

# "La recursividad del tiempo. La constitución de la tradición como fundamento de la vida social en Giddens"

Debate / discusión en teoría social

GT 31. Teoría Social Contemporánea

Eugenia Fraga

Pertenencia institucional: FSOC-UBA  
euge.fraga@hotmail.com

## Resumen

Giddens nos explica cómo, a pesar de lo que afirma el sentido común sociológico, en la modernidad pervive la tradición. La rutina, en tanto producto del proceso moderno de destradicionalización, puede efectivamente retradicionalizarse. Pero además, de acuerdo a cada tipo de tradición emerge la posibilidad de constituir diversos tipos de comunidades. Como veremos, la construcción de una tradición, sea ésta más o menos reflexiva, parece ser la clave para la resolución del problema básico de toda entidad humana, tanto individual como colectiva: el dilema de la angustia existencial. Por ello es que sostenemos que la constitución de una tradición, entendida como temporalidad recursiva y significativa, es desde esta perspectiva el fundamento mismo de la vida social.

**Palabras clave:** Giddens - temporalidad – tradición

## 1. Introducción: la ontología de lo social y su historización

Anthony Giddens no concibe una sociedad estática, universal, en abstracto, sino que toda su teoría se basa en la historización de los diversos tipos de sociedades que se dieron en el tiempo<sup>1</sup>. Giddens afirma que, hasta el momento, se han dado tres tipos de sociedades diferentes, las tradicionales, las modernas (o modernas simples) y las postradicionales (o modernas reflexivas). Por otro lado, la teoría giddensiana se apoya en una concepción particular de la "naturaleza humana", entendida ésta, no en un sentido metafísico o teleológico, sino en el sentido de presupuestos ontológicos que comparten los sujetos en las distintas épocas históricas. A esto se refiere Giddens cuando busca construir una "ontología de lo social". La vida social, para el autor, es básicamente práctica significativa, o "praxis". La motivación fundamental de toda praxis humana es la reducción de ansiedad frente a la indeterminación de la naturaleza y de la temporalidad. Así, retomando la noción de "angustia" de M. Heidegger (1993), retomada a su vez por A. Schütz (1972) como "ansiedad fundamental", Giddens sugiere que el motor de la acción social es de orden existencial. Lo que el actor humano busca constantemente es una "seguridad ontológica" que le permita enfrentarse a la incertidumbre que le presenta el mundo. A su vez, esta búsqueda es la que explica la reproducción de la sociedad y sus estructuras, dado que la seguridad ontológica se garantiza mediante la minimización de

---

1 "Anthony Giddens implícitamente recupera tres miradas (formas de ver el tiempo) que se relacionan con tres disciplinas: la filosofía, la sociología y la historia [...] El tiempo para él es esencial para generar una imagen de sociedad que pueda ser comprendida satisfactoriamente" (García, 2007, p. 228-229). Las tres miradas sobre la temporalidad que constituyen el fundamento de la teoría social de Giddens son, desde esta perspectiva: a) un tiempo irreversible, biológico, de la especie, que va camino de la muerte; b) un tiempo reversible, repetitivo, individual, de la vida cotidiana; y c) un tiempo social, histórico, de larga duración, que se le impone a la colectividad. Ver con más detalle en el apartado 2.

la duda y el cambio, es decir, mediante la repetición de las prácticas, o lo que podríamos denominar su rutinización significativa (Giddens, 1981a; 1981b; 1994). Lo que vemos, en definitiva, es la importancia clave que reviste el problema de la temporalidad, y muy específicamente, de la recursividad del tiempo, a la hora de explicar el mundo social.

Veamos entonces la delimitación de los distintos tipos históricos de sociedad. En primer lugar, si las sociedades tradicionales se constituían a través de una temporalidad mayormente estática, las sociedades modernas se distinguen por su dinamismo. Esto no implica que antes no hubiera cambio social, sino que éste se daba con una frecuencia y una fuerza mucho menores que en la actualidad. En concreto, lo que caracteriza a la dinámica moderna es la "separación espacio-temporal" a partir del denominado "mecanismo de desanclaje", y su consecuencia directa: un mayor nivel de "reflexividad"<sup>2</sup>. En cuanto a la distanciamiento del espacio y el tiempo, lo que vemos es que la acción social requiere cada vez menos de la relación cara a cara para desenvolverse; en otras palabras -y aunque ya en ciertas sociedades tradicionales ocurría así-, la interacción implica cada vez menos la comunidad de momento y de lugar (en otras palabras, la co-presencia) para poder efectivizarse. A diferencia de lo que sucedía en las sociedades tradicionales, las sociedades modernas se constituyen a la distancia, una distancia medida en las dos dimensiones mencionadas. Esto tiene que ver con la estandarización de la geografía y los horarios a nivel global. En cuanto al desanclaje, éste se refiere básicamente al hecho de que, en vez de que la acción y las estructuras se "anclen" en la "comunidad local" -es decir, en la comunidad tiempo-espacial de la que hablamos, caracterizada por las relaciones cara a cara-, como sucedía en las sociedades tradicionales, lo que sucede en la modernidad es que la vida social se escinde del arraigo local, de modo que las acciones pasan a fundarse en reglas y recursos abstractos. Dichos sistemas abstractos pueden ser tanto "simbólicos" -lo que T. Parsons (1977) denomina "medios simbólicamente generalizados", típicamente el dinero o el poder-, como "expertos" -es decir, conjuntos de discursos y prácticas altamente especializados, que los agentes legos aplican sin conocer en profundidad- (Kaspersen, 2000b; Giddens, 1981a; 1981b). En cuanto a la reflexividad, la trataremos a fondo más adelante en este trabajo. Por ahora, nos interesa ahondar en la forma específica que adopta la temporalidad cuando se vuelve recursiva: la tradición en tanto construcción de continuidad.

## **2. La reconstrucción continuada del tiempo: memoria, circularidad, autenticidad**

Para Giddens, el pasado no es algo que se preserva sino algo que se reconstruye continuamente desde el presente; en esto, el autor retoma los estudios pioneros acerca de la memoria entendida como función social llevados a cabo por M. Halbwachs (2004). Este postulado inicial acerca de la constante necesidad social de reconstruir el pasado en el presente es lo que habilita a Giddens a afirmar la influencia continuada de la tradición en la modernidad, aunque en forma oculta. Evidentemente, aquí se está distanciando de las lecturas más clásicas acerca del paso de la premodernidad a la modernidad entendido como el paso de la tradición a la destradicionalización. Discutiendo esa mirada, el autor muestra que, así como en la modernidad sigue habiendo tradición, las sociedades tradicionales no están exentas de ciertos niveles de reflexividad. Según esta postura, y como lo muestran infinidad de trabajos antropológicos, incluso en las sociedades tradicionales los agentes pueden dar cuenta reflexiva de sus tradiciones. Aquí lo que se deja entrever es que, a diferencia de lo que podría pensarse a primera vista, la tradición no es lo opuesto de la reflexividad: muy por el contrario, cierto nivel de reflexividad es el prerrequisito de la tradición, dado que toda tradición es una construcción activa de los agentes sociales (Giddens, 1994).

Resulta indispensable en este punto realizar dos aclaraciones respecto a lo que venimos

---

2 "What creates this dynamic? The most dynamic aspects of modernity can be summarized in three points, which are pervasive themes in Giddens's analyses of modernity. They are: (a) separation of time and space; (b) the 'disembedding' mechanism; and (c) modernity's reflexive character" (Kaspersen, 2000b, p. 85).

hablando. La primera, referida a la cuestión de la temporalidad; la segunda, referida a la perspectiva funcionalista. En primer lugar, queremos especificar las distintas concepciones del tiempo que maneja Giddens, aunque de manera implícita, en su teoría. La temporalidad de la vida cotidiana, como vimos en el apartado anterior, es recursiva y recurrente, y en ese sentido, circular. Es decir, sea como tradición -en el sentido tradicional- o como rutina -"mera" rutina o rutina vuelta tradición-, la temporalidad puede pensarse en términos de ciclos susceptibles de repetirse. Esto explica, aunque sólo en parte, la razón por la cual las estructuras sociales se reproducen a pesar de las diferencias y los cambios. Pero además del tiempo de la vida cotidiana, que puede entenderse como "reversible" en tanto existe la posibilidad de modificar el mundo a través del despliegue temporal de la agencia humana, hay también un tiempo irreversible que es el de la muerte. Aquí Giddens retoma la noción de "degradación" de Heidegger (1993), de modo que entiende al agente como un ente no sólo social sino también -y en primera instancia- biológico, que se encuentra atado al proceso de destrucción y finitud que comparte con el resto de la naturaleza (García, 2007).

En segundo lugar, quisiéramos aclarar que, si bien Giddens trae a su teoría ciertos elementos tanto de la sociología -concretamente, los trabajos de Halbwachs sobre memoria<sup>3</sup>- como de la antropología funcionalista -las etnografías que muestran el costado reflexivo de las tradiciones de las sociedades premodernas-, él realiza una fuerte crítica a dicho tipo de pensamiento. Para el autor, y a diferencia de lo que postula el funcionalismo, no existe conexión necesaria entre la repetición de la acción y la cohesión social, es decir, entre el ritualismo y la solidaridad. Por lo tanto, no puede explicarse a la última por la primera, ni puede decirse simplemente que la primera cumpla la "función" de generar la segunda. El planteo de Giddens es que la importancia de una tradición es su autenticidad, no el tiempo que dura; es decir, que en tanto una tradición es considerada "auténtica" por una sociedad o por sus miembros, ésta logra perdurar en la memoria y prolongarse en el tiempo, y no viceversa. De hecho, aquí radica la diferencia entre tradición y rutina: la rutina es una acción repetida por un tiempo más o menos largo, sin embargo, no puede pensarse como auténtica, sino que la mayoría de las veces es experimentada como totalmente carente de sentido (Giddens, 1994).

### **3. La recursividad del tiempo: tradición, destradicionalización y retradicionalización**

Veamos, ahora sí, qué nos dice Giddens acerca del concepto de tradición. La tradición es un modo -y como veremos después, es el modo típicamente significativo- de organizar el tiempo por parte de las sociedades y sus agentes. Es una orientación hacia un "pasado", hecho desde un "presente", que busca a su vez orientar un "futuro". Aquí el autor retoma el tratamiento fenomenológico que sobre el problema de la temporalidad llevó a cabo en profundidad Schütz (2008), especialmente a partir de las nociones de "protensión y retención" y de la idea -ya presente en E. Husserl (1959)- de pensar al tiempo como un "péndulo". Por otro lado, y como vimos antes, la tradición implica una continuidad en el tiempo, pero a la vez es algo que se encuentra en perpetuo cambio<sup>4</sup>. Dado que la tradición es la forma de organizar esa "memoria colectiva" de la que hablaba Halbwachs (2004), se trata siempre de una tradición "pública"; no existe algo así como una tradición "privada", por las mismas razones por las que no puede existir un lenguaje privado, como dejó bien claro L. Wittgenstein (2008). Entonces, la autenticidad de la tradición no se asienta sobre su continuidad en el tiempo, sino sobre su continua interpretación como acción significativa por parte de un conjunto dado de agentes sociales. Y esa "significatividad" se deriva de poder presentar como coherentes al pasado y al presente. La coherencia

---

3 Aunque ciertos autores lo hacen, no consideramos que M. Halbwachs pueda ser pensado plenamente como un funcionalista. Si bien pertenece a la denominada escuela durkheimiana de sociología funcionalista, y aunque utiliza el concepto de función, lo hace de un modo diferente al de su maestro.

4 "Tradition is seen as a way to organize time. It is an orientation to the past which at the same time influences and is a guidance to the future. It is important to understand that tradition always changes, but at the same time involves duration. Tradition contains an integrity and continuity which resists some changes" (Kaspersen, 2000b, p. 95).

es lo que da la idea de "preservación" de la tradición, proporcionada en gran medida por la existencia de rituales, es decir, de acciones significativas repetidas, que no son sino la manifestación práctica de esa tradición. La tradición como labor activa y continuada de reconstrucción interpretativa y materialización ritualizada por parte de los agentes que la encarnan es lo que genera, por un lado, la "solidaridad" del grupo que comparte la tradición, y por otro -y más importante para nuestro problema-, una especie de "guía" para el futuro. La tradición dice qué es lo que se hace, lo autentifica diciendo que es lo que "siempre se hizo", y de esa manera indica qué es lo que debe seguir haciéndose -a riesgo de caer en una vida inauténtica o no significativa en caso de desvío- (Giddens, 1994).

Ahora bien, ¿de qué modo se da este proceso en la modernidad? Si bien contenía la intención de deshacerse de la tradición, la modernidad coexistió con la tradición de un modo bastante tradicional, hasta la llegada de lo que podemos denominar, justamente, la sociedad "postradicional". Cuando hablamos de la tradición en la modernidad -ya sea en su "sentido tradicional", o no-, sugerimos pensar, por ejemplo, en la ciencia, la nación o la familia como núcleos modernos de nuevas tradiciones -retomaremos algunos de estos ejemplos cuando hablemos sobre las comunidades modernas-. Entendemos que Giddens, a diferencia de las historizaciones más clásicas de los diferentes tipos de sociedad, no aplica el corte tan enfáticamente en el pasaje de las sociedades tradicionales a las modernas, como sí lo hace, al interior de la modernidad, en el pasaje de las sociedades "modernas simples" a las "modernas reflexivas", o postradicional. Éstas últimas se denominan alternativamente reflexivas y postradicional, porque es justamente la novedad del altísimo grado de reflexividad que caracteriza a nuestra contemporaneidad el que impide la continuidad de la tradición en su modalidad tradicional, es decir, de la tradición que no se justifique reflexivamente. En la sociedad actual, la conducta puede efectivamente guiarse por una tradición, pero ésta deberá no solo racionalizarse constantemente -es decir, explicarse por una racionalidad moderna-, sino que además el agente será inevitablemente conciente de que su tradicionalismo es una elección activa, individual, y por ello mismo sabe que podría estar actuando de acuerdo a una tradición diferente, o incluso de un modo no tradicional. Es así como en las sociedades postradicional, la tradición se ha "destradicionalizado", es decir, se ha liberado respecto de gran parte de la coacción a la que estaba sometida en épocas premodernas, a la vez que se han multiplicado sus variantes. Hoy la tradición se elige, se decide, y por ello mismo siempre se puede modificar la decisión y poner fin a la tradición<sup>5</sup>. Pero simultáneamente, y como veremos en profundidad en los apartados siguientes, la acción típicamente moderna, la reflexiva, puede también "retradicionalizarse", es decir, que así como se puede elegir dejar de repetir una acción, porque ha perdido el sentido para el agente o el grupo, y por ello se pone fin a una tradición, también se puede elegir comenzar a repetir una acción que para el agente o el grupo tiene sentido, y de esa forma se da inicio a una tradición nueva, reflexiva, moderna (Giddens, 1994).

#### **4. La reflexividad de las tradiciones modernas: individualización e identidad**

Si en las sociedades premodernas, la acción sólo podía basarse en la tradición, y no podía ser pensada por fuera de ella, en la modernidad postradicional sólo actuamos acorde a una tradición si logramos justificarla reflexivamente, es decir que no podemos pensar la acción por fuera de la reflexividad. Esto implica, como vimos, que la tradición persiste, pero en su forma no-tradicional. En palabras de Giddens, se trata de una tradición reflexiva. Para este autor existen dos tipos de reflexividad: una que es inherente a toda acción humana, y que por eso existió en todos los tipos de sociedades históricas; otra, que es específica de las sociedades modernas. La reflexividad que conlleva

---

5 "Tradition becomes detraditionalized. Detraditionalization involves a form of 'setting free' [...] When the tie of tradition is loosened and the compulsiveness of repetition disappears, new opportunities are created for the individuals in society. With an increasing reflexivity and an undermining of tradition, more options are created for each individual, but this implies that more decisions have to be made" (Kaspersen, 2000b, p. 97).

toda acción humana como tal es lo que Giddens denomina el "monitoreo reflexivo" de la acción, y que significa que toda acción se sitúa en un mínimo nivel de conciencia que habilita al agente dar cuenta de la misma, en caso de que ello fuera necesario. Pero la reflexividad que interesa aquí es la otra, la que trae consigo la modernidad, y que en las sociedades postradicionales se profundiza. Esta segunda reflexividad, que se da tanto a nivel institucional como a nivel personal, y que permite el desarrollo de las formas modernas de organización, se define como esa misma capacidad de monitoreo conciente de la acción, pero de modo mucho más radical (Giddens, 1994; Mouzelis, 2001). Veamos por qué.

Al expandirse la distanciamiento espacio-temporal moderna, el presente, tanto como el pasado y el futuro, se vuelven mucho más visibles para los agentes y las instituciones. Como consecuencia de esto, se genera una situación en la que las prácticas sociales se ven constantemente evaluadas, y potencialmente modificadas a partir de esa evaluación, gracias a los altos niveles de información sobre esas mismas prácticas, que el desanclaje produce en su proceso expansivo. La modernidad trae consigo la idea implícita de que la reflexividad es la que construye la historia, en el sentido de un relato sobre el pasado, y de que por ello mismo se puede construir el futuro. Si bien la sociedad, como la piensa Giddens, es siempre algo constituido, es decir, una producción social, esta capacidad productiva es infinitamente más intensa en la modernidad. De todos modos, no se trata de que la mayor reflexividad conduzca necesariamente a un mayor control de la historia. Mayor reflexividad implica mayor información, pero no necesariamente mayor conocimiento, en el sentido de información "correcta" sobre el mundo. De hecho, la consecuencia más directa de la mayor reflexividad es todo lo contrario del control: la incertidumbre, que se ha convertido en el rasgo existencial permanente de las sociedades contemporáneas. La reflexividad conduce a la incertidumbre porque dado que toda acción es constantemente evaluada y toda información es constantemente puesta en duda, nunca hay seguridad respecto al mundo circundante<sup>6</sup>. Justamente, como lo explican las sociologías del riesgo como la de U. Beck (1998), la contingencia en la modernidad avanzada es consecuencia del conocimiento acumulado sobre el mundo: cuanto más se intenta colonizar el futuro, más éste nos sorprende (Giddens, 1994; Mouzelis, 2001).

En este contexto de contingencia e incertidumbre, se vuelve indispensable la constitución de una nueva forma de tradición, se torna urgente una retradicionalización del mundo que permita brindar una nueva seguridad ontológica. Pero dado el irreversible proceso de individualización moderna, la nueva tradición no podrá ser ya sino individualmente fundamentada. Es así como emerge la "identidad-del-yo": la identidad personal es la más nueva forma de tradición, la más nueva forma de creación de una constancia a lo largo del tiempo, la más nueva forma de seguridad ontológica. La identidad es entonces lo que permite hacer confluir el pasado y el futuro en un presente del "yo". Pero además, la identidad individual puede convertirse en la base de una nueva identidad colectiva, que se constituirá a partir de la generación de un adentro y un afuera, o en otras palabras, un "nosotros" y un "los otros". Evidentemente, por encontrarnos en una sociedad postradicional, la identidad-del-yo no puede nunca ser algo ya dado, sino que es más bien un proceso, algo en constante creación y modificación: es, en ese sentido, un producto eminentemente reflexivo. Giddens define a la identidad-del-yo como la situación en la que un individuo logra percibirse a sí mismo como reflexivo, es decir, como planeado racionalmente y producido activamente. Esto es lo que habilita la idea de una "continuidad biográfica" -Bourdieu (1997) habla, en un sentido similar, de "ilusión biográfica"-, es decir, la sensación de que uno se mantiene siendo el mismo a lo largo del tiempo. Esta noción de biografía es no sólo autopercebida sino que debe poder ser comunicada al resto de los individuos, y es aquí que surge el concepto tan importante de "narrativa" tal como es postulado por P. Ricoeur (1996), y más

---

6 Moreover, the spaces of uncertainty in reflexive modernization have been further multiplied by the end of tradition being coupled with the 'end of Nature'. Nature as 'objects or processes given independently of human intervention' is also tending to disappear and no longer operates as a "horizon", as an environment that delineates and so sets guidelines" (Mouzelis, 2001, p. 2-3).

específicamente, el concepto de narrativa-del-yo, entendido como aquel relato presentado ante el mundo de la propia continuidad biográfica<sup>7</sup>. En definitiva, la identidad es una cuestión de praxis como la entiende Giddens: una producción transformadora. No se es lo que se es, sino aquello en lo uno se convierte. Esto marca uno de los rasgos clave de las sociedades actuales, que es la importancia de la constante elección y toma de decisiones activa y reflexiva por parte de los agentes sociales. La identidad como continuidad, paradójicamente, no se mantiene si el agente se mantiene pasivo, sino que por el contrario, sólo puede constituirse como tal si se la está narrando constantemente, y si constantemente se está actuando en consecuencia. Se es, entonces, el producto de las propias elecciones (Giddens, 1994; 1998; Mouzelis, 2001).

## 5. La tradición como fundamento de las comunidades: localismo, nacionalismo, intimismo

La constitución de una tradición no sólo sirve de fundamento a la identidad individual; sirve igualmente de base a la identidad colectiva, o lo que podemos denominar, retomando toda una línea de indagaciones sociológicas, la "comunidad"<sup>8</sup>. La comunidad como identidad de un grupo ha existido desde el origen mismo de la civilización humana, pero no siempre, claro está, de la misma manera. Buscando en la teoría de Giddens, podemos rastrear tres tipos de comunidades, que se corresponden a los tres tipos de sociedades. En las sociedades tradicionales había lo que se conoce como la "comunidad local"; en las sociedades modernas, la forma más importante de la comunidad fue la "comunidad nacional", aunque también podemos pensar en otras formas comunitarias como la basada en la solidaridad de la clase obrera, la basada en el lazo de la familia nuclear moderna, entre otras<sup>9</sup>. Finalmente, en las sociedades postradicionales, y como productos de la individualización acaecida, surgen formas comunitarias de las cuales la más relevante es la "comunidad reflexiva", típicamente la llamada "relación pura" amorosa o amistosa (Giddens, 1981c; 1994; 1998; 2006). Veamos primeramente algunas cuestiones comparativas entre las tres, para luego pasar a ver cada una en detalle.

Por un lado, la distinción inicial e inevitable entre todas estas identidades comunitarias es que, mientras que la localidad y la nación se constituyen colectivamente, las relaciones puras se apoyan en el yo. Por otro lado, en cuanto a su origen, vemos que las comunidades locales aportaban un sentimiento de pertenencia a un todo que venía "dado" -si bien, como vimos, en última instancia toda tradición es construida-. En cambio, las naciones modernas, como nos enseña cualquier libro de historia, tuvieron que atravesar larguísimos procesos de constitución, dificultados por la multiplicidad de identidades a las que se intentaba homogeneizar, y por haberse dado en un contexto de mayor reflexividad, como explicamos en secciones anteriores, y como nos explica extensamente B. Anderson (1993) con su concepto de "comunidad imaginada". Del mismo modo, las relaciones puras actuales, en su afán de generar un sentimiento de seguridad ontológica, también son reflexivamente construidas,

---

7 "Self-identity is not a given and constant entity, but a process. Self-identity must be continually produced and reproduced, something that takes place as part of the individual's reflexive, routinized activities and actions. Self-identity is when a person, in relation to his or her biography, views the self as reflexive. 'A person with a reasonably stable sense of self-identity as a feeling of biographical continuity which she is able to grasp reflexively and communicate to other people'. The person's identity is not found in behavior and actions or in others' reaction to this behavior. Rather, the identity is found in the ability to maintain a unique narrative about oneself" (Kaspersen, 2000b, p. 103-104).

8 Ver, respecto a la comunidad como tema fundamental de la sociología, los trabajos de de Marinis, P. (2005), "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)", *Papeles del CEIC*, 15: 1-39; de Marinis, P. (2011), "La teoría sociológica y la comunidad: clásicos y contemporáneos tras las huellas de la 'buena sociedad'", *Entramados y Perspectivas*, 1 (1): 127-164.

9 "In the early societies, before extended time-space separation, the institutions and actions of society were embedded in the local community. This condition has changed because social relations [...] are lifted out of the local interaction context by certain disembedding mechanisms. This process is closely connected with time-space separation, which to a large degree is its precondition" (Kaspersen, 2000b, p. 87).

puesto que se basan en el entrecruce de (generalmente) dos identidades-del-yo que también han de ser creadas (Giddens, 1981c; 1994; 1998; 2006).

Concentrémos ahora en las comunidades modernas. La comunidad nacional, nos explica Giddens, dependía de factores externos al grupo, como por ejemplo la guerra, y no ya internos, como afirmaban los "clásicos" de la sociología. En efecto, para K. Marx la nación se constituía mediante el desarrollo de las fuerzas productivas (Marx y Engels, 1995), para E. Durkheim mediante la elaboración de representaciones colectivas (Durkheim, 1987), y para M. Weber mediante la monopolización de la violencia (Weber, 1996). Nuestro autor, en discusión con esas lecturas, postula al sentimiento nacionalista como una reinención de la tradición en la modernidad, donde adquiere suma importancia el establecimiento de fronteras para la demarcación comunitaria. La nación puede entenderse, en pocas palabras, como "la" forma moderna de resolver la seguridad ontológica. En ese marco, la nación es concebida como un "contenedor de poder": es una "locación", está situada, lo que marca una estrecha relación de la misma con la comunidad entendida como territorio. El sistema interestatal, entonces, se basa en el mutuo reconocimiento entre estados: de aquí la creación de la diplomacia y del discurso del "balance de poder" como prohibición de la intervención externa, como prerequisites de un sistema global de naciones. El desarrollo de los medios de comunicación modernos, a su vez, permite conexiones y contactos constantes al interior del 'gran colectivo' así como entre los colectivos -es decir, al interior del estado-nación, así como entre estados-nacionales-. La nación, asimismo, implica determinada coordinación de tiempo-espacio, por la cual, a la vez que se logra una integración gracias a la fijación de fronteras fijas de soberanía, se rompe con la fragmentación de los estados antiguos. Esto conllevó, históricamente hablando, a una constante tensión por peligros latentes (o manifiestos) por parte de otros estados-nación, lo que pone de relieve que, independientemente de los intentos de garantizar la seguridad ontológica, la incertidumbre siempre sale a la superficie de algún modo, pues la angustia nunca puede reducirse del todo. De aquí emerge la importancia de tener una fuerte defensa interna, por la potencialidad constante de guerra; la guerra es así concebida como trasfondo de las relaciones internacionales (Giddens, 1981c; 2006; Kaspersen, 2000b).

Si la comunidad es la nación, la identidad de dicha comunidad viene dada por el "nacionalismo". El nacionalismo, entendido como "lealtad nacional", y basado en una definición centralizada de la ley y sus desvíos, así como en un control centralizado de la violencia legítima, es definido por Giddens como un conjunto de símbolos y creencias que implican la existencia de vínculos comunitarios. El nacionalismo surgió con la idea burguesa de "soberanía popular", y presenta una "doble cara": si por un lado tiene una cara "civilizada" e ilustrada -pensemos en la noción de autogobierno-, no puede dejarse de lado su cara "salvaje" y romántica -pensemos aquí en la xenofobia-. El nacionalismo se constituye así como un fenómeno ambivalente. En contraposición a las lecturas que lo ven como una mera imposición de las elites gobernantes, Giddens afirma que el nacionalismo es experimentado como un sentimiento psicológico de inclusión/exclusión. Aquí el autor retoma los trabajos de psicología de las masas de G. Le Bon (1986), para mostrar cómo el fenómeno nacionalista, entendido como la construcción de un "endogrupo" versus un "exogrupo" es efectivamente experimentado por la "masa" o el "pueblo", es decir, por los agentes sociales. Por ello, no sólo se trata de un pensamiento infundido desde arriba, aunque sí es cierto que dicho sentimiento comunitario suele "condensarse" en la figura del "líder". En el pensamiento nacionalista, el Estado aparece como el árbitro último de los intereses de la comunidad, y el sentimiento de comunidad y pertenencia nacional es concebido como portador de un sentido continuado para la existencia en la modernidad. El estado-nación, entonces, es conceptualizado como una entidad en sí misma, independientemente de sus relaciones con el resto de las colectividades internas y externas, y por ello mismo puede considerarse una forma de la comunidad (Giddens, 1981c; 2006; Kaspersen, 2000b).

Pero con el avance de la globalización, los estados nacionales perdieron gran parte de su fuerza. Y esto, paralelo al avance de la individualización, que hizo perder su fuerza al colectivo como fundamento de la comunidad, implicó que, en las sociedades postradicionales, sólo de modo individual

podiera constituirse la identidad comunitaria. Así es como surgen las relaciones puras, formas generalmente diádicas de la comunidad, que, si bien al ser relaciones implican obviamente el concurso de al menos dos personas, se basan en la identidad-del-yo individual, una identidad que elige activamente entrelazarse a otra. Las relaciones puras son aquellas donde no hay un afuera que las reasegure o reafirme, es decir que se sostienen por sí mismas, ellas son su propio sostén, y se definen por la copresencia, la corporalidad, la intimidad, en una palabra, por la proximidad física. En este punto, quizás, las relaciones puras pueden homologarse a lo que Weber (1997) llamó las "comunidades eróticas", sin embargo, las primeras no son relaciones excepcionales, como lo son las segundas, sino que están fuertemente ancladas en la rutinización de la vida cotidiana, y suponen una valoración altamente positiva de esa vida rutinaria cuando es común, compartida. Esta relación diádica pura es la forma que adopta la comunidad en la sociedad postradicional: es comunitaria en el sentido de lo que Durkheim (1987) denominaría una "colectividad", es decir, porque constituye una entidad que es más que la simple suma de sus partes, que es cualitativamente diferente -y superior- a la mera suma de individualidades (Giddens, 1994; 1998; Pahl y Spencer, 2003).

El requisito para la relación pura, explica Giddens, es la intimidad, y ésta es entendida como producto a la vez de las consecuencias desvinculadoras de los sistemas expertos y de un trabajo psicológico. La intimidad, así producida, conduce a la confianza, que es el equilibrio entre la autonomía y la seguridad ontológica, es decir, entre la individualidad, que brinda libertad de elección pero también incertidumbre, y la comunidad, que brinda seguridad y autenticidad pero también control sobre el individuo. La intimidad, a su vez, es posibilitada por la existencia de una situación de "privacidad", es decir, por la existencia de un ámbito personal no invadido por la intimidad compartida; sin dicho ámbito privado individual, la relación íntima deriva en "dependencia". Como toda relación social, la relación pura puede ser potencialmente patológica, y en este caso concreto se trata de la dependencia de al menos uno de sus miembros hacia el otro, puesto que se supone al yo reflexivo, y al dominio de ese yo, como prerequisites indispensables de la capacidad de intimidad, de la capacidad de confianza, y, por ende, como prerequisites indispensables de toda relación auténtica. Pero si la relación pura, en tanto comunidad reflexiva, se desarrolla "normalmente", es una válida y útil respuesta, no meramente negativa, sino positivamente constructiva, al desanclaje moderno y la angustia existencial a la que éste conduce (Giddens, 1994; 1998).

## **6. Conclusiones**

La construcción de una tradición, sea ésta más tradicional o más reflexiva, parece ser la clave para la resolución del problema básico de toda entidad humana, tanto individual como colectiva: resolver el dilema de la angustia existencial, creando una seguridad ontológica más o menos fuerte y duradera, que permita afrontar, a partir de la recursividad del tiempo a la que conduce, la vida incierta. En otras palabras, es la constitución de una temporalidad que se repite, que siempre vuelve, la llave que abre la puerta de una vida que no sea vivida como mera rutina, de una vida significativa. Por supuesto, ese proceso de tradicionalización del mundo social no es algo ya dado, sino que se trata de una producción humana, y más específicamente, de una producción que adopta la forma de una narración, de un relato. Así, pueden producirse relatos individuales, como el de una identidad del yo, o colectivos, como el de la identidad nacional o comunitaria. En ambos, la narración construye una tradición, ya sea en la forma de una biografía personal o de una historia grupal. Tanto la biografía como la historia refieren a un tiempo que aparece como continuo y coherente, es decir, evidentemente construido, puesto que el mundo es en realidad caótico y contingente (de allí derivan los sentimientos de angustia e incertidumbre). Pero además, ese tiempo biográfico o histórico se presenta, por sobre todas las cosas, como recurrente: a cada momento deben afianzarse las identidades individuales y colectivas mediante prácticas repetitivas. Estos son los llamados rituales, que para no aparecer como meras rutinas sin sentido, deben presentarse como partes constitutivas de dichos relatos. Todo esto es lo que queremos



decir cuando postulamos, con Giddens, que la tradición como tiempo recursivo es el fundamento de la vida social.

## Bibliografía

- Anderson, B. (1993), *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1997), "Anexo 1. La ilusión biográfica", *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- de Marinis, P. (2005), "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)", *Papeles del CEIC*, 15: 1-39.
- de Marinis, P. (2011), "La teoría sociológica y la comunidad: clásicos y contemporáneos tras las huellas de la 'buena sociedad'", *Entramados y Perspectivas*, 1 (1): 127-164.
- Durkheim, E. (1987), *La división del trabajo social*, Akal, Madrid.
- García, A. (2007), "Una mirada, tres tiempos. El tiempo en la propuesta del sociólogo Anthony Giddens", *Sociológica*, 22 (64): 227-240.
- Giddens, A. (1981a), "The time-space constitution of social systems", *A contemporary critique of historical materialism*, California University Press, Berkeley.
- Giddens, A. (1981b), "Time-space distanciation and the generation of power", *A contemporary critique of historical materialism*, California University Press, Berkeley.
- Giddens, A. (1981c), "The nation-state, nationalism and capitalist development", *A contemporary critique of historical materialism*, California University Press, Berkeley.
- Giddens, A. (1994), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona.
- Giddens, A. (1998), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Cátedra, Madrid.
- Giddens, A. (2006), "Estados nacionales y violencia", *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 5: 1-21.
- Halbwachs, M. (2004), *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona.
- Heidegger, M. (1993), *Ser y tiempo*, Planeta, Barcelona.
- Husserl, E. (1959), *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires.
- Le Bon, G. (1986), *Psicología de las masas*, Morata, Madrid.
- Kaspersen, L. B. (2000a), "Giddens's theory of the state: the nation-state and war", *Anthony Giddens. An introduction to a social theorist*, Blackwell, Oxford.
- Kaspersen, L. B. (2000b), "The analysis of modernity: globalization, the transformation of intimacy, and the post-traditional society", *Anthony Giddens. An introduction to a social theorist*, Blackwell, Oxford.
- Marx, K. y Engels, F. (2005), *El manifiesto comunista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Mouzelis, N. (2001), "Reflexive modernization and the third way", *Sociological Review*, 49 (3): 1-19.
- Pahl, R. y Spencer, L. (2003), "Personal communities: not simply families of 'fate' or 'choice'", *Working Papers of the Institute for Social and Economic Research*, 1-32.
- Parsons, T. (1977) "Social structure and the symbolic media of interchange", *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, Free Press, Nueva York.
- Ricoeur, P. (1996), *Sí-mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid.
- Schütz, A. (1972), *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Madrid.
- Schütz, A. (2008), *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Weber, M. (1996), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura

Económica, México.

Weber, M. (1997), "Excurso", *Ensayos sobre sociología de la religión*, Istmo, Madrid.

Wittgenstein, L. (2008), *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona.