

## LA MODERNIDAD CONTINGENTE

Juan Carlos Alútz

JOSETXO BERIAIN (comp.),  
*Las consecuencias perversas  
 de la modernidad*,  
 Barcelona, Anthropos, 1996

JOSETXO BERIAIN, *La integración  
 en las sociedades modernas*,  
 Barcelona, Anthropos, 1996.

Uno de los mayores problemas a los que debe hacer frente la teoría sociológica y la filosofía social en la actualidad es la dispersión de sus fuentes creativas de conocimiento, con la dificultad añadida de las barreras idiomáticas y de difusión de las obras de sus autores de vanguardia. Aquí radica quizás la más notable aportación de Josetxo Beriain, quien con la publicación de los dos libros aquí discutidos se consolida como uno de los teóricos sociales más relevantes del panorama español. Beriain viene a presentar en vajilla de plata uno de los problemas que mayor atención está reclamando la reciente producción teórica en ciencias sociales: el diagnóstico sobre la integración de las sociedades avanzadas.

En *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Beriain recopila una serie de textos de autores de la entidad de Bauman, Beck, Giddens y Luhmann cuyo eje temático gira en torno a la mutación de las modernas sociedades industriales a raíz de evoluciones no previstas en sus diseños de complejización social. Cabe destacar el prólogo de la obra como una estimable «guía de viaje» de este encuentro en la cumbre, imprescindible para todo aquel que desee adentrarse en los arcanos

del «espíritu de la época». En *La integración en las sociedades modernas*, Beriain presenta su propia versión del problema de la modernidad, engranando la tradición del discurso social clásico con el diagnóstico actual de los principales problemas de las sociedades complejas.

En realidad, estas dos obras son susceptibles de una interpretación conjunta a partir de la tesis de la *modernidad contingente*, esto es, del desvelamiento del «progreso» como mito social moderno. La modernidad, en cuanto heredera del viejo y renovado proyecto de la Ilustración, posee la vocación de «globalizarse en la naturaleza», deshaciendo bajo el manto de su disciplina racionalista cualquier resistencia a la llamada del «orden». Bauman relatará este proceso como un combate de la determinación contra la *ambivalencia*, donde el caos deviene reverso tenebroso del orden, pura negatividad que, paradójicamente, avanza al mismo paso que los muchos logros de los poderes positivizantes modernos.

Las señas de identidad de la modernidad contingente comienzan con la ruptura con el pasado y con la hipoteca de su presente en el futuro. La modernidad es, ante todo, una época que vive para el futuro, que se abre a sí misma a la novedad de la novedad, tornando indeterminada la acción futura mediante la aceleración de sus intervalos de reemplazo y obsolescencia y cuyos horizontes de expectativas persiguen, anhelantes, la sombra del fantasma faústico del progreso indefinido. Con el desgarramiento de la tradición como *hymen* del vínculo social generacional, la sociedad moderna conlleva la tarea de te-

ner que pensarse a sí misma, de tener que gestar sus propios productos imaginarios alternativos a la urdimbre de sentido comunal tradicional. Según Luhmann, frente a la eternidad como marco temporal de la tradición, donde la totalidad del ser era *simultánea* a un metaobservador divino y la contingencia natural quedaba inscrita como destino (*moira*), en la modernidad el punto de observación del hombre se focaliza en el presente, el cual, en la pretensión de anticipar su futuro, incorpora a las operaciones de cálculo de sus diseños racionalistas el *riesgo* como unidad de medida de la contingencia, es decir, la posibilidad de que ocurra lo contrario de lo esperado.

Al emanciparse de tuteladas metafísicas, la modernidad cristaliza como «orden no revelado», desencantado, es decir, «construido» por el hombre desde abajo con el único apoyo de su razón, situación ésta en la que experimentará como una nueva «alteridad», las consecuencias no planeadas de sus entramados técnicos de control. Si, tal y como mantiene Ortiz-Osés, el mito es «la sutura simbólica de una fisura real», vivida en las sociedades premodernas como sustancia metafísica divina que posibilitaba un camino salvífico de reencuentro entre el hombre y su alteridad natural (su condición heideggeriana de «arrojado al mundo»), en la modernidad el hombre se enfrenta a la alteridad de sus propias acciones, a una obra con vida propia, a un monstruo de *Frankenstein* que, siguiendo los impulsos mecánicos de diferentes códigos cosidos a su cuerpo, sólo puede manifestar una conducta *perversa* en la búsqueda de su lugar en el mundo. Ya no existe la posibilidad de una conciencia colectiva homogénea. La capacidad de representación social se dualiza en dos mitos que reflejan la coexistencia problemática de dos modernidades: la globalización, como radicalización del proyecto de la Ilustración

(expansión de opciones), y la sociedad del riesgo como diálogo *reflexivo* con las consecuencias perversas de la modernidad (expansión de riesgos). Ulrich Beck intuirá que esta *sociedad del riesgo* es producto de la autoconfrontación de la modernidad consigo misma, de sus efectos colaterales no previstos, una reflexividad que parte de la autocrítica de los fundamentos lineales de la modernidad racionalista y de la aceptación de la ambivalencia consustancial al progreso. Este tipo de reflexividad cristaliza socialmente en la figura del contraexperto de la sociedad civil, enfrentado a los diferentes expertos sistémicos que se esmeran por mantener la ficción del control bajo el clima de normalidad conferido a su autoridad técnica y política como administradores del orden. Habermas, como es sabido, diagnosticará este proceso como la rebeldía de la lógica comunicativa del «mundo de la vida» a ser colonizada por los medios especializados de integración sistémica.

Otra distinción relevante es la realizada por Luhmann entre el *riesgo* y el *peligro*. Cuando el daño potencial es previsto como consecuencia de una decisión (sistémica) hablaremos de riesgo; cuando el hipotético daño proceda del exterior (entorno) entenderemos que se trata de un peligro. Luhmann advierte que la omisión de una prevención frente a dichos peligros por parte de las diferentes instancias sistémicas es percibida en las sociedades modernas como «riesgo». Ésta es una tesis en la que coincide A. Giddens, quien mantiene que los individuos, en el contexto de su cotidianidad, tienden a subestimar los riesgos típicos, infravalorando la posibilidad del daño. Giddens describirá este mecanismo psicológico como una *coraza protectora (cocoon)* que eclipsa la visibilidad del riesgo bajo el manto de una confianza básica en una realidad aporéicamente rutinizada y dada por su-

puesta. Esta *seguridad ontológica* es mantenida y realimentada por la confianza en las expectativas de comportamiento de los demás. La vida experiencial diaria ocultaría la posibilidad de que ocurra lo contrario de lo esperado, es decir, la incursión de la contingencia en cuanto riesgo para la continuidad de la percepción de la experiencia y de la propia integridad física. Éste es el sentido en el que el *experto*, nuevo exorcista de la racionalidad sistémica, figura como agente del orden que apuntala nuestra percepción de la seguridad de la vida cotidiana. Sin embargo, pese al desencantamiento de la magia técnica observado por Beck, la fe en la ciencia probablemente sigue siendo una «ilusión» colectiva y personal necesaria que, a falta de otro programa simbólico con el que cimentar nuestro sentido de normalidad y orden (positivo), sobrevivirá a cualquier crítica subversiva que trate de socavar su función reductora de la contingencia y la ambivalencia.

Otro de los rasgos distintivos de la modernidad es su diferenciación funcional como expansión de opciones sin fin. Luhmann introduce aquí un nuevo paradigma con el que redefinir la diferenciación estructural: la distinción entre sistema y entorno. Para la construcción de este modelo teórico se inspira básicamente en la dialéctica hegeliana y en la teoría de la relatividad de Einstein. Con la primera construye el concepto de *observación de segundo orden*, que consiste, primero, en la diferenciación entre lo que está dentro (sistema) y lo que está fuera (entorno) y, segundo, en la conciencia reflexiva de nuestro lugar en dicha observación. Se trata, pues, de una autoobservación dentro del sistema y de una observación exterior hacia el entorno, esto es, la percepción de la propia indicación *dentro/fuera, sistema/entorno*. Con la segunda se establece el concepto de *simultaneidad* como con-

dición de posibilidad para la observación de segundo orden. En virtud de su autorreferencialidad para la optimización de sus acciones competenciales, cada sistema va a gestar su propia temporalidad, esto es, un antes y un después, un ritmo dinámico con sus propios ciclos operativos en el que el futuro es referido a un legado pretérito de conocimiento práctico y discursivo con el que el sistema quedaría «cerrado». La simultaneidad con otros sistemas sólo deviene posible en un paréntesis de la propia temporalidad, en un presente como corte estático que torna invisible la dimensión temporal y se abre a la presencia de otros sistemas percibidos como su entorno.

Dentro de este esquema, la diferenciación se concibe como una reduplicación en el seno del sistema de la diferencia entre sistema y entorno. La complejidad sistémica, por su parte, se presenta como un engranaje selectivo de las relaciones entre los elementos que componen un sistema, de forma que ya no sea posible que cada elemento se relacione en cualquier «momento» con todos los demás. Esta tendencia de la modernidad a incrementar su diferenciación y complejidad sistémica como expansión de opciones sin fin va a producir un desencantamiento de la jerarquía como principio de orden. Ningún sistema tendrá ya la capacidad de reclamar la centralidad para el autogobierno de la sociedad global frente a otros subsistemas. Beriaín, retomando el diagnóstico weberiano sobre el nuevo politeísmo de valores en la modernidad, bautizará este nuevo escenario como *politeísmo funcional* en el que los diferentes subsistemas, en razón de su autorreferencialidad, serán portadores de sus propios códigos de sentido y valor, pero donde éstos se mostrarán también antagonicos entre sí (como lucha de dioses secularizados), universalizando la herejía como necesidad de «elegir» entre

opciones de valor: la modernidad va a transformar el destino en elección. En este contexto, la sociedad del riesgo aparece como una nueva percepción de la unidad social que había sido fragmentada sistemáticamente, como una sociedad descentrada, esto es, como un entorno en el que se van a acumular las consecuencias no previstas o perversas de los diseños racionales de cada una de las esferas sistémicas.

Este es un buen punto de partida para analizar el problema de la identidad colectiva en la modernidad. Lejos de una comunidad presenciada y experimentada en la copresencia de la efervescencia colectiva, la comunidad en la modernidad política es imaginada, presentida en la intersubjetividad compartida de mitos y creencias simbólicas que configuran un «nosotros», un sentimiento de pertenencia y hermanamiento con otros individuos a los que ni tan siquiera conocemos y que, si llegáramos a conocer, es posible que ni siquiera nos gustasen. Beriaín presenta el concepto de «nación» como principio estructurador del *nosotros* en la modernidad, una comunidad de destino imaginada que se rearma con los nutrientes de mitos *construidos socialmente*. Retomando algunos trabajos previos sobre la simbología política en América y Alemania, propone estos dos nuevos modelos específicamente modernos de representación colectiva del sentimiento de membresía nacional: la *religión civil* y el *patriotismo constitucional*. El primero hace referencia al universo simbólico de la política en los Estados Unidos que, en virtud de su referencia a arquetipos bíblicos, legítima y consolida el orden como vínculo constitutivo entre individuo y sociedad, es decir, reactualiza el consenso normativo básico durkheimiano en torno a un mínimo simbólico en clave religiosa, que es lo máximo que está en condiciones de obtener un consentimiento social generalizado. Por

otro lado, el patriotismo constitucional, de corte europeo, ya no hace referencia a los valores vertebradores de un «espíritu nacional», sino más bien a un *compromiso procedimental* que garantiza unas condiciones mínimas de convivencia y comunicación entre formas de vida diversas, pero provistas de iguales derechos existenciales. Este modelo propone una sociedad civil fuerte como espacio de libertades y patria de un «ciudadano universal» que relativiza su propia forma de existencia reconociendo su simetría con las pretensiones de validez, igualmente legítimas, de las formas de vida del resto de conciudadanos. Si el primer modelo hace referencia a una ética de la convicción, a unos valores morales básicos de cohesión social, el segundo enfatiza una ética de la responsabilidad que tiene como principio básico la igualdad de derechos de todos los individuos y el reconocimiento implícito del politeísmo funcional como derecho social consumado. Aquí no es ya posible garantizar la unidad a través de creencias comunes, sino tan sólo la convivencia tolerante bajo el paraguas del *compromiso procedimental*.

La cuestión de la *integración* es, por último, desagregada en dos niveles de inspiración habermasiana: como *integración funcional* y como *integración social*. La *integración sistémica* se plantea como el entrelazamiento funcional de agregados de acción no intencionales que convergen en estructuras supraindividuales y hacen posible la *integración* de grandes grupos sociales. Por otro lado, la *integración social* expresa la coordinación de acciones sociales a través de las expectativas recíprocas de los actores participantes en contextos comunes. La *integración sistémica* se canaliza a través de los medios especializados de comunicación (dinero y poder) que regulan los procesos de intercambio entre los subsistemas y que coor-

dinan las acciones sociales más abstractas. Así, frente a las sociedades premodernas, donde los límites de lo social quedaban perfilados por los de la comunicación directa, en las sociedades estructuralmente diferenciadas se genera una red comunicativa paralela que va más allá del contacto social inmediato y que cuenta con instrumentos comunicativos especializados. Con ello se incorpora la «trascendencia funcional» en la experiencia comunicativa, haciendo posible el incremento de los rendimientos sistémicos sin las cargas de la presencia temporal, espacial y simbólica, es decir, sin llegar a consensos «aquí y ahora». Por poner un ejemplo, el dinero se convierte en un lenguaje «universal» que penetra a todos los individuos por igual sin discriminaciones de nacionalidad, sexo, etnia, edad o lengua y donde la única diferencia entre los individuos es la que se refiere a la posibilidad de su acumulación. En definitiva, los medios especializados de comunicación simbólica, en su flujo circulatorio incesante, conectan «sinápticamente» a los individuos convirtiéndolos en «sujetos» (económicos, políticos, etc.) competentes para una acción social determinada. Tal competencia depende de su mayor o menor solvencia mediática (capacidad de movilización y transmisión), pero sin comprometer en su circulación la privacidad y la identidad social del individuo (garantía de anonimato). Desde esta perspectiva se puede aventurar que los medios especializados de comunicación simbólica, más que instrumentalizar la «integración sistémica» de los individuos, lo que realmente posibili-

tan, en cuanto portadores, es su «inclusión» social.

Por otro lado, la integración social en la modernidad nos vuelve a referir al conocido problema del politeísmo de valores, en el que el hombre debe elegir entre un abanico de opciones para dar cuenta de su lugar en el mundo. Dicha elección implica asumir la existencia con otras posibles elecciones de lo bueno y deseable. Aquí también nos encontraríamos con el resurgir de las demandas en torno a cuestiones identitarias en la sociedad civil, como reivindicación comunicativa frente a la carga anónima y despersonalizante de la integración sistémica, como lucha simbólica, en fin, entre valores materiales y posmateriales.

Sin embargo, dada la centralidad de la integración sistémica en las sociedades modernas, que ya no pueden pensarse a sí mismas desde un imaginario central, la integración social de diferentes grupos y estilos de vida va a devenir un puro juego estético (Bourdieu), un maquillaje performativo mediante el que se pretende recuperar una «esencia de ser», secuestrada por la racionalidad sistémica, en la simple «imagen de ser», y cuyo principal problema reside en la «autenticidad» del personaje elegido para interpretar. Para acabar, quizá se eche en falta en la obra el respaldo de indicadores sociales que refrenden las tendencias apuntadas en el plano teórico, pero si algo impulsan estos dos libros es la contrastación de las claves de la modernidad social con los diagnósticos de sus principales teóricos, un programa elaborado, a todas luces, con un excelente conocimiento de la materia de que se trata.