carente de raíces, sino tan sólo que esas raíces deben buscarse en una pluralidad de nichos, en lo particular y en lo local, en lo electivo, y en múltiples redes de asociatividad y de trabajo. El politólogo inglés David Held, y muchos compañeros de ruta han aplicado esta visión durante los últimos decenios tanto a la transformación experimentada por las instituciones políticas como por el sistema internacional<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Ver de G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Madrid, Península, 1985; *El fin de la modernidad*, Gedisa, 1983, y *La secularización de la filosofía*, Madrid, Gedisa, 1992. La cita de T. Roszak está tomada de Person-Planet, *The Creative Destruction of Industrial Society*, Nueva York, Gollancz, 1979.

<sup>19</sup> Ver especialmente Held D. (ed.), *A Globalizing World: Culture, Economics, Politics*, Londres, The Open University, 2000, o *La Democracia y el Orden Global*, Madrid, Paidós, 1995.

Para describir este profundo cambio cultural, o de época, he evitado cuidadosamente el concepto de posmodernidad, precedido por el de sociedad posindustrial, posestructural o posinternacional, porque creo que las etiquetas perturban el análisis, y que ningún fenómeno puede ser correctamente definido tan sólo por ser posterior a otro. He preferido hablar de la modernidad avanzada como aquella que ha roto los moldes racionales, morales y sociales que impulsó el avance del racionalismo durante el desarrollo de la modernidad madura, desde el fin de las guerras de religión hasta la segunda mitad del siglo XX. Sólo dentro de esta tendencia cobra sentido la apelación a una tercera vía que, si se reduce a una mera reordenación de los componentes sociales, económicos, políticos y culturales de programas anteriores para buscar diagramas, diagonales, encrucijadas e intermediaciones más adecuadas a la realidad actual, sólo logra productos sincréticos poco convincentes expuestos a desgastarse rápidamente.

---

### Las etiquetas perturban el análisis.

---

A mi juicio, es precisamente Anthony Giddens, el padre intelectual de esta signa, el que ha explicado sus fundamentos en forma más profunda. Las sociedades de la modernidad avanzada representan un “mundo desbocado”. Hasta ahora, las personas, sus instituciones, sus relaciones sociales y las cosas, habían sido

férreamente formadas en nichos colectivos proporcionados por la clase social, la ideología, el partido político, la religión, la familia, la educación o la patria. Hoy día, los individuos y sus situaciones vitales han sido como desgajados *–disembedded–* de esos nichos tradicionales y, por lo tanto, las personas se ven obligadas a construir por sí mismas sus identidades individuales y colectivas<sup>20</sup>.

Otro elemento fundamental de la sensibilidad característica de la modernidad avanzada es que vivimos en sociedades esencialmente reflexivas, no sólo en el sentido de que tengan la capacidad de reflexionar racionalmente sobre sus proyectos, sus éxitos y sus fracasos –o de monitorearlos– sino en el de que han adquirido la posibilidad de verlos en forma independiente, crítica y constructiva a la vez, como en un espejo en el que va contemplando en tiempo real el transcurso de su propia existencia y, simultáneamente, evaluándola. “Si en el fondo la modernización simple (u ortodoxa) significó, en primer lugar la desvinculación y en segundo lugar la revinculación de las formas sociales tradicionales con las formas sociales industriales, entonces la modernización reflexiva significa, primero, la desvinculación y luego la revinculación de las formas sociales industriales por otro tipo de modernidad”. Reproduciendo la intuición de Karl Marx de que el capitalismo sería su propio enterrador, esto “supone que la modernización reflexiva significa un cambio de la sociedad industrial que se produce en forma subrepticia y no

---

<sup>20</sup> Ver de este autor la obra *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, 1991, así como *Un mundo desbocado*, Madrid, Taurus, 1999.

planeada, a remolque de la modernización normal, y dentro de un orden político y económico supuestamente intacto: una radicalización de la modernidad que quiebra las premisas y contornos de la sociedad industrial y que abre vías a una modernidad distinta<sup>21</sup>. Los diversos elementos de la sociedad tradicional estaban encapsulados, colocados y jerarquizados dentro de un modelo previo parecido, dice Beck, a las muñecas rusas. La clase social presupone la familia nuclear, la que a su vez supone el matrimonio, y éste los roles de género que, por su parte, establecen la división del trabajo entre hombres y mujeres.

---

### **En la modernidad avanzada, la individuación es rasgo indudable de la sociedad.**

---

Las clases sociales se concebían como la suma de las situaciones de grupos de familias parecidas a otras y que se diferenciaban por la situación que ocupaban dentro de la jerarquía del ingreso y del prestigio. Un rasgo indudable de las sociedades en la modernidad avanzada es el fenómeno de la individuación, que no es sinónimo de un individualismo salvaje y competitivo, sino la respuesta necesaria a la desintegración de las certezas propias de la sociedad industrial tradicional, a la necesidad de buscar nuevas certidumbres en identidades e interdependencias nuevas, fuertemente influidas por el pro-

ceso de globalización. La individuación no es un impulso, ni siquiera una opción, sino la necesidad de construir, diseñar y escenificar nuestro propio proyecto de vida como también los compromisos, preferencias y redes de relaciones que van constituyendo nuestra identidad y biografía: una biografía reflexiva y una identidad electiva.

Las consecuencias éticas de esta sensibilidad están a la vista y se reflejan en los llamados temas valóricos que la gente y las comunidades de base plantean con creciente fuerza frente a las costumbres, normas y autoridades establecidas. La sociedad del riesgo descrita por Ulrich Beck no se refiere fundamentalmente al aumento de los riesgos físicos o financieros propios de la sociedad posindustrial, sino más que nada al riesgo que significa tener que elegir y optar con mucha más frecuencia que antes en relación con temas importantes, que no tienen que ver solamente con la adquisición de un refrigerador, una casa, una educación o unas vacaciones, sino con la propia identidad y biografía<sup>22</sup>. El contraste entre un sistema valórico basado en la ley natural o en las convenciones sociales y el riesgo ético que plantea la necesidad de escoger su propia identidad y trayectoria es el contraste que, probablemente, plantea mayor número de conflictos hoy en día. “No es la laxitud ni la espiral perversa de la subjetividad lo que avanza. Es el desarrollo paralelo de dos maneras antitéticas de remitirse a los valores. Por un lado, una ló-

---

<sup>21</sup> Beck U., *et. al.*, p. 15.

<sup>22</sup> Beck U., *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage, 1992.

gica ligera y dialogada, liberal y pragmática, referida a la construcción gradual de los límites valóricos, que define sus umbrales, integra múltiples criterios e instituye derogaciones y excepciones. Por otro lado, disposiciones maniqueas, lógicas estrictamente binarias, argumentaciones más doctrinarias que realistas, más preocupadas por las muestras de rigor que por los progresos humanistas, por la represión que por la prevención”<sup>23</sup>.

La ética en la modernidad avanzada no es necesariamente relativista o decadente, aunque era necesario introducir un poco de relativismo en la visión esencialista del mundo occidental, heredado por las sociedades industriales durante la modernidad madura. Las sociedades de hoy están abandonando “las pretensiones de las grandes visiones metafísicas totalizantes” y postulan una suerte de debilitamiento de una realidad anteriormente legitimada por ser la réplica de unas esencias absolutas, un debilitamiento que sería “el carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica”. A una realidad débil debería corresponder un pensamiento débil, como contrapuesto al pensamiento fuerte basado en las ideas platónicas o los dogmas religiosos. También una ética abierta, como contrapuesta a una ética basada en la codificación de una ley natural supuestamente basada en la esencia de las cosas, y heredera de una religión igualmente natural. Pero una ética abierta no es un pasaporte hacia la

perversión moral pues está basada en nuestro ser como proyecto, como un proyecto naturalmente constructivo y no autodestructivo, considerado como la construcción de nuestra identidad electiva. Incluso el derecho de los tiempos modernos, introducido en nuestros países por don Andrés Bello, está basado en el concepto de que la buena fe se presume<sup>24</sup>.

---

### **Las sociedades de hoy postulan el debilitamiento de una realidad anterior legitimada.**

---

#### LA REALIDAD EN EL ARTE Y LA LITERATURA

El arte y la literatura, más sensibles a esta visión flexible de la realidad, han dejado desde mucho antes que la etapa en que ahora vivimos múltiples huellas para acceder a ella, al carácter simbólico de nuestro conocimiento y contacto con las cosas, radicalmente sujetos a la incertidumbre, el cambio y la diversidad. Ya todo estaba dicho cuando Hamlet pronunció esta frase: “hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, que las que caben en nuestros razonamientos”. Resulta paradójicamente ilustrativo que un artista de formación conservadora, como Borges, haya producido una obra literaria totalmente centrada en el carácter sim-

---

<sup>23</sup> Lipovetsky G., *El crepúsculo del deber*, Madrid, Anagrama, 1992.

<sup>24</sup> Ver G. Vattimo, *Crear que se Cree*, Madrid, Paidós, 1996, especialmente p.32 y siguientes. En una exposición efectuada en el Palacio de la Moneda el 3 de noviembre recordó a un personaje de *Los Endemoniados*, de Dostoievski, quien dice: “Si tuviera que elegir entre Cristo y la Verdad, elegiría a Cristo”..

bólico de la realidad y de las cosas. Él inicia su “Otro Poema de los Dones” diciendo: “Gracias quiero dar al divino laberinto de los efectos y las causas por la diversidad de las criaturas que forman este singular universo”; y a continuación alude a la “razón”, que “no cesará de soñar con un plano del laberinto”. Descendiendo a su literatura engañosamente más frívola, en uno de los cuentos que H. Bustos Domecq escribió en conjunto con Bioy Casares, un escritor snob, Carlos Anglada, critica el poemario de otro autor de su clase –*Peinar el Viento*– porque no constituye una “compleja cadena de metáforas, sino que está basada en una visión espesa, en un atisbo neo estructural”, mientras que un detractor despoja de solidez a todo lo que es particular o circunstancial, diciendo “las cosas son una cosa que no puede suceder por casualidad, y si no hay orden, por la ventana entra volando una vaca”. Parodiando modestamente la metáfora de las cien flores de Mao, yo invitaría a que “dejen que las vacas vuelen”.

---

### **La realidad es producto de la visión simbólica que tenemos de ella.**

---

La visión propuesta en estas notas, como inspiración ontológica de la tercera vía, consiste en que la realidad es producto de la visión simbólica –casi metafórica– que tenemos de ella, lo cual coincide con la clásica declaración de que la naturaleza imita al arte. En mayor o menor medida, la literatura de punta en nuestro tiempo reconoce o maneja este carácter simbólico del mundo, su dependencia

respecto de nuestras percepciones, que algunos anclan en la subjetividad de las personas. Voy a tomar solamente el caso de Italo Calvino. En *Las ciudades invisibles*, libro en que codifica las sutiles claves que hay que utilizar hoy día para entendernos y entender el mundo en que vivimos sin pretender aspirar a descifrarlo, Calvino advierte que escogió las ciudades porque “son un conjunto de muchas cosas: memorias, deseos, signos de un lenguaje; son lugares de trueque, pero estos trueques no lo son sólo de mercancías, sino también trueques de palabras, de deseos, de recuerdos”. Su libro dice, “se abre y se cierra con las imágenes de ciudades reales que cobran forma o se desvanecen continuamente, escondidas en otras ciudades pasadas”. Entre sus innumerables ciudades se encuentra Zaira, “que hoy debería contener todo su pasado, pero que no nos lo dice, sino que lo contiene como las líneas de una mano, escrito en las esquinas de las calles, en las rejas de las ventanas, en los pasamanos de las escaleras o en las astas de las banderas”. En otra, “la mirada recorre las calles como páginas escritas: la ciudad dice todo lo que debes pensar, te hace repetir su discurso, y mientras crees que visitas Tamara, no haces sino registrar los nombres con los cuales se define a sí misma y a todas sus partes”. Todo lo contrario es su visita a Zora, que “comprometida con parecer inmóvil e igual a sí misma para ser recordada mejor, languideció, se deshizo, desapareció, y la tierra la ha olvidado”.

En *Seis memorandos para el próximo milenio*, que recoge cinco de las seis

conferencias que debió Calvino pronunciar en 1984 en un ciclo anual para autores eméritos en la universidad de Harvard (su muerte le impidió escribir la sexta), declara que su intención fue entresacar y resaltar aquellos rasgos que la modernidad considera que serán los fundamentales en el próximo milenio a través del espejo de la literatura. Explica que su labor como intelectual, escritor y filólogo consistió siempre en quitar peso a las historias, a los personajes y escenarios de su literatura, a fin de que pudieran aflorar las cumbres que marcan el sentido o el significado con que ella, tal vez sin saberlo, define la realidad y nuestra relación más íntima con ésta. Él ejemplifica cada uno de estos rasgos en textos extraídos de la literatura universal y, sobre todo, escoge a aquellos que esbozan las características claves del mundo del futuro. Esos rasgos son la levedad, la rapidez, la exactitud, la visibilidad, la multiplicidad y la coherencia. El primer paso en el azaroso camino que Calvino nos invitó a recorrer entonces en busca del futuro consiste, naturalmente, en comparar esas características con los rasgos centrales de las sociedades autoritarias, centralistas, industriales, nacionalistas, militares, imperialistas, socialmente estratificadas y clasistas, burocráticas y, en suma, esencialistas propias de la modernidad madura, de la cual tal vez sin percatarnos estamos saliendo, en medio de inmensos traumas, para adentrarnos sin mapas en una terra ignota, en unas sociedades invisibles que no tendrán el privilegio de construirse de acuerdo con modelos previos ejecutados por los poderes dominantes,

sino que habrán de ser construidas por nosotros.

---

**Nos estamos adentrando en  
sociedades invisibles que habremos  
de construir nosotros.**

---

LAS CONSECUENCIAS SOCIALES DE LA  
MODERNIDAD AVANZADA

Ha llegado el momento en que hay que subir desde las raíces ontológicas, literarias o sociológicas en que se nutre la propuesta de la tercera vía hacia sus normas más visibles. Conviene utilizar al comienzo una metáfora pedestre y cotidiana. No la de las ciudades de Calvino sino la de una plaza. La forma popular o política con que de hecho se ha presentado esta propuesta, además de ser necesariamente simplista para los fines perseguidos, la involucra inevitablemente en las grandes querellas ideológicas que heredamos del pasado reciente y en sus traumas. Imaginemos la plaza tradicional de un pueblo o de una ciudad pequeña. Es el punto de intersección o de partida de todas sus calles y sectores. Allí la gente se encuentra, convive, conversa y chismorre. Con el surgimiento de las ideologías, la gente del pueblo que concurre a la plaza se divide, a veces se pelea, y buscan la esquina en que encontrarán a sus contertulios predilectos. Imaginemos ahora a uno de estos ciudadanos de pie en una de las esquinas de la plaza, escogiendo un camino en ella. Si toma la vereda izquier-

da llegará a un determinado grupo de amigos. Si toma la vereda derecha, a otro. El pensamiento contemporáneo concibió también aceras diagonales, o terceristas, como la que atraviesa hoy la Plaza de la Constitución en Santiago, la cual él también podría recorrer, mirando hacia derecha e izquierda. Esta es la que la gente identifica con la tercera vía, una vía diagonal, o la del medio. Ella por lo menos permite una mirada y una opción más ancha, ya que mientras camina, esta persona puede mirar hacia ambos lados.

Sin embargo, en su inspiración profunda, la tercera vía no tiene nada que ver con todo eso, y muy particularmente con una diagonal que permita, mirando hacia los lados, incorporar ideas, conversaciones y elementos de todos los rincones y formar nuevas síntesis más abiertas o eclécticas, en una especie de carbonada sociopolítica. Lo que ella quiere decir, desde su percepción profunda de cómo es hoy la realidad, es que toda persona parada en una esquina o en cualquier lugar del borde de la plaza puede recorrerla entera, por la derecha, por el centro o por la izquierda, pero también en todas direcciones, dando vueltas entre un prado, un árbol o una retreta, y moviéndose no sólo hacia los lados, sino también hacia atrás o hacia adelante, como las gallinas. Supongo que la caída desde una reflexión ontológica hacia tan burdo ejemplo cotidiano constituye un contraste no fácil de digerir, y ciertamente molesto, pero la sensibilidad de la modernidad madura apunta, precisamente, a borrar las diferencias entre lo clásico y lo corriente, lo establecido y lo emergente, entre lo inte-

lectual y lo práctico, entre la reflexión cotidiana y la construcción ideológica. Y la percepción central de la propuesta de la tercera vía es que, precisamente, en un espacio de convivencia tan tradicional como una plaza –metáfora para la ciudad o la sociedad de nuestro tiempo– la gente, tanto en su subjetividad como en sus comportamientos colectivos, rechaza la imposición política o cultural de utilizar señaléticas, veredas o vías preestablecidas de acuerdo con un plan regulador o la ordenanza de un alcalde, de hecho ya en desuso a causa de la tendencia hacia la libertad y la individuación de nuestro tiempo, y puede recorrer y buscar en todo su universo –simbolizado por la plaza– nuevos proyectos, nuevas identidades y nuevas redes de comunicación y de acción dentro de nuevos escenarios creados desde su subjetividad por ellos.

---

### **La modernidad madura apunta a borrar las diferencias entre lo clásico y lo corriente.**

---

Las consecuencias sociales de la nueva sensibilidad cultural de nuestro tiempo son tan abundantes y potentes como la arrolladora inundación provocada por la ruptura de un dique y, al igual que ese aluvión, no puede ser detenida reparando el antiguo ni construyendo otros de acuerdo con la misma ingeniería porque, después de su paso, la topografía cultural de la sociedad se habrá transformado por completo. Así se están transformando, en nuestro tiempo, la estructura de las sociedades, la participación de las personas, sus

valores, sus organizaciones, sus vinculaciones familiares, sus redes, su base tecnológica, el funcionamiento de la economía y del mercado, la producción de información, de comunicaciones y de imágenes, las formas de hacer política, su importancia y su sentido, el Estado, las políticas públicas y las condiciones de gobernabilidad de los países. Pero lo que en el fondo está provocando esa transformación en la topografía cultural de nuestro tiempo es el cambio de nuestras subjetividades. Dentro de los límites del espacio disponible para este ensayo optaré por señalar a la atención aquellos rasgos microsociales que están en la base de esta cadena de transformaciones<sup>25</sup>.

---

### **El cambio de la subjetividad está provocando la transformación de la topografía cultural de nuestro tiempo.**

---

Se ha sostenido –y yo adhiero a esa tesis– que entre las “capas tectónicas” cuyo movimiento se encuentra en la base de la gigantesca transformación socio-

cultural de nuestro tiempo, la más influyente ha sido la “tercera revolución industrial”, que reemplazó no sólo a la primera –que a partir del uso del carbón, la energía a vapor, el hierro y el acero desde fines del siglo XVIII abrió las puertas a la industrialización en todo el mundo occidental– sino también a la segunda, impulsada por un paradigma o árbol tecnológico basado en el petróleo, la petroquímica y sus derivados, para generar a partir de los años setenta una nueva base socio-tecnológica basada en el *microchip*, la electrónica, la información y las comunicaciones<sup>26</sup>.

El resultado más poderoso de esta tercera revolución industrial se manifestó en una verdadera explosión de la interconectividad entre las personas, cuya existencia se había desarrollado mayoritariamente dentro de los confines de experiencias vitales y de visiones del mundo locales y separadas entre sí, que eran las únicas posibles en las sociedades rurales que predominaron durante los dos mil años de desarrollo de la civilización cristiano-occidental. Cuando esto comenzó a cambiar, el crecimiento de las comunicaciones fue exponencial. La última etapa de la mo-

---

<sup>25</sup> Las consecuencias sociales de la modernidad avanzada han sido esbozadas de una manera más completa en L. Tomassini, “El giro cultural de nuestro tiempo”, en Klisberg B. y Tomassini L., *Capital Social y Cultura: Claves Estratégicas del Desarrollo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000. Anteriormente esboqué sus impactos internacionales en *La política internacional en un mundo posmoderno*, op. cit.

<sup>26</sup> La imagen de las capas tectónicas está tomada del libro de L. C. Thurow, *The Future of Capitalism: How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World*, Nueva York, Morrow, 1996. Entre estas capas, cuyo movimiento más o menos lento va transformando la topografía superficial de las sociedades, él menciona generación de nuevas industrias del conocimiento hechas más por el hombre que por la máquina, junto con el final del comunismo, los cambios demográficos, el surgimiento de una economía global y de un mundo multipolar, sin ningún poder dominante (prueba de que con frecuencia las profecías más lúcidas no duran cien años). Diez años antes, desde una perspectiva más cercana, C. Ominami había organizado un excelente análisis general de ese fenómeno en la obra colectiva *La Tercera Revolución Industrial: Impactos Internacionales del Actual Viraje Tecnológico*, RIAL, Buenos Aires, 1986.

derinidad madura las había visto expandirse en forma portentosa, con la invención y expansión de los ferrocarriles, de los servicios postales, del teléfono, del automóvil, de la radio y del cine, emulado al final por la televisión. Sin embargo, antes de la Segunda Guerra Mundial, los viajes aéreos eran muy limitados; de cuatro millones de pasajeros en 1940, pasaron a 160 millones en 1970 y a 800 millones en 1990. Por su parte, la televisión comercial comenzó a fines de los años cuarenta, y en 1949 en Estados Unidos se vendió un millón de televisores, para superar los 800 millones en todo el mundo a comienzos de los años ochenta, ventas multiplicadas por el creciente número de horas que las personas pasan frente al televisor. La computación digital comenzó a difundirse en los años sesenta como un descubrimiento revolucionario, sobre todo para acumular, clasificar y recuperar información. La multiplicación de sus usos, unida al teléfono y a la Internet, han creado un mundo enteramente interconectado. El primer reconocimiento de una derrota por parte del gobierno de México frente al movimiento zapatista de Chiapas se debió al descubrimiento de que, a seis meses de su declaración de guerra, éste había instalado una página web que le había ganado gigantescas adhesiones ideológicas y materiales desde todos los ángulos del mundo.

Las intersecciones en que se encuentran esos flujos de conectividad unos con otros confluyen en nosotros, en nuestra subjetividad, como en la de la persona que está pensando qué hacer parada en la esquina de la plaza. Ya he señalado el gi-

gantescos mérito de los últimos tres informes sobre el Desarrollo Humano en Chile realizados por un pequeño pero notable equipo que el PNUD asignó a esa tarea hace pocos años en nuestro país: trasladar gran parte del origen de las transformaciones económicas, sociales y políticas de nuestra época desde la sociedad hacia la subjetividad de las personas, y hacerlo no en teoría –aunque con base en ellas– sino que desde nuestra propia realidad, desde la realidad de nuestra plaza. Esos informes son traductores –nunca *traditores*– de una tradición filosófica y cultural de cuyos lineamientos centrales hemos procurado entresacar algunas muestras en este corto ensayo. Ello nos evita volver a mencionarla, aunque nos remite a ella, al ser-en-el-mundo de Heidegger, al yo soy yo y mis circunstancias de Ortega, o al desafío de construir nuestras identidades individuales y colectivas según Giddens.

---

### **La tercera revolución industrial produjo una explosión de la interconectividad entre las personas.**

---

“En la cultura, las personas construyen colectivamente el mundo que habitan y, al mismo tiempo, se experimentan a sí mismas como los constructores de ese mundo. Un sujeto es aquél que se tiene a sí mismo como origen y fuente del sentido de sus acciones en el mundo y que dispone de las condiciones colectivas necesarias para imaginarlas y realizarlas. Y se entiende por subjetividad el ámbito donde se van construyendo los sujetos: emo-

ciones, percepciones, motivaciones, representaciones, reflexiones y voluntades”. Es la interconexión entre la subjetividad de las personas la que genera la construcción social de la realidad, creando un imaginario colectivo, que es “el conjunto de representaciones ideales o simbólicas mediante las cuales se define el fundamento, motor y sentido de la convivencia entre los miembros de un grupo con una sociedad”<sup>27</sup>.

---

**Cuesta creer que haya una  
fuente de códigos éticos  
promulgados por un pequeño  
grupo de autoridades morales.**

---

La ineludible tarea de ir construyendo la propia identidad y el significado de las cosas a partir de nuestros afectos, nuestro trabajo y nuestras acciones colectivas es muy difícil. “Nunca ha sido fácil definirse y realizarse a sí mismo”, señala aquel informe, pero nunca como antes –sostiene al mismo tiempo– habíamos experimentado con la misma fuerza dos de-

safíos contrapuestos: el de estar obligados a recorrer el camino de nuestra propia individuación y la construcción de nuestra identidad, en un mundo en que las autoridades e identidades colectivas se han desprestigiado o han desaparecido, y el de tener que hacerlo en medio de una diversidad de mundos, de situaciones, de preferencias y de opciones sin precedente alguno en la historia.

Ello afecta profundamente la homogeneidad, la estabilidad y la autoridad de una instancia que durante siglos había disfrutado de dichas virtudes y de la cual dependía nuestra seguridad subjetiva y social, la de los valores. Ellos no sólo nos proporcionaban un plano para no perdernos en nuestro trato con la sociedad, así como al interior de nuestra propia intimidad, sino que incluía un código de transgresiones y sanciones que reforzaban esa seguridad al transmitirnos la confianza de que ella no dependía de la fragilidad de nuestro propio juicio y de nuestras propias fuerzas. Esa instancia se ha roto. “Un concepto, un ideal, agrupa los espíritus y reanima el corazón de las democracias

---

<sup>27</sup> No es casual que las diversas tesis relacionadas con la construcción social de la realidad hayan encontrado amplia difusión y un virtual consenso en este tiempo. La contemporaneidad de su difusión con la de la ontología del lenguaje las ha vinculado aun cuando, teniendo muchos denominadores en común, puedan reconocer orígenes diferentes. Esta tesis fue planteada poderosamente por Berger y Luckmann, en *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968. Penetró gran parte de la práctica y la interpretación antropológica, dentro de la cual puede citarse la obra emblemática de Clifford Geertz en su libro *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books, 1983. Ha sido un elemento central de la teoría del lenguaje, uno de cuyos principales cultivadores tiene un libro extraordinariamente representativo en este campo, y me refiero a J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Nueva York, The Free Press, 1995. Naturalmente, el origen profundo acerca del papel asignado a la interpretación en la configuración de la realidad social proviene de la tradición de Heidegger. En Chile, N. Lechner fue pionero en introducir ese marco de análisis en la reflexión social, desde *Los Patios Internos de la Democracia*, Santiago, FLACSO, 1988 y “Ese Desencanto llamado Postmodernidad”, en *Persona y sociedad*, N° 1, 1989.

occidentales en este final de milenio: la ética. Después de una decena de años, el problema ético sigue ganando fuerza, invade los medios de comunicación y alimenta la reflexión filosófica, generando instituciones, aspiraciones y prácticas colectivas inéditas. Ello no impide, al mismo tiempo, ver cómo se perpetúa, al hilo de una amplia continuidad histórica, un discurso social alarmista que enfatiza la quiebra de los valores, el individualismo cínico, el final de cualquier moral. Oscilando de un extremo a otro, las sociedades contemporáneas cultivan dos discursos aparentemente contradictorios: por un lado, el de la revitalización de la ética; por el otro, el del precipicio de la decadencia moral”<sup>28</sup>.

---

**Ninguna cruzada contra el relativismo moral puede anular los efectos del reduccionismo ético heredado del pasado.**

---

LA IMPORTANCIA DE LOS TEMAS VALÓRICOS

Uno de los fenómenos más llamativos de la sociedad actual es la importancia que han cobrado los “temas valóricos”, así como también su relativamente escasa coincidencia con aquel puñado de preocupaciones éticas en que se centró la atención del pensamiento y de las autoridades tradicionales, lo cual cuestiona la

posibilidad de que en las sociedades de hoy puedan seguir existiendo “instituciones morales”. En la medida en que unas pongan su acento visible y casi exclusivamente en los problemas sexuales, en que otras –teniendo influencia– se limiten a hacer saludos a la bandera a la superación de la desigualdad social y en que la mayoría haga la vista gorda frente a las relaciones éticas de la empresa con sus accionistas, con sus trabajadores, con la comunidad cuya calidad de vida es influida por éstas, resulta difícil creer que hoy haya una fuente de códigos éticos, promulgados por un pequeño grupo de autoridades morales. Los temas valóricos de la gente, como la fragilidad de la pareja, los nacimientos ocurridos fuera de ésta, la salud reproductiva, los embarazos prematuros, la precariedad en el trabajo, el devastador impacto de la competencia por status social, el efecto de demostración de las pautas de consumo, la protección del medio ambiente en que crecen las familias, la localización de los vertederos y las cárceles, no parecerían haber accedido al nivel de un manual o a ningún código. Sin embargo, ninguna cruzada contra un pretendido relativismo moral podrá anular los efectos de desprotección, desigualdad y confusión causados por el reduccionismo ético heredado del pasado. “¿En qué consiste el relativismo? Básicamente, en una argumentación que intenta explicar situaciones o conductas que se distancian de los cánones morales o éticos vigentes a partir de factores de contexto, sean estos económicos, sociológi-

---

<sup>28</sup> Lipovetsky G., *El Crepúsculo del Deber*, op. cit., 1992.

cos, históricos, psicológicos o de cualquier otro tipo. Los mismos círculos conservadores que acusan de relativismo moral a los sectores más liberales o progresistas por sus posturas frente a temas como el divorcio, la delincuencia o el aborto, aplican igual lógica cuando se trata de enfrentar la violación de los derechos humanos en las décadas de los años setenta y ochenta”<sup>29</sup>.

Estos cambios de base confluyen fundamentalmente en la familia. “De todos los cambios que ocurren en el mundo, ninguno supera en importancia a los que tienen lugar en nuestra vida privada, en la sexualidad, en las relaciones, el matrimonio y la familia. Hay en marcha una revolución mundial sobre cómo nos concebimos a nosotros mismos y cómo formamos lazos y relaciones con los demás... Existen pocos países en el mundo donde no hay un debate intenso sobre la igualdad sexual, la regulación de la sexualidad y el futuro de la familia y donde no hay una discusión abierta es, sobre todo, porque es reprimida activamente por gobiernos autoritarios o grupos fundamentalistas”<sup>30</sup>.

---

### **La base de la defensa de la familia en el mundo cristiano no se origina en la modernidad madura sino que fue heredada.**

---

Tiene razón Giddens al decir que la defensa desde cualquier ángulo –todos

legítimos– en favor de la familia tradicional se parece mucho a un cajón de sastre. Distintos segmentos de las milenarias culturas de China y de la India, de las sociedades islámicas, o de las comunidades polinésicas han tenido su propia familia tradicional y pueden defenderla. El repudio marital, la mantención de un número de esposas equivalente a los recursos del jefe de familia, la cohabitación, los matrimonios convenidos, han tenido carta de ciudadanía durante muchos siglos en ricas culturas que hoy consideramos “no modernas”. La base de la defensa de la familia tradicional en el mundo cristiano occidental no se origina, por cierto, en la modernidad madura, sino que fue heredada convenientemente por ésta. De hecho, en la civilización de la cual todos provenimos la familia tradicional era un sacramento, una alianza consagrada por Dios, superimpuesto a una unidad política, económica y social a partir de la cual las clases señoriales mantuvieron su influencia y establecieron un orden en sociedades rurales, ignorantes y violentas. La intimidad no formó parte originariamente de ella: la lírica sólo nació a partir de la alta edad media a partir de las cortes provenzales o mediterráneas. La desigualdad entre hombres y mujeres era intrínseca a la familia tradicional. También lo era la situación de los niños entregados a cuidadoras en terceros patios. La relación sexual en el matrimonio estaba ordenada a la reproducción. En Chile, como en el

---

<sup>29</sup> Tironi E., *La Irrupción de las Masas y el Malestar de las Elites*, Santiago, Grijalbo, 1999. O. Monckeberg, *El Saqueo de los Grupos Económicos al Estado Chileno*, Santiago, Quebecor World, 2001.

<sup>30</sup>Giddens A., *Un mundo Desbocado*, *op. cit.*, capítulo IV.

resto del mundo occidental que nos forjó hace quinientos años, el varón estaba casi permanentemente en la hacienda, la cruzada o la guerra, entre nosotros, en la guerra en la frontera. En los largos intervalos, la mujer ejercía todos los derechos a que podía aspirar en el seno de una comunidad extensa organizada en torno a tres patios y proyectada a través de su influencia en el resto de la vida urbana. Este tipo de familia extensa, depositaria de la influencia social y con una fuerte base religiosa, fue funcional a las estructuras socioculturales que predominaron durante muchos siglos. Si éstas no hubieran cambiado dramáticamente, nada ni nadie hubiera querido debilitarla, destruirla o cuestionarla.

---

### **La familia extensa fue funcional a las estructuras socioculturales durante varios siglos.**

---

El error, o bien la tragedia, se produjo cuando el mundo occidental—incluyendo como siempre por reflejo a las sociedades latinoamericanas— trató de encapsular esta institución en la familia nuclear surgida después de la Segunda Guerra Mundial. Privada de su extensión horizontal y vertical (o generacional), de su riqueza, su status y de sus espacios físicos, de la incuestionable primacía que la jerarquía social daba al varón independientemente de su productividad o de su mérito, impedida la mujer de suplir sus deficiencias con una participación propia en actividades productivas, y segregada la familia de los sectores medios de las ven-

tajas del barrio, el club, del campo desde el cual habían venido a menos, de la laxitud que proporcionaban la afluencia y una familia extensa, la institución se vio condenada a repetir un estilo de vida señorial en una casa ley Pereira, al mismo tiempo que los moldes culturales, sociales y valóricos de la sociedad que constituía su contexto se relajaban, diversificaban y ofrecían una diversidad impredecible de oportunidades. No es que la decadencia moral haya dado pábulo al cuestionamiento de la familia tradicional sino que lo que ocurre es que el gigantesco cambio cultural y valórico de la modernidad avanzada le pasó a ésta por encima. Esta tragedia, lejos de incitarnos a reconocer trincheras, debe llevar a la sociedad y a sus dirigentes a reflexionar, en forma respetuosa, profunda y mucho más flexible, en lo que la defensa de la familia requiere de parte de sus miembros, de la sociedad y del Estado.

#### CONSIDERACIONES A MANERA DE CONCLUSIÓN

Es necesario reiterar que por razones de espacio este ensayo se ha limitado a ejemplificar la dirección del cambio cultural de nuestro tiempo, y el sentido de la tercera vía como propuesta para manejarlos dentro de ese cambio cultural, en algunos de los elementos más básicos de la convivencia social. A partir de ellos se ha modificado radicalmente la estructura de las sociedades, la participación de los ciudadanos, el papel del mercado y del Estado, las formas de educación, los mer-

cados laborales y el papel de las personas como consumidores y ciudadanos, la vida en las ciudades, el diseño de las organizaciones desde la empresa hasta la familia, la forma de hacer política y su importancia relativa para la ciudadanía, el papel del Estado y del gobierno –que parecen encontrarse a la zaga de estos cambios– y el reemplazo de “la política” por “las políticas públicas” como el principal nexo entre el Estado, el sector privado y la sociedad civil. Sin embargo, son temas que quedan más allá de los márgenes de estas notas.

---

### **El propósito visible de la tercera vía es que la política encuentre nuevos objetivos y estilos de acción.**

---

El propósito visible del concepto de la tercera vía, tal como fue utilizado para la renovación de los partidos de la izquierda democrática, implica fundamentalmente que la política, en esta etapa, debe encontrar nuevos objetivos y nuevos estilos de acción para resolver los problemas de las sociedades contemporáneas. Está implícito en esta propuesta que los problemas tradicionales de dichas sociedades eran muy diferentes de aquellos que han surgido en las sociedades de la modernidad avanzada. Esta última ha roto los modelos y nichos en que se formaron nuestras identidades individuales y colectivas y, por lo tanto, nos enfrenta con el desafío de construirlos a partir de nuestra iniciativa y de nuestra biografía. Pero un mundo que ha perdido sus identidades tradicionales es susceptible de convertirse

también en un mundo sin sentido, porque las fuentes de los significados que asignamos a las cosas –y a nosotros mismos en nuestra relación con ellas– son nuestras identidades. Éste es, pues, el origen de la crisis o confusión que reina en las sociedades de la modernidad avanzada. Esto se traduce, a su vez, en la pérdida de centralidad de la actividad política, eufemismo utilizado para aludir al eclipse del peso y el significado que ésta tuvo en las sociedades industriales. Ello constituye un llamado a reemplazar una política del poder, de las estructuras y las ideologías por una política de la identidad, del sentido y de la vida. El vacío que enfrenta a las sociedades nacionales a la perplejidad en que hoy viven –originada en lo que el PNUD denominó las paradojas de la modernización– es el mismo que ha acarreado la virtual disolución del sistema internacional, cualquiera que éste haya sido. Pudimos tener en el pasado sistemas internacionales inspirados en visiones realistas o idealistas, más conflictivos o cooperativos, más bipolares o multipolares, pero enmarcados en un determinado orden internacional. La situación surgida después del ataque a las torres gemelas, en que la fuente de todas las iniciativas, del significado asignado a los diversos procesos, de la definición de lo correcto y de la anatémización de lo satánico, teórica y prácticamente pretende radicarse en un sistema estrictamente unilateral –y en que antiguas alianzas y organizaciones multilaterales son utilizadas y descartadas arbitrariamente– deja de ser un orden o un sistema. La raíz de la disolución de la posibilidad misma de restablecer un

nuevo orden internacional en las actuales condiciones –que personalmente considero intrínsecamente precarias– se origina en el mismo cambio cultural que ha afec-

tado a las sociedades en la modernidad avanzada, privándolas, al igual que al sistema internacional, de identidades y sentidos<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Ver Z. Laidi, *Un Mundo sin Sentido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.