

DE LA DIOSA FORTUNA A LA SOCIEDAD DEL RIESGO

José M^a González García (*)

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

1. Teorías sociológicas del riesgo

En las dos últimas décadas han proliferado los análisis desde diversos puntos de vista acerca de los riesgos que para cada uno de los individuos y para toda la humanidad conlleva el hecho de vivir en un mundo cada vez más global amenazado por los peligros de la loca carrera de armamentos, el desarrollo incontrolado de la técnica, la energía atómica y el armamento nuclear, la contaminación de la atmósfera de nuestras ciudades, de los ríos y de los mares, la destrucción de los bosques y de la selva amazónica, el agujero de ozono, el calentamiento global del planeta o las nuevas técnicas de la ingeniería genética. Los siniestros de centrales nucleares como Chernobyl, los desastres químicos como Bhopal, las catástrofes ecológicas como los vertidos de crudo al mar en los accidentes de los grandes petroleros y las investigaciones en ingeniería genética han generado un nuevo estado de opinión al que no pueden sustraerse los análisis de las ciencias sociales. La posibilidad de destrucción de la vida sobre el planeta ha planteado también el tema de la obsolescencia del Estado-nación frente una serie de problemas que no se detienen ante las fronteras espaciales entre los Estados ni tampoco ante las fronteras temporales entre las generaciones. Por poner sólo un ejemplo conocido, las emisiones radiactivas de la catástrofe nuclear de Chernobyl no reconocieron las fronteras de la antigua Unión Soviética, sino que afectaron también a países sin responsabilidad directa en el mal funcionamiento de la central y, además, todavía están por nacer nuevas generaciones que sufrirán los efectos de la contaminación. Las antiguas fronteras espaciales y temporales han perdido hoy gran parte de su papel.

En 1986 la publicación del libro de Ulrich Beck *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* marca un hito importante en el análisis sociológico. De hecho, como se ha encargado de recordar Thomas Blanke en un artículo sobre la actualidad del concepto de riesgo, desde la aparición de dicha obra una nueva consigna recorre el mundo, al menos el pequeño mundo

de la sociología: la sociedad del riesgo. En innumerables congresos, seminarios, reuniones académicas de todo tipo, libros individuales y colectivos se enuncia dicho concepto como una descripción y valoración de la sociedad de nuestros días, como un nuevo diagnóstico o una nueva consigna que parece destinada a sustituir a aquella de la sociedad postmoderna, envejecida, según algunos, demasiado prematuramente. De hecho, no han faltado incluso intentos por parte de ciertos postmodernos de utilizar la expresión "sociedad del riesgo" a guisa de banderín de enganche de sus propios planteamientos, aunque esto no sea más que hacer gala una vez más de ignorancia, pues la idea de Beck acerca de la "sociedad del riesgo" está directamente dirigida contra la retórica postmoderna y a favor de una nueva modernidad. Tal vez no tengamos todavía la suficiente perspectiva histórica para decidir si nos encontramos ante un nuevo marco teórico de la sociología o ante una nueva logomaquia destinada a producir una nueva moda teórica que sustituya a las anteriores. La sociología ha sido históricamente una destructora de mitos sociales, pero también ha contribuido a la aparición de mitos nuevos.

Además de la obra de Beck, coinciden otros enfoques en la misma dirección. Desde el punto de vista de la Antropología social, Mary Douglas y Aaron Wildavski llevan cierto tiempo ocupándose con la relación entre riesgo y cultura así como con los procesos de construcción social del riesgo. Por su parte, Anthony Giddens ha dedicado una parte importante de su análisis sociológico de la modernidad a la cuestión de los riesgos de la identidad individual en nuestros días. Y también Niklas Luhmann, desde su ya tradicional perspectiva de la teoría de sistemas, ha pagado su contribución a esta problemática en *Soziologie des Risikos*.

De este recuento -desde luego no exhaustivo- de autores y enfoques centrados sobre el riesgo, quisiera referirme aquí sólo a Ulrich Beck y Anthony Giddens por dos razones. En primer lugar, porque comparto su reacción contra los planteamientos postmodernos. Giddens habla no de postmodernidad, sino de modernidad reciente o tardía para referirse a la fase actual del desarrollo de las sociedades modernas, fase marcada por la radicalización y universalización de las características fundamentales de la modernidad y no por su negación. Por su lado, Beck insiste una y otra vez en la distinción entre dos modernidades, una simple y otra reflexiva; mientras que la primera se refiere al desarrollo de la sociedad del trabajo o sociedad industrial cuya principal tarea consistía en modernizar las tradiciones, la segunda se concibe como una respuesta crítica a los teóricos de la postmodernidad, pues según él se trata de modernizar la modernización o la sociedad industrial. La novedad consiste no en un abandono de la razón, sino en una racionalidad de segundo grado o en una reflexión sobre los problemas y deficiencias de la razón y de la ciencia no para abdicar de ella sino para profundizarla.

El segundo motivo para elegir a estos dos autores radica en que comparten un mismo esquema de pensamiento basado en la contraposición entre riesgo y reflexión. Cuanto mayores son los riesgos tanto más elevadas son nuestras necesidades de reflexión para enfrentarnos a ellos. Si bien Giddens se centra en los problemas de la identidad individual y postula el desarrollo de un sujeto reflexivo, Beck se refiere más a los problemas institucionales planteados por la segunda modernidad o modernidad reflexiva. Así pues, el sujeto reflexivo de

Giddens y la modernidad reflexiva de Beck se enfrentan a las nuevas formas de riesgo de la sociedad contemporánea.

En acertada frase de Giddens "la reflexividad de la modernidad alcanza al corazón del yo", es decir, el yo se convierte en un proceso reflejo. Ante la insuficiencia de las tradiciones, el individuo ha de ser capaz de construir su propia identidad, reelaborando el pasado constantemente al mismo tiempo que proyecta el futuro. Debe hacerse con las riendas de su propia vida e incluso de su propia muerte, decidiendo qué tipo de persona quiere ser, anticipando y colonizando el futuro en un mundo cada vez más plural y menos unívocamente determinado por el pasado. Esto genera riesgos suplementarios, pues el proyecto reflejo del yo no significa sólo las ventajas de forjar una identidad distinta a las tradicionales, sino que comporta sobre todo la carga de elegir, de equivocarse y de rectificar, si es que todavía se está a tiempo. Las nuevas posibilidades abiertas por la modernidad generan también nuevas incertidumbres y riesgos en la conformación del yo. La vida en una cultura secular de riesgo es constitutivamente incierta y los sentimientos de angustia pueden resultar especialmente acusados durante los momentos decisivos de las elecciones entre estilos de vida alternativos. Ciertamente la sociedad moderna ha reducido muchos riesgos que amenazaban la vida o la salud de los individuos de la sociedad tradicional o de nuestra propia sociedad sólo hace veinte o treinta años, pero ha generado otros riesgos para la identidad. Según Giddens, el yo de la sociedad moderna es especialmente frágil, quebradizo, fracturado, fragmentado y, sobre todo, necesitado de terapias de toda laya, es decir, de sistemas expertos profundamente implicados en su proyecto reflejo. Y este proyecto reflejo del yo, junto con sus formas de terapia, es un índice de la reflexividad de la sociedad moderna.

Por su parte, Beck, sin olvidar las tendencias a la individualización cada vez mayor en la vida contemporánea, señala especialmente los problemas institucionales. El paso de una modernidad simple basada en la sociedad industrial y en las relaciones de trabajo a la modernidad reflexiva supone un cambio en el tipo de riesgos a los que nos enfrentamos. En este punto decisivo, la terminología de Beck es ambigua porque si bien contrapone los riesgos limitados y calculables de la sociedad industrial a los peligros derivados de una catástrofe nuclear o ecológica típicos de la nueva situación, en realidad debería hablar de que nos encaminamos a la sociedad de los peligros en la medida en que dejamos atrás la sociedad de los riesgos. Pero esto no es así. Posiblemente debido a que la expresión *Risikogesellschaft* hizo fortuna desde el primer momento la ha mantenido y no se ha decidido a cambiarla por la de *Gefahrgesellschaft* ("sociedad del peligro"). Al margen de estos problemas terminológicos, la diferencia entre los tipos de riesgos de la sociedad industrial y los peligros de la nueva situación se pueden comprobar fácilmente por un test: los primeros son normalmente cuantificables y asumibles por las compañías de seguros, mientras que los segundos son mucho más globales, imprevisibles, afectan a países enteros o a toda la humanidad y son excluidos vergonzantemente en la letra pequeña de los contratos de seguros.

La dicotomía entre modernidad simple y modernidad reflexiva no coincide con la división Norte-Sur, sino que pueden darse las dos formas de modernidad en coexistencia más o menos problemática dentro de un mismo país. Por ejemplo,

refiriéndose a la situación alemana, Beck afirma que muchos factores de la situación actual tras la caída del muro -el colapso del estalinismo, el asirse al modelo económico y político occidental, la integración de la antigua Alemania oriental en la occidental, el esperado crecimiento económico, la vuelta de las identidades y rivalidades étnicas y nacionales- son interpretables como la fuente de la eterna juventud de la modernidad simple tanto en Alemania como en Europa. Y al mismo tiempo se están planteando problemas ecológicos, nucleares, formas del "progreso autodestructivo" que cuestionan la racionalidad de la sociedad basada en la ciencia, en el derecho y en la democracia y que trascienden los límites del Estado nacional:

La nueva fase política que se inaugura, basada en la sociedad del riesgo, y que se anuncia también con el final de la Conferencia de la Tierra en Río de Janeiro, no puede ya ser comprendida ni gestionada a escala nacional, sino únicamente en un ámbito internacional, intercontinental. Ello es debido a que la mecánica social de las situaciones de peligro desdeña el Estado nacional y sus sistemas de alianzas.

En esta situación se impone la necesidad de una nueva "reflexividad política" que genere nuevos ámbitos de participación democrática en la toma de decisiones sobre aspectos de la vida que nos afectan a todos. Frente a la "democracia a medias" típica de la sociedad industrial en la que las decisiones relativas a la transformación técnica de la sociedad siguen siendo hurtadas al ámbito político y parlamentario, se trataría de una "ampliación ecológica de la democracia", ampliación tanto de temas para la agenda política como de creación de nuevas instituciones. Pero acerca de esta nueva utopía de la democracia ecológica, Beck prácticamente sólo nos invita a seguir reflexionando.

2. El riesgo como secularización de la diosa Fortuna

Parece un lugar común entre los sociólogos españoles que han dedicado sus esfuerzos en los últimos años a analizar las teorías de la sociedad del riesgo o también la idea de destino en la sociedad contemporánea la afirmación de que la idea actual de riesgo es una versión secularizada y moderna de la diosa Fortuna venerada por los antiguos. De una o de otra forma coinciden en este diagnóstico Josetxo Beriáin, José M^a García Blanco y Enrique Gil Calvo.

La tesis de la vuelta secularizada de los antiguos dioses, en este caso, el regreso de la diosa Fortuna transmutada y secularizada bajo el ropaje no menos metafórico de la sociedad-riesgo, tiene un precedente sociológico y otro literario a los que me quiero referir brevemente. Pienso que podríamos denominarla como la tesis de Heinrich Heine y Max Weber. En efecto, tal como señalé en Las huellas de Fausto, las dos conferencias de Weber *Politik als Beruf* y *Wissenschaft als Beruf* abundan una y otra vez en un lenguaje mítico o alegórico en el que las referencias a Dios y al diablo, a los diferentes daimones, a la lucha irresoluble entre los distintos dioses y demonios que pueblan el campo de la razón práctica, son constantes. El lenguaje de Weber vuelve a referirse reiteradamente a la antigüedad griega, si bien a una Grecia ya

mediatizada por el clasicismo de Goethe. La situación contemporánea nos fuerza a tomar conciencia de que el monopolio interpretativo del grandioso pathos de la ética cristiana toca a su fin y de la consiguiente resurrección de los viejos dioses, plurales y diversos, entre los que el individuo tiene que elegir personalmente:

Los numerosos dioses antiguos, desmagificados y por tanto en forma de poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y comienzan de nuevo entre ellos la eterna lucha.

Según Max Weber, el final del monoteísmo y su sustitución por el conflicto y el combate de los distintos dioses hace que la situación presente tenga un cierto parecido con la antigua Grecia, si bien también son claras las diferencias. En el mundo antiguo, todavía no liberado de sus dioses y demonios, el conflicto valorativo se vivía realmente como conflicto entre dioses (Afrodita contra Apolo, por ejemplo), o como conflicto entre los dioses de la ciudad y los dioses familiares, o como conflicto entre éstos y el "daimon" individual. Hoy, en un mundo desencantado y desmitificado, no podemos hablar de conflicto de dioses y demonios más que de un modo figurado. Pero no deja de resultar interesante el hecho de que Max Weber recurra a este lenguaje para resaltar de una manera plástica su propio pensamiento. Parecería existir una cierta contradicción entre su reconocimiento de que el destino de nuestro tiempo consiste en tener que vivir sin dioses ni profetas y la utilización de este lenguaje mítico, en el que la propia referencia al destino olvida el hecho de vivir en un mundo ya definitivamente desencantado.

A pesar de que Max Weber toma prestado de Goethe en general todo su lenguaje metafórico referido a los dioses y demonios, al diablo o al destino, a la idea de pactar con el diablo o de seguir sus caminos para aprender de él, creo que en esta ocasión la figura que está detrás del lenguaje weberiano es el gran poeta romántico alemán Heinrich Heine, a quien está citando de manera críptica. El diagnóstico de Heine a mediados del siglo pasado hablaba de que "los viejos dioses petrificados se levantan de sus ruinas en paradero desconocido y se quitan de los ojos el polvo milenar...", para referirse a la crisis del monoteísmo cristiano y al resurgir de los viejos dioses, plurales y diversos, que regresan del exilio al que habían sido empujados por el avance incontenible del cristianismo en los primeros siglos de nuestra era. En los relatos *Espíritus elementales* y *Los dioses en el exilio*, Heine insiste también en la idea de cómo las antiguas divinidades grecorromanas tuvieron que exiliarse, o simplemente murieron y fueron enterradas o consiguieron sobrevivir en lugares inaccesibles de los bosques, cuando tuvo lugar el avance de la cristianización en centroeuropa en el siglo III. Estos mismos dioses son los que ahora vuelven del exilio o salen de sus tumbas y vuelven a ejercer su influencia sobre nuestras vidas.

Aplicando la tesis de Heine y Weber al caso que aquí nos interesa, podríamos establecer una cierta continuidad entre la diosa Fortuna de los antiguos y las explicaciones contemporáneas basadas en la sociedad del riesgo o en la identidad individual como especialmente insegura y arriesgada. De hecho, habría un cierto paralelismo entre la necesidad de un incremento de la reflexividad del yo o de la sociedad, incremento propuesto por este tipo de

teorías actuales para enfrentarse al azar o a los riesgos generados por la sociedad contemporánea, con el enfrentamiento entre Fortuna y Sabiduría típico de diversas tradiciones filosóficas, literarias, iconográficas y políticas con una larga trayectoria en nuestra cultura. Estas tradiciones, hoy en gran parte olvidadas, tuvieron su máximo apogeo al final de la Edad Media, en el Renacimiento hasta culminar en el Barroco. Y en ellas también se proponía un aumento de la reflexión y de la Sabiduría como principal forma de dominar las veleidades de la diosa Fortuna.

(*) **JOSE M^a GONZALEZ GARCIA** es filósofo y sociólogo, investigador en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas C.S.I.C, Madrid y director de su [Instituto de Filosofía](#)

