

Ulrich Beck

Las dialécticas de la modernidad: cómo las crisis de la modernidad surgen de las conquistas de la modernidad

Discurso de investidura como “Doctor Honoris Causa”
en la Universidad Nacional de Educación a Distancia
(UNED)¹

En el año 1861, durante el nacimiento de la sociedad moderna, Charles Baudelaire escribió en el prólogo de *Las Flores del Mal*: “París es centro y resplandor de la estupidez universal. ¿Quién hubiera podido imaginarse alguna vez que Francia emprendería el camino del progreso con tanto entusiasmo?”

Lo que Baudelaire denomina “estupidez universal” no es otra cosa que la fe de la modernidad en sí misma, en su imparable marcha triunfal: el razonamiento triunfa sobre la fe y la superstición, por lo que el hombre se convierte en la medida de todas las cosas y, al lograr que se expanda cada vez más la

¹ Madrid, 25 de abril de 2007.

ilimitada plasticidad de la tecnología moderna, será posible desprenderse de todo lo arbitrario. Todo lo estable se desvanece, el futuro se conquista como una colonia del presente. Desde un punto de vista histórico este cambio continuo se presenta como una transición de la oscuridad hacia la luz, como una concepción implícita de la evolución moral que denominamos “progreso”.

De aquí se desprenden dos cuestiones:

Primera: ¿Cómo fue posible transformar las dudas, los miedos y los presentimientos dominantes entonces (durante la devastación moral e intelectual de la Guerra religiosa de los Treinta Años, y después de que se hubieran venido abajo las “certidumbres eternas” del orden social medieval protegido y basado en Dios) en la espontánea *seguridad de sí mismo*, en cierto modo *antropológica* de la modernidad?

Y la segunda cuestión, planteada como pregunta de signo contrario: ¿Es imaginable un poder capaz de hacer temblar estos santuarios de la sociedad moderna?

Las visiones y los actores opuestos, que primero se prometieron y luego se destronaron con la autorización propia de la modernidad (el proletariado, el comunismo, el socialismo, el nacionalismo, la nueva inteligencia o la obligación taciturna de la argumentación pública), no han superado su prueba histórica, tal como nos enseña el siglo XX. Si realmente hay un contrapoder que pueda transformar esta metafísica inmanente de la modernidad este es, según mi tesis, el poder independizado de la modernidad misma.

La creencia en el progreso ascendente de la sociedad moderna está en contradicción con el autodesencantamiento de la modernidad. A diferencia de los teóricos de la sociedad,

desde Comte, Marx, Durkheim y Weber, pasando por Horkheimer, Adorno, Parsons y Gehlen hasta Foucault y Luhmann, insistimos en que el sistema aparentemente independiente y autónomo del industrialismo ha hecho saltar en pedazos su lógica y sus fronteras, por lo que ha entrado en un proceso de autodisolución. Este giro radical caracteriza la fase actual, en la que la modernización se hace reflexiva. Un ejemplo clave de ello es el auge repentino del debate sobre el cambio climático, que podría anunciar un cambio de paradigma político.

En lugar de seguir ocupada en tratar de buscar la elaboración de diferentes caminos y potencialidades dentro de la modernidad industrial, la modernización comprende ahora las instituciones básicas sociales y los principios básicos, políticos y culturales de la sociedad industrial nacional, los rompe y, de esta manera, saca a relucir nuevas potencialidades en contraposición a la modernidad industrial.

De esta manera, el proceso de la modernización reflexiva conduce de la sociedad industrial nacional a la sociedad global del riesgo, cuya ambigüedad está aún por determinar.

Por supuesto, desde el principio la sombra de la crítica ha acompañado la marcha triunfal de la modernidad. Sobre todo, en el ámbito de la literatura, la modernidad ya había sido enterrada incluso antes de haber siquiera nacido. El efecto político de este autodesencantamiento, sin embargo, sólo se manifestó en la segunda mitad del siglo XX, y eso en un movimiento de acoso de crítica ecológica, posmodernidad filosófica y teoría de liberación poscolonial. Permítanme ilustrar esta autocrítica de la modernidad en una figura del pensamiento: la distinción entre los *principios* básicos de la modernidad (p.ej. la racionalización) y las *instituciones* básicas (p.ej. la sociedad de pleno empleo). La argumentación la

podemos resumir de la siguiente manera: no vivimos en la *posmodernidad*, sino en la *segunda* modernidad, donde la radicalización de los principios básicos desintegra las instituciones básicas de la modernidad. Permítanme, por tanto, empezar con un ejemplo:

¿Cómo se hace posible el diálogo con el futuro?

Hace algunos años, el Congreso de los Estados Unidos de América encargó a una comisión científica el desarrollo de una lengua, o lenguaje de símbolos, que fuera capaz de explicar, incluso dentro de *diez mil años*, el peligro de los cementerios americanos de residuos nucleares². El problema que había que solucionar era el siguiente: ¿Qué forma deberían adoptar los términos y los símbolos para poder transmitir un mensaje autoexplicativo a los habitantes futuros, tras miles de años? La comisión se componía de físicos, antropólogos, lingüistas, neurólogos, psicólogos, biólogos moleculares, arqueólogos, artistas etc. Primero tenía que aclarar la siguiente pregunta: ¿Existirán todavía los Estados Unidos de América dentro de diez mil años? Por supuesto que la comisión gubernamental no tuvo ningún problema para responder dicha cuestión: *USA forever!* Sin embargo, el problema clave de emprender hoy día un diálogo con el futuro fue considerado paulatinamente como algo sin solución posible, una vez que los expertos intentaron buscar modelos en los símbolos más antiguos de la humanidad, estudiaron la construcción del conjunto monumental de Stonehenge (1,500 a. d. C.) y de las pirámides, investigaron la historia de la recepción de Homero y de la Biblia, así como la propia duración de los documentos. No obstante, estos se remontaban, como

² Véase Gregory Benford (2000), así como Frank Schirrmacher (2000), a quien debo este ejemplo.

mucho, a un par de miles de años, pero en ningún caso a diez mil años. Los antropólogos recomendaron entonces el símbolo de la calavera. Sin embargo, un historiador recordó que las calaveras significan la resurrección para los alquimistas y, además, un psicólogo hizo experimentos con niños de tres años, de tal manera que, si la calavera estaba pegada a una botella, estos chillaban asustados “¡Veneno!”, pero si estaba pegada a una pared, entonces gritaban con entusiasmo “¡Piratas!”.

Otros científicos propusieron pavimentar el suelo del cementerio nuclear con placas de cerámica, de hierro y de piedra, con letreros que contuvieran toda clase de advertencias. Sin embargo, la opinión de los lingüistas fue unánime: dicho letrero sólo se entendería durante un máximo de dos mil años. Precisamente esta voluntad de exactitud científica de la comisión fue la que puso en evidencia cómo la crisis de la modernidad surge de las conquistas de la misma modernidad. Incluso nuestra propia lengua sucumbe en la tarea de informar a las generaciones futuras sobre los peligros que hemos traído al mundo por la utilización de ciertas tecnologías, pues, aunque hayamos identificado los peligros que crea la modernidad, estos no se pueden comunicar tras un período de diez mil años.

El mundo ya se ha hundido muchas veces

Mediante la distinción entre los principios básicos y las instituciones básicas de la modernidad se puede apreciar lo que ignora la retórica del hundimiento del mundo por parte de la crítica cultural. En primer lugar, la modernidad es una *fábrica de certidumbres* sin precedente histórico, de tal manera que no es suficiente representarla como poder de desencantamiento, como de hecho hace Max Weber. La modernidad disuelve certidumbres y, por otra parte, la modernidad

consolida y consagra nuevas certidumbres. La dialéctica de principio básico e institución básica disuelve estas certidumbres autofabricadas por la modernidad, no porque empiece la posmodernidad, sino porque los principios de la modernidad ya no se detienen ante las particiones de la institución básica. Argumentando “con” y “contra” Marx: todas las certidumbres de la modernidad envejecen antes de poder consolidarse. Toda la robustez que ha creado la modernidad se volatiliza. Se trata de un tipo de liberación involuntaria de las formas autofabricadas de dependencia de la sociedad industrial. No se trata del hundimiento del mundo, sino de las certidumbres globales de la primera modernidad.

Si miramos al pasado, podemos comprobar, con cierta satisfacción, que el mundo ya se ha hundido muchas veces, sobre todo si tomamos en serio los temores de los coetáneos en las fases depresivas de las diferentes épocas. La investigación histórica nos enseña que, en la temprana Edad Moderna, es decir, en el siglo XVI, *el* mundo que existía en Europa en las mentes de aquella época se hundió. Un hundimiento similar se produjo a mediados del siglo XIX, cuando, de nuevo, se desintegró lo que unía el mundo en sus raíces. Y, si no nos equivocamos, asistimos de nuevo, desde los años setenta del siglo pasado, a un cambio de paradigma de las evidencias predominantes. Hasta los principios de la lógica más básica nos hacen suponer que tantos hundimientos del mundo presuponen unas cuantas *ascensiones* del mundo.

Por tanto, es bastante fácil hacer referencia a los hundimientos del mundo que tuvieron lugar en el pasado, para poder destacar lo que entonces se *produjo* ante los ojos ciegos de aquella actualidad. Eso, sin embargo, resulta difícil hoy día, a principios de siglo XXI, ya que es cierto que experimentamos en muchos niveles la desintegración de las certidumbres de la modernidad industrial nacional y, sin embargo,

todavía no entrevemos ningún nuevo orden. El hecho de que “el hundimiento del mundo”, en singular, ya se emplee en plural (“*los hundimientos del mundo*”), nos llama la atención sobre lo peligroso y autocomplaciente que resulta el discurso del “hundimiento del mundo”, pues este planteamiento presupone callarse sobre la incapacidad propia de reconocer las señales de las ascensiones del mundo que se anuncian, y de lograr que los contemporáneos y las generaciones futuras las puedan entender, estructurar y vivir, tal como hoy día sería posible y deseable.

Por tanto, la habitual crítica cultural sucumbe a causa de la distinción necesaria entre un hundimiento del mundo y el otro, precisamente debido a que se pasa por alto el hundimiento de sus *propias y espontáneas certidumbres del mundo*, en medio de un lamento sobre el hundimiento *del mundo*. Entre mucho hablar y mucho pasar por alto existe una conexión interna, pues se dramatiza el hundimiento de los valores, de la libertad, de la democracia etc., para no tener que darse cuenta de la catástrofe que significa el colapso de las propias certidumbres del mundo (aunque sólo sea para uno mismo). Detrás del hábito de la crítica cultural se esconde, por tanto, algo más que una maniobra para evitar el esfuerzo conceptual que exige la comprensión de lo nuevo. El punto de vista de la crítica cultural también resulta ciego e ingenuo en lo que se refiere a la política real, aparte de que ignora que, allí donde ve que se está hundiendo un mundo, realmente se está reorganizando el orden mundial, se están renegociando las reglas así como las estructuras del poder y de la autoridad en la era global (Beck 2002).

Es precisamente la retórica apocalíptica, o discusión sobre el riesgo global, la que abre unos escenarios nuevos e interconectados de forma transnacional para la opinión pública, los movimientos sociales, las ciencias, las redes

terroristas, los Estados en vía de desintegración, las nuevas y antiguas guerras, etc. Aquí es precisamente donde tienen lugar las batallas retórico-legitimatorias y militares sobre quién tiene que asumir las repercusiones negativas de los riesgos globales y cómo, de esta forma, se pueden repartir y regular actualmente las normas y los recursos del orden mundial futuro.

Las ambivalencias de la individualización

Se puede entender también claramente hasta qué punto la crítica de la cultura convencional se enreda en sí misma a causa de la linealidad de su pensamiento, si explicamos la distinción entre el principio básico y la institución básica con el ejemplo de la *autonomía del individuo* y el *individualismo institucionalizado*. En el mundo occidental, y más allá de él, quizás no exista otro deseo más extendido que el de tener una vida autónoma e independiente.

El discurso del principio “básico”, en este caso el de la “autonomía del individuo”, presupone que el principio está arraigado profundamente en la conciencia de las personas. En este sentido, la idea de una “vida autónoma” es realmente una invención de la modernidad. Este concepto tuvo que disociarse del concepto opuesto y afianzarse, paso a paso, a través de la historia, ya que en el ámbito de la sociedad cerrada el individuo seguía siendo un referente genérico, es decir, la unidad más pequeña de un todo imaginario. Sólo la apertura de la sociedad, la complejización y la evidencia de la contradicción de sus lógicas de funcionamiento abren espacio, y dan sentido social al alto aprecio del individuo. Durante mucho tiempo, a lo largo de la historia, el comportamiento individual se ha equiparado a un comportamiento anormal o incluso “*idiota*”.

Son muy elocuentes algunos estudios de historia contemporánea –entre otros, por ejemplo, de Ulrich Herbert–, para aclarar de forma más precisa las relaciones entre los principios básicos y las instituciones básicas de la individualización en las sociedades occidentales actuales. En estos análisis de historia contemporánea se demuestra de forma detallada que, como muy tarde desde los años ochenta del siglo XX, los ideales morales no sólo en Alemania, sino también en otros países europeos, han cambiado drásticamente. Como claro ejemplo de ello podemos mencionar el caso de la homosexualidad, que todavía en los años sesenta era considerada en Alemania un hecho delictivo tipificado en el Código Penal y, desde finales de los años sesenta hasta mediados de los años noventa, ha sido descriminalizada de forma progresiva, con una evolución parecida en países como Austria, Francia, Países Bajos, Gran Bretaña, España etc. Lo sorprendente de este caso es que, precisamente lo que anteriormente se había institucionalizado legalmente como base “natural” y “antropológica” de la ley moral, se transfiere ahora al criterio de los individuos. En el transcurso de aproximadamente quince años se ha producido simultáneamente este cambio de mentalidad en casi todas las sociedades de Europa occidental. Esto se puede demostrar mediante el ejemplo de la homosexualidad, pero también en cambios similares del Derecho Civil, del Derecho de Familia o del Derecho Matrimonial, en el sentido de que el principio básico de la autonomía individual, que inicialmente sólo afecta al hombre, se generaliza poco a poco mediante un cambio sucesivo de los fundamentos de las instituciones básicas del Derecho Penal, del Derecho de Familia etc. Y no sólo para algunos grupos, sino para todos los grupos en el lapso de tiempo de sólo *una generación*. Un cambio de fundamentos tan completo sobre instituciones básicas, y además en un lapso de tiempo tan breve, no tiene precedentes en la historia.

Este cambio tan drástico sólo se puede comprender con el trasfondo de un “periodo de incubación” a principios del siglo XX, cuando la modernidad alcanzó un nuevo apogeo y, de repente, se inició la emergencia de formas experimentales de vida y de arte, que se acogieron por una parte con miedo y, por otra parte, con entusiasmo. “Se trata del sentido de las formas, que se convertirá en la gran trascendencia de la nueva época, o la unión de la segunda era”, según Gottfried Benn, quien caracteriza este expresionismo de la siguiente manera: “el primer sentido fue creado por Dios a su imagen, el segundo fue creado por el hombre según sus patrones, acabándose con el interregno del nihilismo. En el primero dominaban la causalidad, el pecado original, los lamentos por la evolución, el psicoanálisis, el resentimiento y la reacción, mientras que en el nuevo prevalecen los principios plásticos y las construcciones dentro de los horizontes concretos”. (Benn).

Cambios en el Derecho de Familia en Alemania

	Código Civil (en vigor desde el 1 de enero de 1900)	Ley de regulación del matrimonio (en vigor desde el 1 de julio de 1977)
Art. 1.354	“El marido tiene derecho a decidir sobre todos los asuntos relacionados con la vida en común de los cónyuges; él decidirá, ante todo, el lugar de residencia y la vivienda.”	Derogado.
Art. 1.355	“La mujer adoptará el apellido del marido.”	“Los cónyuges [...] podrán adoptar, como apellido de familia, el apellido del hombre o el apellido de la mujer.”
Art. 1.356	“La mujer [...] tiene derecho, y estará obligada, a dirigir el hogar común”.	“Los cónyuges gestionarán, de común acuerdo, el presupuesto familiar.”

Después de la II Guerra Mundial, primero se produjo una vuelta hacia atrás, ya que las certidumbres morales de fin del siglo se reactivaron y dominaron las interpretaciones de un mundo feliz. Sólo tras el “milagro económico”, tras la experiencia de estabilidad social que se extendió en los años sesenta del siglo pasado, y después del “orden en paz” de la Guerra Fría se abrió el espacio para nuevas olas de individualización, que luego afianzaron su eficacia social con la expansión de la educación y sus consecuencias.

Los nuevos movimientos sociales que ahora se están desarrollando –desde el movimiento pacifista y feminista hasta el movimiento ecológico, de los homosexuales, y del multiculturalismo– son la expresión de un *individualismo político*, ya que se desmarcan de las leyes existentes, de las pertenencias a grupos o referentes comunes de motivación aparentemente antropológica y, con ello, también se apartan de las expectativas normativas respectivas, por lo que hacen entrar en contradicción obligaciones sociales y vínculos pre-establecidos.

Si esta interpretación es correcta, esto quiere decir que *históricamente el pesimismo cultural es invalidado*. En „Los hijos de la libertad“ (Beck 1997) se muestra una individualización que no amenaza la democracia, como algunos creen, sino al contrario, es decir, que hace posible la democracia y la llena de vida, pues es la expresión de una individualidad concebida de forma altruista y socialmente consciente.

Perspectiva: Dilemas

La distinción entre principios básicos e instituciones básicas de la modernidad abre la perspectiva de diferentes dialécticas de la modernidad: *ambivalencias de la segunda*

modernidad (y no de la posmodernidad), pero también *ambivalencias de la anti-modernidad*.

Ambivalencias de la segunda modernidad.

Las victorias de los principios básicos producen “crisis” de las instituciones básicas, donde el término “crisis” es correcto e incorrecto al mismo tiempo. Es correcto hablar de “crisis” cuando se recalca la desintegración de las evidencias naturales de la primera modernidad del Estado-Nación y, con ello, se produce la experiencia de la inseguridad. De la misma manera, hablar de “crisis” es correcto, ya que implica la amenaza de nuevas desigualdades, aparte de que la desorientación reinante y la inseguridad propician la anti-modernidad. Pero también es incorrecto hablar de “crisis”, ya que es la segunda modernidad, y no la posmodernidad, la que ha anulado o transformado drásticamente las bases institucionales de la modernidad del Estado-Nación. Así sucede con todos los “fenómenos de crisis” con los que se enfrentan los países de Occidente: reformas del Estado del bienestar, descenso de la natalidad, sociedades envejecidas, difuminación de las sociedades nacionales, paro masivo, las dudas propias de la ciencia y de la racionalidad de los expertos, la globalización de la economía, las olas de individualización que cuestionan la base del matrimonio, de la familia y de la política y, finalmente, la crisis ecológica que obliga a revisar el concepto de naturaleza y el de la sociedad industrial basados en la explotación, por lo que se pueden entender mediante la distinción como transformación de las instituciones básicas, ya que los principios básicos de la modernidad misma se imponen cada vez más.

La dialéctica de la segunda modernidad es, por tanto, una “crisis” y una “no crisis” al mismo tiempo, hecho que se puede sintetizar en la siguiente fórmula: la *continuidad* de los

principios básicos (su difuminación y su devenir reflexivo) conduce a la *discontinuidad* de las instituciones básicas.

Este terremoto cultural ha encontrado su viva expresión en las composiciones melancólicas de los poetas y de los músicos, en el descontento permanente de individuos egoístas y de la sociedad egocentrista, en numerosos intentos diligentes de encontrar algún Dios que sea capaz todavía de ofrecerle a uno su protección y, no en último lugar, en el “sufrimiento de la modernidad” que se surte de “diagnósticos apocalípticos” sobre la familia, la nación, la democracia etc., y culturalmente con un tono crítico. Strindberg, Kierkegaard, Nietzsche, Ibsen y Benn sólo anticiparon de forma literaria lo que, hoy en día, está ocurriendo en todas partes de forma profana y democratizada, como fenómeno de masas que está detrás de las fachadas desnudas de la normalidad. La base realista del diagnóstico de crisis está, sin embargo, en que en la época de la sociedad del riesgo global no hay concordancia entre más seguridad y más libertad. Esta orientación crítica de la cultura parece pasada de moda e inmóvil, porque resulta ciega frente al aumento de sentido común, de posibilidades de acción también del individuo, pero, sobre todo, porque resulta ciega frente a lo que realmente significa una amenaza.

Ambivalencias de la anti-modernidad.

Lo que produce un choque antropológico a los miembros de la sociedad del riesgo global ya no es la vida vagabunda y metafísica de un Beckett, de un Godot que no quiere aparecer, o la visión del horror al control de un Foucault, ni tampoco el despotismo mudo de la racionalidad que asustaba a Max Weber. De forma parecida al viejo comunismo, la vieja posmodernidad ya no conlleva tampoco nada poderosamente amenazante que podría quitarles el sueño a los europeos.

Lo que les da miedo a los contemporáneos es la idea de que la seguridad antropológica de la modernidad es como arenas movedizas. Son la tentación y el horror de la anti-modernidad; el miedo paralizador a que la trama de nuestras dependencias materiales y obligaciones morales se pudiera romper, y pudiera colapsar el enormemente sensible sistema de funcionamiento de la sociedad del riesgo global.

De esta manera todo está al revés: lo que para Weber, Adorno y Foucault era un cuadro de horror (la racionalidad controladora y perfeccionada del mundo administrado) aparece como una promesa para los habitantes de las sociedades actuales. Estaría bien si la racionalidad de control controlara; estaría bien, si solamente el consumo y el humanismo siguieran aterrizándonos; estaría bien, si la ausencia de fallos en los sistemas se pudiera restablecer mediante llamadas a la “autopoesis”, o mediante “reformas federalistas del Estado-Nación” e “iniciativas de innovación tecnológica”. Estaría bien si las fórmulas litúrgicas de “más economía de mercado”, “más tecnología”, “más crecimiento”, “más flexibilidad” pudieran elevar más el ánimo de los inquietos.