COSMOPOLITISMO *versus* GLOBALIZACIÓN

Introdución á lectura de Ulrich Beck

Frank Hauser

ARRIBA

estaleiroeditora

Francisco Conde Soto
Proxecto Derriba
Estaleiro Editora, 2013
www.proxectoderriba.org

Asociación Cultural Estaleiro
estaleiroeditora@gmail.com
www.estaleiroeditora.org

Revisión e corrección:
Carlos Dias Diegues
Vítor Suárez Diaz

Deseño e maquetación:
Nadina B. S.

Depósito Legal: C 71-2013
ISBN: 978-84-615-9257-9
Impreso en: Sacauntos

creative commons

Esta licenza permite copiar, distribuír, exhibir os textos
e imaxes deste libro sempre que se cumpran as seguintes condicións.

Autoría e atribución: Deberá respectarse a autoría
indicando o nome do autor e da editora.

Compartir baixo a mesma licenza: Se altera ou transforma esta obra,
ou xera unha obra derivada, só pode distribuír a obra xerada baixo unha licenza
idéntica a esta.

Non comercial: Non pode empregarse este traballo con fins comerciais

MATERIAIS
E FERRAMENTAS PROCOMÚN

–

PROXECTO DERRIBA

estaleiroeditora

FRANK HAUSER

Fran Conde naceu en Vigo no mes de agosto de 1978, en plena restauración borbónica. Despois dunha infrutuosa tentativa de estudar enxeñaría química, algún obscuro obxecto de desexo levouno á filosofía. Tras percorrer algunhas universidades alemás á procura do tempo perdido, logrou presentar unha tese doutoral sobre o problema da conciencia do tempo en Husserl (Universidade de Barcelona 2007). Pouco tempo máis tarde tivo a oportunidade de marchar cunha bolsa a París para estudar psicanálise con Jacques-Alain Miller durante dous anos, rematando a súa estadía cun estudo sobre a relación entre capitalismo e psicanálise (Universidade de París VIII 2009). E coa curiosidade polo pensamento de Lacan e por cousas como esta que presenta, xa retornado, traballa como profesor de ensino secundario por Galiza adiante.

COSMOPOLITISMO *versus* GLOBALIZACIÓN

Introdución á lectura de Ulrich Beck

—

Frank Hauser

ÍNDICE

Abreviaturas das obras empregadas 9

Introdución ao pensamento de Ulrich Beck 11

1. A sociedade do risco. 15

2. A individualización. 22

2.1. A «categoría zombi» de clase social. 25

2.2. A familia e as novas parellas. 28

2.3. Individualización como autorrealización. 32

3. Caída da política, auxe da subpolítica. 35

4. A globalización e a crítica do globalismo neoliberal. 39

5. O cosmopolitismo 46

5.1. Crítica do nacionalismo metodolóxico. 46

5.2. O concepto de cosmopolitismo. 51

5.3. Estratexias para unha Europa cosmopolita. 58

5.4. O rol cosmopolitizador da relixión. 66

Textos citados 75

Cronoloxía 147

Bibliografía 159

ABREVIATURAS DAS OBRAS CITADAS

SR *A sociedade do risco: cara a unha nova modernidade.*

MR *Modernización reflexiva* (con A. Giddens e S. Lash).

DI *A democracia e os seus inimigos.*

G *Que é a globalización? Falacias do globalismo, respostas da globalización.*

I *Individualización* (con E. Beck-Gernsheim).

OC *A ollada cosmopolita.*

EC *A Europa cosmopolita* (con E. Grande).

XG *Xeración Global.*

DP *O Deus persoal. A individualización da relixión e o «espírito» do cosmopolitismo.*

INTRODUCIÓN AO PENSAMENTO

A modernidade reflexiva é o título que leva un libro coeditado por Ulrich Beck xunto aos sociólogos ingleses Anthony Giddens e Scott Lash no ano 1994. O libro ten tres capítulos, un por cada autor, mais un cuarto onde se recollen certas discrepancias entre as súas visións teóricas. No capítulo escrito por Ulrich Beck faise unha presentación non só do seu concepto de «modernización reflexiva», senón de practicamente todos os temas da súa socioloxía. O concepto, que xa se fixo clásico na socioloxía contemporánea, nace en substitución do concepto de «modernización lineal», propia da época da sociedade industrial. A sociedade industrial é definida por Beck como aquela onde o proceso de modernización tivo lugar de forma máis ou menos planificada, consciente e guiada por uns patróns ou coñecementos precisos. Nunha segunda etapa, a modernidade devén reflexiva: non se trata de que aumente a capacidade da sociedade para coñecerse a si mesma, senón que as principais transformacións teñen lugar sen estaren baixo o control de ningún axente político, isto é, a modo de efectos colaterais resultado de feitos que quedan máis alá da vontade dos suxeitos sociais (Texto 9).

Fronte á seguridade da racionalidade moderna aparece a incerteza da sociedade contemporánea. Así, se da sociedade agraria xurdiu no século XIX a sociedade industrial clásica mediante un proceso de modernización sinxela, da sociedade industrial clásica xorde na segunda metade do século XX a sociedade (industrial) do risco mediante un proceso de modernización reflexiva. Ora, ademais dese carácter reflexivo hai outro aspecto que delimita unha distinción radical con respecto á primeira modernidade. Aquilo que significa a modernización lineal ou modernización industrial queda ben reflectido nun texto de Marx e Engels, onde se afirma que o que caracteriza fundamentalmente á burguesía é a destrución de toda formación social tradicional/feudal que impida a posta en marcha das relacións de produción capitalistas e a consecuente revinculación dos individuos que saen desas formas mediante as formas sociais industriais (clase, familia, nación …) (Texto 1). Nese sentido, Beck afirma que na época da modernización reflexiva contemporánea as categorías sociolóxicas deben ser outras, fundamentalmente a sociedade do risco, a individualización (forzada), unha globalización multidimensional, o nacemento da subpolítica e a perda de validez do nacionalismo metodolóxico en favor do cosmopolitismo (Texto 11).

O que se pretende con esta introdución é facer unha presentación ordenada destas categorías a partir dos textos onde Ulrich Beck as desenvolve, servindo como primeiro acicate para unha lectura persoal e posterior dos textos estudados.

1. A SOCIEDADE DO RISCO.

Foi no ano 1986 cando Ulrich Beck entraba de cheo no panorama intelectual internacional coa publicación de *A sociedade do risco*. O libro está estruturado en tres partes: 1. Sobre o volcán civilizatorio: os contornos da sociedade do risco, 2. Individualización da desigualdade social e 3. Modernización reflexiva. A tese fundamental da obra é que se a sociedade clásica-industrial intentaba dominar a natureza como un obxecto alleo e oposto ás súas accións, a sociedade do risco intenta dominar problemas creados maioritariamente por ela mesma. Para Beck, é importante sinalar que a pasaxe dunha sociedade a outra non se produciu por mor dalgún tipo de vontade política —non foi nin un cambio revolucionario nin unha transformación socialdemócrata ou unha imposición do liberalismo— senón que tivo lugar como algo imprevisto. Se na primeira modernidade os perigos eran considerados consecuencias que acompañaban inevitabelmente ao avance do proceso industrializador, na segunda modernidade o perigo convértese en risco e pasa de ser unha consecuencia secundaria imprevista a tornarse un elemento central do des-

envolvemento social: o risco forma parte xa dos cálculos da ciencia e da planificación tecnolóxica como elemento positivo (Texto 2), como un factor interno ao proceso e non como unha consecuencia secundaria. Beck caracteriza os riscos mediante cinco teses fundamentais:

1. A definición acerca de que cousa debe ser considerada un risco é unha cuestión social, isto é, depende de certos intereses que van máis alá da estrita definición científica do risco. Isto permite que determinados riscos poidan permanecer invisíbeis, se, por exemplo, os medios de comunicación de masas non insisten o suficiente na súa relevancia ou se existe algún interese económico claro en non divulgalos. Desta forma, aqueles axentes que denuncian riscos de escasa «visibilidade» ou non tan claramente perceptíbeis, perden boa parte do seu poder de convicción cando estes entran en conflito coa defensa indiscriminada da creación de riqueza e de progreso, que son feitos claramente visíbeis.

Mais a cuestión é que non se trata tan só dunha mera ocultación da información por parte de certos medios de comunicación de masas, senón dun problema dos criterios empregados para determinar onde comeza o risco. Por exemplo, a investigación científica estuda a partir de que punto a concentración dunha substancia química no ser humano é tóxica, mais non investiga os efectos das correlacións de varias desas sustancias: pode ser que a suma de varias substancias que por separado non superan os límites de toxicidade estabelecidos se converta en perigosa. A definición do que é verdadeiramente perigoso queda máis alá dos estudos científicos, incapacitados para expli-

caren como dunha suma de ausencias de perigo singular pode resultar, porén, un verdadeiro perigo a nivel global. Neste sentido a ciencia traballa cun principio de causalidade culposa consistente en que só se fala de causalidade cando se aprecia directamente unha causalidade unívoca. O problema é que no ámbito da contaminación a causalidade do risco provén dunha multitude de causas, as cales non sempre poden ser especificadas e illadas claramente, sen que por iso deixen de ser operativas (Texto 6). Por baixo do visíbel, que é aquilo no que o poder económico e científico se basea para seguir defendendo o mesmo modelo social de corte neoliberal e de crenza optimista no progreso económico, hai unha realidade do risco oculta (Texto 3). Deste xeito, a ciencia remata por servir como instrumento de xustificación do carácter inevitábel dos riscos producidos pola sociedade industrial, xa que ela é parte interesada nese desenvolvemento. Os riscos son interpretados como consecuencias inevitábeis que acompañan necesariamente á dinámica do sistema ou en todo caso remátase por afirmar que as consecuencias son tan imprevisíbeis que non paga a pena gastar medios na súa predición. Entre as dúas opcións posíbeis —eliminación das causas dos riscos ou loita contra as consecuencias destes riscos— o sistema apostou claramente por esta segunda, porque dela extrae un claro beneficio económico: a loita contra elas é un bo negocio.

Neste contexto a actitude da ciencia é claramente colaboracionista. Mentres no seu campo de investigación particular as ciencias amósanse abertas á crítica e á discusión —á posibilidade da refutación das súas hipóteses— de cara ao exterior presentan os seus argumentos

como dotados dunha autoridade irrefutábel. Os científicos consideran como crítica irracional todo aquilo que poña en dúbida os resultados e as consecuencias da súa praxe, ademais de que en moitas ocasións lle outorgan un estatus científico a pseudoargumentos que realmente carecen del. Beck insiste na necesidade de que se recoñeza a falibilidade do coñecemento humano. O criterio a seguir é que a sociedade non se impoña a si mesma, de cara ao futuro, restricións cada vez máis ríxidas que despois non poidan ser superadas: por exemplo, a imposibilidade de reciclar os residuos provenientes da enerxía atómica. É necesaria unha reformulación política da investigación científica na que se considere como primordial o campo das consecuencias imprevisíbeis.

2. A segunda tese referente á sociedade do risco formulada por Beck é que os riscos non respectan a división en clases e en estados nacionais, senón que actúan de forma non discriminatoria, aínda que con certos matices, posto que os máis desfavorecidos adoitan pagar en primeiro lugar (Textos 3 e 4.). O que caracteriza os perigos é que van máis alá das diferenzas entre estamentos, esténdense e afectan a todas os sectores da sociedade. Os máis afectados seguen sendo aqueles países pobres e subdesenvolvidos onde a industrialización acelerada ou a instalación das fábricas das grandes multinacionais se fai notar de forma máis devastadora. Cítase así no libro a catástrofe industrial da cidade hindú de Bhopal en decembro de 1984, onde unha nube de gas tóxico procedente dunha fábrica estadounidense de produtos químicos matou nun primeiro momento a unhas 3.300 persoas (posteriormente a cifra aumentou ata as

8.000 persoas e uns 600.000 afectados). Ora ben, aínda que de forma inmediata sexan estas nacións as máis afectadas e a curto prazo as nacións ricas estean máis protexidas, os riscos acaban por seguir unha conduta claramente democrática e teñen un dobre efecto igualador. Por unha banda, aqueles que orixinan e causan os riscos veranse afectados por eles mesmos máis tarde ou máis cedo. Por outra, no proceso de toma de conciencia e nalgunhas ocasións de enfrontamento aberto contra os riscos os grupos sociais pasan por enriba das súas diferenzas culturais e de clase para adoptaren unha posición conxunta a nivel mundial.

3. A nivel económico os riscos prolongan a lóxica do capitalismo na medida en que xeran problemas que necesitan dunha solución económica: «cos riscos a economía vólvese autorreferencial» (Texto 1). Por exemplo: en vez de implementarse unha política que fomente a redución dos vertidos contaminantes deféndese fervorosamente a instalación de máis e máis depuradoras. Unha parte importante da economía e do coñecemento das sociedades contemporáneas é dedicada a resolver e reflexionar acerca de problemas que as propias sociedades teñen xerado. Dalgunha maneira son esquecidos os obxectivos primeiros —a satisfacción de certas necesidades humanas— e as enerxías acaban por esgotarse na resolución dos problemas xerados na tentativa de satisfacción desas necesidades.

4. A cuarta característica dos riscos apunta ao feito de que os riscos inverten aquel presuposto da sociedade industrial, segundo o cal o ser económico determina a conciencia. Agora é a conciencia do risco a que determina o ser

—ou a que o debería determinar, se non existisen mecanismos sociais de ocultación ou desviación da atención—. Aquilo que distingue o risco da riqueza é o seu carácter de imposición por parte da civilización: se ante a pobreza ou a riqueza existían mecanismos dos que mal ou ben se podía fuxir, ante o risco non é posíbel ningún tipo de escapatoria. O peculiar dos riscos é que así que son detectados e se gaña plena conciencia deles convértense en motivos inescusábeis de actuación ante os cales é necesario tomar algún tipo de resolución.

5. Un dos aspectos positivos de que os riscos sexan definidos socialmente é que deste xeito a opinión pública pode gañar un rol político que influía sobre a dinámica industrial. Neste sentido, pode falarse dunha certa transformación silenciosa do sistema en forma de cambio na conciencia colectiva ante os riscos: aumento de grupos ecoloxistas, protestas dos grupos antiglobalización, adopción de medidas de reciclaxe a nivel estatal... Porén, esta posibilidade non remata de concretarse. Na segunda modernidade o proletariado perde progresivamente a súa capacidade de converterse en suxeito político e sofre un proceso de homoxeneización no cal o seu principal papel é estar destinado a transformarse nun suxeito pasivo afectado polo risco. Beck é escéptico ante a posibilidade de que as comunidades sociais globais deveñan suxeitos políticos, na medida en que a conciencia acerca da intensidade do risco non implica directamente a vontade política de transformar esta situación, senón que mesmo pode converterse nunha boa escusa para deixalo de lado. Non son poucas as voces que consideran que o problema ecolóxico é tan grave que

é mellor esquecerse e vivir como se non sucedera nada. O defecto dos agrupamentos civís conscientes dos riscos é a súa carencia de «solidez política», unha virtude cuxa posesión por parte da sociedade civil aínda estaría por demostrar (Texto 5). E isto é afirmado a pesar da confianza de certos intelectuais contemporáneos na capacidade de presión e organización civil. Sexa como for, a solución pasa por poñer en marcha un claro control das institucións políticas responsábeis da xestión dos riscos (Texto 8).

2. A INDIVIDUALIZACIÓN (I).

A pesar de que Beck lle dedicará con posterioridade unha obra en exclusiva ao tema da individualización, editada no ano 2002 en colaboración con Elisabeth Beck-Gernsheim, xa na segunda parte de *A sociedade do risco* aparece a tese de que na sociedade do risco os individuos son liberados de certas estruturas da sociedade industrial (clase, capa, familia ...) de forma que se dá paso a unha segunda fase da modernidade caracterizada pola «individualización» (Texto 7). Na segunda modernidade os individuos son sacados da súa situación de clase e remitidos a si mesmos e ao seu destino laboral individual. Os problemas xa non son interpretados como problemas de clase, senón como problemas individuais. Case todos os asuntos sociais son agora considerados desde o punto de vista individual: os fracasos e os éxitos son ollados como fracasos ou éxitos persoais resultado dunha boa ou mala xestión particular dos recursos que a sociedade pon á disposición dos individuos. Un exemplo claro ofréceno aqueles individuos que senten que a súa condición de parados é unha cuestión que depende da súa falta de pre-

paración ou capacidade e non dun mercado laboral cada vez en peores condicións.

Beck apunta desde o comezo á necesidade de separar o concepto de individualización de calquera teoría referente ao individualismo neoliberal. O neoliberalismo defende a existencia dun individuo autárquico e con suficientes poderes para defenderse nunha economía de libre mercado, un individuo emprendedor carente de calquera obriga con respecto aos demais individuos e centrado na busca do propio beneficio. O certo é que esta crenza contrasta radicalmente cunha realidade na que moitos individuos non son autosuficientes nin dispoñen dos recursos mínimos para tomaren parte no mercado laboral.

O concepto de individualización fai referenciaa a certo individualismo, mais en todo caso un individualismo institucionalizado (Texto 21). Isto implica que non se trata dunha situación de individualismo escollida libremente polo suxeito, senón algo que lle vén imposto desde fóra (Texto 13). As categorías tradicionais imperantes na sociedade industrial perden a súa efectividade rotunda, mais non deixan de ser substituídas por certas directrices institucionais. A vida contemporánea vese afectada por unha serie de mandatos institucionais a respectar (leis, mercado laboral, burocracia...). Hai certos límites institucionais á individualización. Se ben a responsabilidade se fai individual, a súa actuación depende dun mercado, dunha educación e de todo un conxunto de estruturas institucionais situadas máis alá das decisións individuais. De feito, xorden toda unha serie de «institucións pedagóxicas» que pretenden ensinar a convivir co risco, en especial, unha psicoloxía fortemente normalizadora e instaurada como algo

ao que recorrer con normalidade. Por outra banda, o novo tipo de control social consiste basicamente en que as individualizacións teñen lugar baixo unha serie de condicións estándar institucionais: así, a individualización depende cada vez máis do mercado laboral. Isto é, a esfera do privado, que aparece con toda forza, non pode deixar de ser atravesada por condicións institucionais que a converten nunha síntese de conxunturas e mercados.

Porén, a consideración principal é ter en conta que na segunda modernidade os individuos non seguen patróns de comportamento lineais predicíbeis senón que as súas condutas son imprevisíbeis e abertas. A segunda modernidade non é simplemente unha nova periodización da historia das sociedades, senón ante todo a necesidade de atopar novas categorías sociolóxicas para pensar a sociedade. Fronte ao estado-nación e as sociedades de grupos colectivos maniféstanse agora procesos severos de individualización e diferenciación, que van máis alá da lóxica do mercado capitalista da primeira modernidade. Trátase dunha transformación involuntaria que obriga a un debate sobre cuestións que até agora semellaban pechadas.

O que se produce é unha inmersión na modernidade consistente en pasar dun estado colectivo onde case todo estaba fixado a unha liberdade precaria onde todo depende do rendemento individual pasando por riba das comunidades de valores, dos intereses materiais compartidos e da nación. A tradición perde forza ante a posibilidade extrema de pode escoller a tradición da que un quere formar parte. A vida é pensada como un experimento para o que non existe ningún tipo de referencia histórica. A individualización implica que o individuo non se integra nunha

estrutura social fixa, cumprindo polo contrario diferentes funcións de forma puntual e temporal na sociedade. O seu talento e orixinalidade, así como a súa culpa en caso de fracaso son asumidos de forma totalmente individual. Hai unha tensión constante provocada polo feito de ter que reflexionar e decidir, certo medo á liberdade e unha consecuente busca de novas autoridades. A vida é unha vida reflexiva de continua elección entre diferentes posibilidades que a miúdo son mesmo contraditorias e que os conceptos tradicionais da primeira modernidade —a familia, a nación, os partidos e os sindicatos— non poden explicar: son «categorías zombis».

2.1. A «categoría zombi» de clase social.

Pese ao que puidese semellar, o concepto de individualización non implica menos desigualdades económicas ou maior probabilidade de escapar da pobreza, senón simplemente un aumento da variedade de formas en que a pobreza é afrontada. Faise evidente que o grao de desigualdade mesmo aumentou. A novidade é que as vidas posíbeis dentro do contexto da pobreza poden adoptar formas moito máis diferenciadas que en épocas anteriores desbordando así todo concepto de clase: fronte á desigualdade económica xa non se reacciona como clase política uniforme (Texto 20).

Con respecto á validez do concepto de clase Beck ofrécenos unha distinción interesante. Por una banda, o capitalismo contemporáneo é un capitalismo sen clases, posto

que as grandes diferenzas de riqueza das clases do século XIX foron superadas ou paliadas grazas ao estado social ou estado do benestar. Ademais, os dereitos sociais e políticos gañados polo movemento obreiro motivan que os obreiros non se consideren a si mesmos como pertencentes á clase obreira, senón ante todo como individuos, cidadáns, facendo mesmo perigar a propia noción de obreiro (Texto 7). Mais, por outra banda, o feito de a desigualdade entre os membros da sociedade ter aumentado permite seguir pensando a estrutura social como organizada en «clases». Por exemplo, na Alemaña da posguerra produciuse unha notábel mellora das condicións materiais da sociedade, de forma tal que as clases máis baixas comezaron a gozar dunha posición cada vez mellor: segue a haber desigualdade, mais o conxunto global da sociedade ascendeu a un grao superior económico, accedeu á posibilidades de consumo e benestar maiores. Porén, que a moderna teoría anticapitalista considere isto como unha posibilidade para poder volver sacar do baúl o concepto de loita de clases sería unha manobra errónea e pouco produtiva (Texto 19).

A sociedade do risco é a continuación natural dunha sociedade industrial que desde o seu principio contiña en si mesma os elementos que conducirían a unha superación das clases e das ataduras familiares. Comentábase no primeiro apartado como Marx apuntara que o capitalismo industrial derruba non só os anteriores lazos feudais, senón calquera lazo social, mesmo aqueles estabelecidos por el mesmo, segundo o requiriran as necesidades do sistema económico. Para Beck o erro marxiano foi prognosticar que esta individualización progresiva implicaría unha pauperización dos individuos e unha toma solidaria de con-

ciencia de clase. A concepción weberiana da socioloxía corrixe a Marx, apuntando que os valores e estamentos en xogo no capitalismo son formacións precapitalistas que dependen de concepcións estamentais. Son precisamente estas concepcións as que seguen lastrando a sociedade e impiden unha toma de conciencia. Na primeira metade do século XX son operativas aínda distincións estamentais inamovíbeis relacionadas co status dos membros da sociedade. A partir dos anos 50, o rol destes restos estamentais na organización social perde importancia chegando a desaparecer, mais agora o que sucede é que o movemento colectivo deixou paso á protesta individual.

O que caracteriza segundo Beck a estrutura social contemporánea é que as relacións estabelecidas son froito da reflexión e da decisión renovadas individuais. A dereita afirma que as condicións materiais foron melloradas notabelmente, de forma que xa non teñen sentido as reivindicacións de clase. A esquerda afirma que a desigualdade social segue sendo a mesma que noutras épocas pasadas, polo que a conciencia de clase segue a ser necesaria. Beck considera que ambos os bandos ignoran que clase e ocupación laboral xa non van xuntas: ser traballador xa non implica pertencer ao proletariado. Se ben cada vez hai máis xente afectada por unhas condicións laborais pésimas, en moi poucos casos se enfrontan a elas con conciencia de clase. Toda tentativa temporal de reagrupamento dos individuos ten que enfrontarse a un ímpeto individualizador constantemente renovado. Os novos grupos sociais carecen dunha identidade común clara, algo que explica que puntualmente se estabelezan alianzas políticas e sociais entre grupos de orientacións opostas ou diferentes. Fronte a unha época en

que os principais conflitos se fundamentaban en cuestións tradicionalmente consideradas políticas, agora os principais motivos de disputa son temas relacionados coa raza, a relixión, o xénero ou a orientación sexual.

2.2. A familia e as novas parellas.

Na actualidade a familia transformouse e perdeu o seu carácter de célula ríxida do tecido social para pasar a adquirir diferentes formas e estruturas. O individuo mesmo converteuse na unidade reprodutiva do social no mundo da vida. Non se defende aquí que se conseguira unha emancipación laboral con éxito do individuo, senón que o cambio consiste en que as cargas laborais se dirixen agora ao individuo e non á familia ou á clase social.

A individualización non implica unha maior autonomía ou independencia, senón unha maior carga sobre o individuo dos riscos aos que está sometido socialmente. Aínda que as verdadeiras posibilidades de elección non aumentasen, si que se instaura como unha obriga a necesidade de escoller a propia biografía como se realmente existisen múltiples opcións: o concepto que Beck emprega é o de «biografía autoconstruída» (Texto 22). É por iso polo que o individuo remata por vivir os fracasos sociais como fracasos provenientes das súas propias decisións erróneas, co consiguinte aumento da sensación de culpa. Porén, moitos dos conflitos que son vividos como privados, como problemas internos dunha familia, obedecen en moitas ocasións a carencias institucionais: falta de garderías, xornadas

laborais que non permiten o coidado dos fillos… Fronte á derivación do problema cara ao terreo psicoterapéutico Beck insiste en que a maioría dos conflitos teñen unha orixe social.

O problema da familia recibe un desenvolvemento maior no cuarto capítulo de *A Individualización*. O aumento do número de divorcios e separacións de parellas que viven baixo a estrutura matrimonial apoia a tese dunha crecente individualización. A individualización posmoderna libera nun primeiro momento das ataduras da familia e dos roles tradicionais, mais deseguido as relacións sociais obrigan á busca da felicidade na relación con outras persoas. Se ben na época da antimodernidade actual as anteriores relacións deveñen febles e inseguras, os individuos consideran que quizais a relación poida ser pensada doutra forma que a faga viábel e remedie a situación de inmediata soidade que provoca non estar dentro de ningunha unidade forte. En lugar desta familia ríxida xorden diferentes familias que se suceden ou unidades non familiares de convivencia. A mobilidade e flexibilidade esixidas nos mercados laboral e amoroso desencadean unha inevitable caída da familia. A soidade é en último extremo o resultado dos requisitos do mercado laboral. Os fillos son por unha banda un obstáculo, mais por outra acaban converténdose nun elemento de garantía da unidade da parella que en moitos casos é fundamental para a súa persistencia.

O capítulo quinto fala da individualización feminina, analizando pequenos cambios sociais dos eidos da educación, o traballo e a familia. A reflexión diríxese sobre todo aos cambios na sociedade alemá dos anos setenta,

polo que en ocasións percíbese quizais que aqueles feitos considerados como innovadores non o son tanto a día de hoxe. Para Beck o cambio principal na situación da muller, a pesar de seguir ocupándose da maioría das tarefas familiares, é ter alcanzado un nivel de «autonomía, realización persoal e emancipación» moito maior en comparación ao pasado. Dunha educación que inculcaba a crenza en que a muller era un elemento que debía someterse ao marido dentro da estrutura familiar pasouse a outra educación que permite que as novas mulleres poidan construírse o seu propio futuro, romper coa imposición tradicional do matrimonio e facerse independentes. Como novo fenómeno sociolóxico pode pensarse en que o feito de a muller gañar o propio salario lle permite recoñecer obxectivamente o valor do seu traballo, algo que no ámbito doméstico era practicamente imposíbel. A muller descobre unha esfera de vida propia á que non quere renunciar para someterse á profesión do marido ou á vida familiar.

O sexto capítulo analiza as transformacións do concepto de familia e o paso desde a familia entendida como unha comunidade de necesidades á familia definida mediante afinidades electivas. No pasado, a familia afrontaba unha serie de presións de forma conxunta, sobre todo no que se refería á organización produtiva-económica. Nunha fase posterior, o estado do benestar fixo que certos individuos laboralmente non aptos puidesen recibir unha certa protección fronte ao mercado. Esta situación permitiu que certas mulleres se fixesen visíbeis por si mesmas, en claro contraste cunha situación anterior na cal, caso destacasen —cousa infrecuente— era sempre como elementos

pertencentes á familia: a muller aparece agora cos seus desexos e con moitas máis decisións que tomar e planificar. A organización da familia tórnase agora, en vista das diferentes perspectivas dos seus membros, cada vez máis complexa e admite formas de estruturación cada vez máis plurais.

O problema do reparto das tarefas domésticas ten a súa base finalmente nas imaxes de si mesmos que queren impor homes e mulleres. A idea fundamental é que o conflito non é simplemente un conflito de carga laboral, senón que se trata dunha loita entre as visións de como queren configurar as súas vidas os membros dunha parella. O número de ámbitos ante os que nos vemos obrigados a tomar decisións libremente aumenta, cando antes a maioría das resolucións que se tomaban viñan asumidas como un destino necesario. Por exemplo, case ningunha muller ou home na Galiza concibía nos anos 60 ou 70 a vida fóra do matrimonio. A propia vida sería un destes ámbitos nos que agora hai que escoller e decidir, de forma que cando se produce un conflito entre home e muller o que verdadeiramente está entrando en conflito son as imaxes da propia identidade que cada un deles ten e á que cada un deles aspira; non se trata nunca dun mero problema de repartición das tarefas domésticas en virtude do seu grao de penosidade. Unha proba da maior individualización da muller é a caída da natalidade en occidente, sen que isto implique que o desexo de ter fillos teña desaparecido: moitas mulleres comezaron a situarse ante un conflito no que se debaten entre o desexo de ter fillos e o desexo de independencia.

2.3. Individualización como autorrealización.

Nunha pasaxe de *A democracia sen inimigos* Ulrich Beck defende a idea do sociólogo e economista estadounidense Thornstein Bunde Veblen (1857-1929), pola cal un cambio nos valores sociais predominantes dunha sociedade inflúe na organización económica desa sociedade. Unha transformación na valoración social do modelo económico sitúa no punto de mira cuestións como a produtividade e a configuración do traballo. Trátase, en certo sentido, da tese pola cal certos cambios no ideolóxico rematarán por provocar cambios na infraestrutura. No ámbito da socioloxía faise evidente a tese segundo a cal un determinado sistema económico obedece a uns determinados intereses culturais, e non só ao revés. Isto implica que os cambios de percepción social rematan por provocar cambios no sistema económico: se até agora non se produciron foi porque a cultura social e política da primeira metade do século XX se mantivo máis ou menos estábel ao redor da crenza de que o progreso tecnolóxico e o progreso político van sempre da man e que os riscos son consecuencias que deben ser asumidas. Na actualidade esta crenza comeza a perder valor, precisamente porque os riscos son moito maiores que os beneficios obtidos e en aumentando os riscos é maior o perigo que o progreso técnico e social. A crenza no progreso convértese nunha crenza relixiosa que ignora todos os riscos para contentarse coa defensa de que a técnica é omnipotente e de que poderá arranxalos no futuro. Por exemplo, durante as décadas dos sesenta, setenta e oitenta o sistema de valores foi relativamente estábel e xirou ao redor dunha fe no progreso que facía esquecer mesmo os

problemas derivados das diferenzas de clase. A partir dos noventa este sistema de valores perde parte da súa forza.

Á descrenza no optimismo neoliberal acerca dunha economía de libre mercado, engádese o feito de que os valores do espírito protestante dos que nace o capitalismo —seguindo a tese de Max Weber en *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905)— xa non son dominantes. Na actualidade comezan a imperar outros valores diferentes da mera posición económica e do nivel de consumo, valores referidos ao autodesenvolvemento e á realización persoal. Xa non se busca só o éxito profesional e económico, a casa, o coche, unha boa educación para os fillos... senón certo crecemento persoal. O feito que actúa de contrapartida a este fenómeno, en aparencia liberador, é que se ve acompañado por unha certa imposibilidade de determinar cando se logra o éxito no cumprimento destas aspiracións. O patrón obxectivo do benestar económico xa non serve como indicador para demostrarse a si mesmo que se cumpriron os ideais buscados mais de momento non se atopa outro criterio que veña desempeñar esta función (Texto 14). Cada vez faise máis complexo saber cando a propia vida satisfai todos os desexos que se queren realizar.

Beck fala dunha «autocultura» para referirse a esta cultura moito máis individualizada. Fronte á seguridade e á rixidez de modelos sociais anteriores cada persoa prefire a indeterminación de ter que configurarse o propio proxecto vital sen poder acudir a unha serie de patróns imperantes, que por outra banda xa non existen. En definitiva, aparece un eu que gusta da inseguridade da súa vida e que quere configurala como se fose unha obra de arte, como algo

estético. A individualización aparece porque na «sociedade de posclases» destradicionalizada e individualizada as vellas institucións (partidos, sindicatos) perden o seu sentido, os riscos sociais son individualizados e convertidos en problemas individuais ou de natureza psíquica, as coalicións se dan entre os grupos máis diversos e de forma puntual —mesmo grupos opostos politicamente— e os conflitos deixan de asentarse sobre trazos estábeis (cor, raza, sexo…) para pasaren a sustentarse sobre as diferentes opcións individuais.

Ora ben, non debemos deixarnos levar pola idea de que nesta situación todo contribúe a un aumento da liberdade. Fronte a esta visión un tanto idílica, cómpre lembrarmos o aumento das desigualdades sociais e os novos problemas laborais —temporalidade, precariedade— dos últimos tempos. O autor non deixa de apuntar que é necesario distinguir entre unha biografía do risco —referida á falta de certeza biográfica que provoca poder escoller entre varias opcións— e unha biografía do perigo —conformada por aquelas ameazas que obxectivamente non poden ser controladas: o crecente paro, as novas enfermidades, a contaminación...—. O fenómeno social da individualización ten unha cara esencialmente negativa consistente en cargar sobre o individuo toda a responsabilidade se fracasa ao afrontar situacións que obxectivamente fican moito máis alá da súa capacidade de control. A partir deste momento xa non se vive con pracer a posibilidade de liberarse da tradición e desenvolver proxectos vitais propios, senón que o que predomina é a sensación de asfixia e o sentimento de culpa.

3. CAÍDA DA POLÍTICA, AUXE DA SUBPOLÍTICA.

O último capítulo de *A sociedade do risco* está dedicado á política. A tese principal de Beck é que na contemporaneidade o poder político perdeu a súa capacidade configuradora para se someter á dinámica empresarial e científica, que á súa vez só obedece á regra da maior ganancia económica posíbel (Texto 17). Por una banda, o Parlamento convértese nun instrumento en mans dos grupos de poder e influencia organizados corporativamente na defensa dos seus propios intereses. Por outra banda, os electores xa non comparten uns obxectivos de clase claramente definidos, senón que se organizan como movementos sociais cambiantes que actúan puntualmente de forma conxunta. Beck observa algo positivo na separación da política do sistema electoral-parlamentario: xa non se pensa como antes que o cidadán debe outorgar os seus dereitos a un organismo de carácter máis ou menos soberano ao que se somete de forma absoluta. Agora trátase dunha «actuación colectiva» que non quere someterse a leis ditadas autoritariamente co beneplácito da votación cuatrianual. A situación é paradoxal, porque ao mesmo tempo que a política, entendida esta seguindo un concepto clásico como organización

parlamentaria, perde poder fronte á economía, a sociedade politízase cada vez máis. Aparece toda unha subpolítica cunha verdadeira capacidade para influír efectivamente no funcionamento da sociedade (texto 10). Nun nivel interno, moitas institucións comezan a permitirse xestos de autocrítica inéditos: o poder xurídico fai interpretacións das leis moito máis plurais. A liberdade de prensa fornece múltiples puntos de vista e inflúe na definición dos problemas sociais e politízaos ao convertelos en tema de debate, por moito que as liñas dominantes sigan obedecendo a determinados poderes de feito moi concretos e particulares.

Por un lado, é necesario un recoñecemento dos políticos profesionais de que na actualidade son meros escravos do sistema económico. A globalización contribuíu profundamente a xerar unha situación en que o político perdeu unha boa parte do seu poder, porque este estaba asociado tradicionalmente a un estado que de súpeto se tornou moi feble. Mais isto non implica para Beck a necesidade de abandonar o político, nin de obviar a existencia dun rexistro político que actúa doutra maneira, a outro nivel (Texto 16). Fronte aos poderes subpolíticos negativos —basicamente o poder das grandes multinacionais— Beck confía no nacemento dunha subpolítica crítica asentada sobre a capacidade humana de configurar o seu futuro, que denuncie os riscos das perigosas tendencias que rexen o desenvolvemento social e que remate por impor as súas demandas e determinacións na esfera parlamentaria. Fronte á política oficial dirixida á sociedade en canto estrutura sistémica e global e convertida nunha mera aplicación de normas, nunha mera xestión, é necesaria unha política reflexiva que reflexione sobre as normas

mesmas. Se a política xa non pode ser feita por unha clase social nin polas institucións políticas, debe disolverse en toda unha serie de axentes sociais, que aínda cun nivel de organización e institucionalización inicialmente desprezábeis, poden ir autoorganizándose progresivamente. Os medios públicos de comunicación, as iniciativas cidadás e os movementos de protesta civil deben aumentar o seu influxo exercendo mecanismos de control alternativo e criticando as decisións das institucións empresariais e científicas. A política faise fóra das organizacións políticas. Por exemplo, nas rebelións civís contra os gobernos comunistas da Europa do Leste. Estas revoltas non poden comprenderse dentro da teoría sociolóxica dos sistemas de Niklas Luhmann (1927-1998), porque xorden de forma totalmente imprevisíbel e desde a independencia dos suxeitos, non como unha consecuencia ou lei do sistema. Mais o máis innovador é que as decisións subpolíticas atinxen a ámbitos que até o momento ficaran fóra do espazo do político —o sector privado, a empresa, a ciencia, as cidades, a vida cotiá, etc.—.

En *A modernización reflexiva* (1994) Beck distingue tres conceptos do político:

— *polity*: a constitución institucional da comunidade política coa que a sociedade se organiza a si mesma.

— *policy*: os trazos fundamentais dos programas políticos empregados para configurar as circunstancias sociais.

— *politics*: os procesos de conflito político relativos ao reparto do poder e ás posicións de poder.

Este último concepto é aquel ao que nos referimos habitualmente ao falar da política. A subpolítica distínguese da *politics* na medida en que aparecen toda unha serie de axentes externos ao sistema político ou corporativo aos cales lles permiten participar do deseño social —«grupos profesionais e ocupacionais, a *intelligentsia* técnica das fábricas, institucións de investigación e cadros de xestión, traballadores cualificados, iniciativas cidadás, a opinión pública, etc.»—. En último termo, xa non só os axentes colectivos, senón tamén os individuos mesmos queren gañar poder na esfera do político.

Un claro exemplo de subpolítica fornéceo a capacidade do capital financeiro para saltar os límites e controis dos estados nacionais: exportación e translocalización dos postos de emprego alí onde os custos son menores, división do traballo a nivel mundial (exemplo: as pezas dun Airbus son producidas en diferentes lugares do mundo, non digamos xa as materias primas necesarias para a súa produción), creación de paraísos fiscais… O relevante é que a orde imposta polas grandes multinacionais e pola lei do mercado está moito máis alá das decisións políticas parlamentarias, de forma que no seu conxunto se trata realmente dunha certa «subpolítica» económica, entendida como un certo poder situado máis alá do sistema político.

En liñas xerais, a pesar de que de momento o peso dos grupos de poder máis notábeis sexa o das grandes multinacionais e grupos financeiros, Beck considera que a subpolítica rematará por desencadear un proceso de democratización xeral da sociedade como consecuencia da multiplicación de centros de poder e a aparición dun número maior de visións e obxectivos sociais.

4. A GLOBALIZACIÓN E A CRÍTICA DO GLOBALISMO NEOLIBERAL.

No ano 1997 publícase *Que é a globalización?* Desde a perspectiva do autor a globalización é unha fase cuantitativa e cualitativamente distinta, que vén culminar un proceso de capitalismo mundial iniciado xa no século XIX. O que permite falar dunha época nova son, entre outras características, o seu carácter marcadamente transnacional, a translocalización da comunidade, do traballo e do capital, a conciencia do perigo ecolóxico global, o nacemento dunha industria cultural global... A sociedade faise global non só porque existan as empresas transnacionais, senón porque a propia cultura e o propio proxecto vital xa non se entenden nacional ou etnicamente, senón no contexto dunha sociedade cuxos referentes son fundamentalmente mundiais, e, sobre todo, porque os actores desta sociedade amosan e exercen certa conciencia da globalidade na cal se constitúe a súa identidade. Hai unha globalización informativa, económica, laboral, ecolóxica, cultural. A idea común a todos estes tipos de globalización é que xa non serve o principio de que existen estados e sociedades na-

cionais autosuficientes e illadas. Como no caso da política o sociólogo alemán introduce tres conceptos que permiten acercarse ao fenómeno da globalización con maior precisión técnica. Fala de:

— Globalismo, termo que emprega para referirse tanto á dimensión económica da globalización como á ideoloxía que defende como o máis importante a necesidade dun mercado mundial de carácter neoliberal, esquecendo outras dimensións da globalización.

— Globalidade, para referirse á sociedade mundial entendida como aquela na que non existen espazos pechados illados uns dos outros. Trátase da sociedade dos medios de transporte e de comunicación de masas.

— Globalización: baixo este termo hai que entender todos os procesos por medio dos cales os diferentes estados e actores se mesturan transnacionalmente e de forma irreversíbel, máis alá das alianzas puramente económicas. Trátase dun conxunto de fenómenos amplo e heteroxéneo formado polos mercados internacionais, as tecnoloxías da información multinacionais, a concepción dos dereitos humanos, unha certa cultura global, todas as organizacións transnacionais, fenómenos como a pobreza global, a conciencia ecolóxica global, os conflitos transculturais... (Texto 18).

Antes de realizar un desenvolvemento do tema Beck fai un repaso crítico a distintas teorías da globalización. A Wallerstein (*One World, many Worlds*, 1988) critícalle que

considere a globalización unicamente desde o aspecto económico, amosando unha clara incapacidade para explicar o novo fenómeno da transnacionalidade e o feito de existiren contradicións e obstáculos a este desenvolvemento capitalista. A Rosenau (*Turbulence in World Politics*, 1990), Gilpin (*The political Economy of international Relations*, 1987) e David Held, que insisten na relevancia da globalización tecnolóxica da sociedade da información, Beck repróchalles o feito de que sigan afirmando que os espazos transnacionais aparecen mediante a actividade internacional, algo que obvia a importante globalización provocada polos riscos mundiais, polos efectos secundarios non desexados e situados máis alá da vontade política dos estados: buraco na capa de ozono, «vacas tolas» … A globalización é ante todo o resultado de procesos na maioría dos casos involuntarios.

No plano cultural, tomando como referencias a Roland Robertson, Arjun Appadurai, Martin Albrow, Mike Featherstone, Scott Lash e John Urry, defende a tese de que a globalización cultural non se reduce a ser unha «macdonaldización», senón que está aberta a contradicións e adaptacións locais. O proceso globalizador non arrasa en ningún caso coa variedade cultural e as diferenzas específicas de cada zona, senón que hai unha dialéctica entre o global e o local. Para Beck, a socioloxía da segunda modernidade nace na década dos 70 co afastamento de Niklas Luhmann dos paradigmas anteriores, cando afirma por primeira vez que a sociedade é unha única sociedade mundial. O problema é que Luhmann concibe esta sociedade como unha comunidade en que todo cambio é previsíbel, como se fose

posíbel impor todas as transformacións desde o sistema sobre as persoas e non a partir das decisións das persoas sobre o sistema; na súa opinión, a socioloxía debe situarse no interior das institucións e non nos conflitos entre institucións. O relevante non son os sistemas, autónomos, senón os individuos que están e actúan dentro deles. Contra Luhmann cabe argumentar que a modernización non culmina coa autorreferencialidade, cunha serie de sistemas estáticos que non se interrelacionan, senón que é preciso falar dunha síntese entre eles: «institucións de mediación intersistémica», comisións de investigación e cooperación, «o modelo da táboa redonda». A problemática da diferenciación funcional dunha serie de esferas de acción «autonomizadas» ten que ser substituída pola cuestión da coordinación deses subsistemas.

O concepto dunha sociedade global monolítica non pode ser considerado entón máis ca unha mera construción teórica: impón a concepción dunha única sociedade global organizada funcionalmente, algo que lle impide entender as novas relacións e dinámicas globais-locais. O concepto máis válido para referirse á oposición local/global respectando ambos pólos é o de «glocalización», formulado por Ronald Robertson (*Globalization,* 1992). A idea fundamental é que a globalización é dialéctica, isto é, o impulso dominante non é só unha centralización, senón que tamén hai un proceso de descentralización. Por exemplo: a cultura occidental imperante entra en conflitos coas culturas non occidentais de forma que se orixina unha transformación recíproca; as grandes multinacionais deben adaptar as súas ofertas e os seus métodos de produción a un determinado lugar. Se se nos permite, algo así co-

mo que a hamburguesa americana se faga tendo en conta a denominación de orixe da tenreira galega.

Beck critica as reaccións da clase política ante a globalización e fala de tres tipos de proteccionistas:

— negros, que lamentan a perda de importancia do estado nacional mais ao mesmo tempo o converten nunha estrutura mínima que favorece o neoliberalismo. As críticas máis duras son para eles, defensores da economía neoliberal, e que na actualidade están a perder toda a súa lexitimidade política ao colocaren por diante do benestar social o proceso de concentración dos beneficios económicos. Ademais, convértense en servidores do gran capital ao insistiren na apoliticidade das decisións económicas, isto é, na neutralidade política das decisións do Banco Mundial, a Organización Mundial do Comercio e as empresas multinacionais, cando é evidente a ideoloxía política de claro corte neoliberal agachada por tras dos seus argumentos.

— o segundo tipo de proteccionistas son os proteccionistas verdes, que defenden o estado nacional como unha especie de reserva natural, e

— en terceiro, e derradeiro lugar, están os proteccionistas vermellos, que seguen pensando que o credo marxista da loita de clases aínda é aplicábel ao contexto actual. Os proteccionistas vermellos son tamén duramente criticados por consideraren aínda como viábel algún tipo de remedio radical —a revolución— e finalmente conformarse afirmando que eles xa previran a situación actual sen fornecer ningunha alternativa real.

Beck invita a non soster unha postura maniquea ante o problema da globalización, e denuncia que aqueles suxeitos que máis fervorosamente se opoñen a ela non poden evitar empregar argumentos globalizadores —por exemplo, os dereitos humanos— ou ser eles mesmos identidades creadas no proceso de globalización. O problema está cando a globalización se reduce a un mero globalismo económico. Para loitar contra este globalismo, entendido como a imposición política da ideoloxía única do neoliberalismo económico, Beck fai varias propostas:

— a necesidade dunha cooperación internacional para evitar a fraude evasiva de impostos das multinacionais. O principal problema para afrontar é que a política internacional dos últimos tempos é de signo fundamentalmente desregulador, ademais de que os estados, antes que distinguírense polo seu nivel de cooperación, rivalizan encarnizadamente por acapararen os investimentos das grandes empresas, fornecendo condicións laborais e económicas verdadeiramente ofensivas para os seus traballadores. Pénsese senón na reticencia da China a asumir unha lexislación laboral internacional cuns mínimos dereitos laborais.

— nun nivel político, a cooperación transnacional é máis efectiva e semella estar nun grao de desenvolvemento maior. Os estados renuncian xa a un pouco da propia autonomía para renovaren a súa soberanía no contexto da sociedade mundial, seguindo dúas ideas básicas: un pacifismo xurídico e un principio federalista de control interestatal, non submetido a ningunha potencia supranacional.

— ante o comportamento non ético das grandes multinacionais fanse necesarias unha serie de medidas para reforzar a eficacia (sub)política dos consumidores. Por exemplo, promover a obriga dun etiquetado no cal se poida identificar a orixe social e económica dos produtos, para verificar o compromiso da empresa produtora cun modelo comercial máis xusto.

— por último, como contrapartida a unha sociedade que só entende o concepto de traballo como traballo directamente produtivo de bens, Beck propón valorar o traballo público e civil de certa parte da cidadanía cos anciáns, enfermos, indixentes… As institucións deben garantir a posibilidade de que se formen colectivos e asociacións que se organicen a si mesmos e dispoñan de diñeiro público se as súas actividades deparan un ben claro para o conxunto da sociedade, aínda cando os traballos que desenvolvan se afasten da definición habitual de actividade produtiva.

5. O COSMOPOLITISMO

Entre os anos 2002 e 2004 Beck publica unha triloxía dedicada ao concepto de cosmopolitismo formada polas seguintes obras: 1. *Poder e contrapoder na era global* (2002), 2. *A ollada cosmopolita ou a guerra é a paz* (2004) e 3. *A Europa cosmopolita* (2004).

5.1. Crítica ao nacionalismo metodolóxico.

A primeira destas obras iníciase cunha crítica aos teóricos que conciben a globalización como un proxecto internacional, quer sexa ao xeito dunha crecente interconexión suprafronteiriza de diferentes estados quer como unha ampliación do espazo estatal na forma dun supraestado. A globalización non pode ser entendida coas categorías internacional/nacional, porque na medida en que xa non se pode falar dunha realidade estritamente nacional, tampouco se pode falar dunha realidade internacional. Para marcar aínda máis a separación con respecto a esta terminoloxía, el deixa de empregar a denominación transnacional e prefire ficar coa expresión «realidade cosmopolita».

Unha primeira crítica ao nacionalismo metodolóxico vén en realidade xa pre-configurada polo feito de os grupos sociais non poderen ser entendidos como grupos pechados e clausurados, que obedezan a unha lóxica da inclusión/exclusión, senón que as identidades culturais e sociais son agora moito máis permeábeis e abertas a influencias recíprocas (Texto 15).

Os problemas globais non poden ser xa atendidos nun nivel nacional, as argumentacións baseadas nos dereitos humanos son empregadas contra os propios estados e o capital reborda as capacidades de control estatais. Un dos impulsos cosmopolitizadores máis fortes está na mesma sociedade do risco analizada nun apartado anterior. Existen toda unha serie de ameazas globais que xeran unha opinión pública mundial: Chernóbil, as vacas tolas, a comida manipulada xeneticamente, o 11 de setembro... Non se trata tanto dun movemento voluntario de concienciación, como dunha cosmopolitización imposta polos propios riscos: aparece unha política do risco posinternacional, non centrada nos intercambios entre as nacións, senón unha na cal o principal elemento en xogo é unha sociedade civil posnacional: hai xa unha sociedade civil que fai protestas a nivel global contra un sistema económico que non deixa espazo para decisións democráticas. Seguir sostendo a relevancia da perspectiva nacional nun nivel teórico —como categoría sociolóxica— e nun nivel práctico —recadación de impostos, por exemplo— non proporciona ningún tipo de beneficio (Texto 25).

A nivel político-práctico é necesaria unha transformación que permita unha visión cosmopolita e unha reorganización do poder da sociedade civil e do estado segundo

esta visión. O que se necesita entón é conseguir que a sociedade civil se recompoña dalgún xeito despois de terse individualizado (Texto 12). O estado nacional xoga un papel pernicioso, sobre todo porque aquelas desigualdades causadas por un modelo económico global deben ser asumidas como responsabilidade dos estados, mesmo cando exista a certeza de que se trata dun problema que claramente non pode ser arranxado dentro da esfera de acción nacional.

A nivel teórico, aquela socioloxía contemporánea que aínda se deixa seducir pola ollada nacional perde gran parte do seu valor porque non pode investigar as formas de vida transmigrantes, as elites globais nin os factores de poder máis alá dos estados nacionais. A globalización ataca este nacionalismo teórico coñecido como nacionalismo metodolóxico (concepto de Anthony D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century*, 1979).

A ollada nacional só permite facer comparacións entre os individuos situados dentro de cada nación, mais pecha as portas á comparación das evidentes desigualdades existentes a nivel global. A loita pola consecución dunha maior igualdade a nivel nacional, mediante algún sistema de redistribución, fai que os cidadáns esquezan as desigualdades a nivel global como se estas non fosen resultado igual de directo da súa economía «doméstica». O nacionalismo amósase como unha estratexia que garante a igualdade cara a dentro, mais ao que non lle importa a desigualdade cos suxeitos foráneos. A hipocrisía desta visión faise evidente polo feito de que pretende agachar que as relacións económicas reais non se limitan ao territorio da propia nación, senón que implican a explotación dos recursos doutras nacións. Por iso tamén

Beck critica o nacionalismo político e propón no seu lugar o cosmopolitismo (Texto 27).

A ollada nacional nun nivel europeo permitiu a existencia de claras desigualdades mentres non se comezou a falar dunha comunidade europea. As desigualdades europeas non eran recoñecidas ata aquel momento como tales, porque as únicas desigualdades propiamente valoradas eran as desigualdades da sociedade nacional. A socioloxía que cae na tentación da ollada nacional fai a súa conceptualización desde o rol dos actores: en tanto que aos cidadáns só lle interesan as desigualdades nacionais, considera que non hai máis desigualdades que estas. As desigualdades nacionais son dramáticas e preocupantes, en canto que as desigualdades transnacionais perden gran parte do seu protagonismo. No momento en que as fronteiras comezan a caer a percepción das desigualdades entre os diferentes países da comunidade económica europea é inmediata.

Beck recoñece como predecesores toda unha serie de pensadores que terían forzado o cambio de paradigma na socioloxía cara a unha socioloxía do cosmopolitismo. Entre eles: Luhmann, Habermas, Meyer (*Globalización e identidade*, 1999), Giddens, Lash (*Outra modernidade*, 1999), Castells (*A sociedade interconectada*, 2001), o concepto da modernidade líquida de Zygmunt Bauman (*Globalización*, 1999; *Modernidade líquida*, 2000) e Albrow (*Idade global*, 1996).

O nacionalismo metodolóxico que impera no ámbito da socioloxía apóiase na teoría do estado como contedor social, para afirmar que as sociedades teñen que ser sempre fundamentalmente sociedades nacionais e que o político é unha cuestión estritamente vinculada á esfera estatal.

O pensamento de Durkheim, Marx e Weber centrouse á volta dunha definición territorial da sociedade moderna. En clara continuidade coa súa propia historia, a socioloxía contemporánea adoptaría como unha das súas columnas teóricas a premisa de que a sociedade moderna só se pode organizar como estado nacional. Mais o certo é que cando se fala de estranxeiro e de nacional no ámbito da socioloxía estamos ante realidades que superan de forma clara as afiliacións fronteirizas estatais. Na era da modernidade líquida xa non é posíbel distinguir con rotundidade entre fenómenos nacionais e fenómenos non nacionais. Porén, o sistema do capitalismo mundial permite xa albiscar que os espazos son en realidade fundamentalmente transfronteirizos. Ademais, temos por un lado os estados nacionais e por outro as asociacións civís transnacionais. Os riscos da sociedade global non son riscos nacionais, senón que a ameaza das secuelas se estende a diferentes estados. E en último lugar, aparece unha sociedade civil que sen ser estritamente política pode desenvolver accións de poder subpolítico de gran relevancia. A sociedade civil comeza a non necesitar da mediación do estado para levar a cabo os seus proxectos; antes polo contrario, a sociedade civil consegue levar adiante os seus proxectos malia o estado.

A perigosidade do nacionalismo metodolóxico reflíctese nas interpretacións dalgúns teóricos contemporáneos prognosticando a desaparición da política como consecuencia de que a realidade sobre a que se basea, o estado nacional, está a sufrir un proceso de progresiva e constante disolución. Trátase dunha teoría «zombi» da política do estado nacional, que non é capaz de pensar nunha política que teña lugar máis alá do ámbito estatal. Por outra banda,

Habermas considera que aínda é posíbel unha política posnacional pensada sobre o modelo europeo de democracia: algún tipo de política entendida como unha política nacional estendida ao ámbito europeo. Porén, Beck considera que esta visión se somete aínda á lóxica da ollada nacional ao non poder pensar Europa baixo outra forma que non sexa a dun (super)estado.

Sexa como for, para superar os problemas da globalización o estado ten que pensarse a si propio como transnacional. O primeiro cambio de paradigma consiste en deixar de concibirse a si propio como se a súa organización política puidese pensarse como unha esfera pechada, como o seu territorio. En segundo lugar, é necesario abandonar a idea de que o estado é un estado internacional, que negocia con outros estados pechados, ou un estado supranacional, que aspira a converterse nunha potencia mundial. O máis importante é a clara conciencia de que as súas decisións son o resultado de convenios de colaboración interestatal, mediante os cales renuncian a parte da súa autonomía mais conservando a súa soberanía.

5.2. O concepto cosmopolitismo.

O cosmopolitismo para Beck non é unha idea recente, senón que afonda as súas raíces na historia cultural occidental. O primeiro movemento cosmopolita é o cosmopolitismo antigo dos estoicos, que consideraba que as diferentes comunidades aparecen subsumidas a unha lei da polis que é cósmica e superior, de xeito tal que ademais do estatus do cidadán é necesario recoñecer algún tipo de

estatus máis potente que afecta ao ser humano en xeral. O segundo elemento historicamente cosmopolitizador é o dereito cosmopolita de Inmanuel Kant, que defende un federalismo republicano mediante o que se asocian os diferentes estados. Por último, no século XX, foi cosmopolita a defensa fronte aos atentados contra a humanidade cometidos no Holocausto por parte de figuras como Karl Jaspers e Hannah Arendt.

O autor distingue diferentes tipos de cosmopolitismo. No terreo da filosofía cabe falar dun cosmopolitismo normativo referente á crenza na posibilidade de conseguir unha certa harmonía por enriba das fronteiras culturais e nacionais, da que o principal representante sería o Kant de *A paz perpetua* (1795). Como consecuencia do aumento das institucións que se ocupan de cuestións transnacionais (OMC, FMI, foros civís alternativos...) ponse en marcha tamén un cosmopolitismo institucionalizado. E por último, o máis interesante no que se refire á socioloxía é un cosmopolitismo analóxico-empírico ou ollada cosmopolita: unha perspectiva descritivo-analítica das ciencias sociais que se libera do nacionalismo metodolóxico. O problema das formulacións históricas anteriores do cosmopolitismo é que permanecen no ámbito do normativo sen pasaren ao ámbito do político ou da teoría sociolóxica.

A unión da sociedade civil global nunha sociedade cosmopolita prodúcese sobre todo non de forma voluntaria, senón debido a que hai unha serie de riscos que afectan por igual a todos os axentes e que van máis alá do ámbito nacional. A experiencia da «humanidade» nace como unha experiencia da reflexividade mundial do risco, isto é, do feito de se trataren de riscos que nos atinxen a todos nós

como humanidade. Un bo exemplo disto sería o Holocausto, que na medida en que afecta aos nosos principios de humanidade máis fundamentais, resulta unha ameza á que é necesario pór límites dalgunha forma, neste caso concreto mediante a Declaración dos Dereitos Humanos de 1948. A experiencia cosmopolita non é reducíbel a unha mera globalización presentada baixo a forma dunha interconexión entre diferentes xentes, senón que hai por debaixo unha experiencia que crea verdadeira unión, sobre todo na medida en que a supervivencia global depende das accións de todos e cada un dos seres humanos.

A cosmopolitización non implica en modo ningún que o movemento cara a unha sociedade cosmopolita se produza de forma continua e sen sobresaltos, senón que consiste nun proceso de intercambio entre unha sociedade nacional e outra cosmopolita, proceso que ás veces dá marcha cara atrás e que non permite ser tan optimistas como para crer na posibilidade de que se vaia impor por si mesmo (texto 25). O cosmopolitismo debe ser distinguido ademais do movemento fáctico de cosmopolitización da realidade, causado por diversos factores —sociedade do risco, economía global...—.

Na segunda obra da triloxía dedicada ao tema, *A ollada cosmopolita* (2004), resúmese o «credo cosmopolita» nos seguintes cinco feitos: a interdependencia da sociedade global en canto uns riscos compartidos, os conflitos causados polas diferenzas entre os distintos grupos da sociedade mundial, o principio de empatía ou equivalencia das situacións, a posibilidade de vivir nunha sociedade global sen fronteiras e o feito de as diferentes culturas se mesturaren e combinaren entre si (Texto 23).

Para detectar o grao de cosmopolitización dunha sociedade existen unha serie de indicadores: o grao de transnacionalización dos bens culturais, o número de persoas coa dobre nacionalidade, a representatividade de diferentes grupos nacionais nos instrumentos de poder (partidos, sindicatos…), o número de linguas faladas, o número de países aos que se viaxa por motivos laborais, as correntes de comunicación, as viaxes, a actividade transnacional de organizacións como as ONG, a criminalidade transnacional…

A cosmopolitización implica que as estruturas sociais da realidade mesma se tornan cosmopolitas, que o fan de forma irreversíbel e que desvirtúan as capacidades dunha ollada nacional que pretende defenderse blindando as facultades do vello estado con argumentos de seguridade —maior control das fronteiras— ou etnicidade —valor supremo dunha comunidade que debe ser mantida pura e intacta—.

Fronte ao espazo nacional xorde a cidade como novo espazo de acción, de maneira que o nacional debe ser redescuberto como algo global mais interiorizado. A vida individual convértese nunha mestura de experiencias de orixe diversa e xa non pode ser identificada pola pertenza a un estado nacional. Fronte ao local xorde o «glocal» como algo que hai que definir, que non simplemente é. O sentido común cosmopolita consiste en sentir e vivir diferentes identidades e lealdades, algunhas das cales mesmo contraditorias, sen que esta vivencia sexa dramática para o individuo.

En coherencia co anterior, Beck ataca severamente tanto os populismos esencialistas, todos aqueles que

apelan a unha etnicidade pura, como os teóricos dunha postmodernidade da diferenza cultural que segmenta a poboación en grupos illados e incomunicados, na medida en que o acceso ás «verdades» esenciais dos outros resultaría imposíbel. No terreo da crítica cultural, fronte a universalismo, relativismo e nacionalismo, asentados no principio «ou isto ou estoutro», a proposta é defender un cosmopolitismo baseado no principio «non só, senón tamén». O universalismo kantiano é culpábel de reprimir a diferenza porque só é capaz de concibir un tipo de cosmopolitismo (Texto 36). Para pensar noutro tipo de cosmopolitismo, Beck toma como exemplo a Conferencia de Valladolid (1527), onde Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas discutían en torno á natureza dos indios: o primeiro afirmaba que eran seres inferiores, e por tanto bestas que había que dominar; o segundo que eran igual de humanos que os católicos, e por tanto seres humanos facilmente evanxelizábeis. Estas dúas posturas negaban unha terceira posibilidade: que os indios foran «distintos e iguais» ao mesmo tempo.

O multiculturalismo é criticado na medida en que sostén que existen grupos culturais homoxéneos e fortemente delimitados entre os que non hai interaccións, fomentando así o relativismo cultural, é dicir, a posibilidade de que cada comunidade estabeleza as normas que considere oportunas, por moi inmorais que sexan, sempre que haxa un suposto consentimento compartido. Beck renega de toda cristalización das diferenzas a partir de argumentos étnicos, xa que a construción de identidades é sempre un proceso político-burocrático. A determinación do que é propio e do que é estraño responde sempre ao desexo de crear

unha tensión entre amigo e inimigo, servíndose sempre de invencións como a raza, a etnia, a mitoloxía… Finalmente, non hai discurso da diferenza cultural máis perfeccionado que o dos estados occidentais cando deciden controlar a inmigración e pechar as súas fronteiras. Por enriba da diferenza ten que situarse necesariamente un espazo estatal formal que permita uns mínimos de convivencia e cree os vínculos necesarios para que sexa posíbel a vida en común: por exemplo, a necesaria americanización dos diferentes grupos subsumidos no *american way of life*, que respecta as diferenzas culturais individuais na medida en que se comparta certo «patriotismo». O certo é que os contactos entre diferentes grupos son algo habitual e a posibilidade de participar de varios deles simultaneamente faise cada vez máis factíbel. Por enriba do grupo cultural está a realidade da individualización. O seu concepto de cosmopolitismo pretende separarse da polémica da globalización e das relacións culturais (multiculturalismo, pluralismo, universalismo) para referirse a unha forma especial de relación social co culturalmente diferente. Non implica ou quere implicar ningunha subordinación xerárquica, uniformización universalista ou particularismo nacionalista posmoderno. Fronte á subordinación xerárquica dunha sociedade ou cultura o cosmopolitismo propón o desenvolvemento dunha serie de normas universais que permitan fundamentar e institucionalizar a igualdade. As diferenzas son asumidas, non se pretende superalas. O multiculturalismo posmoderno absolutiza as diferenzas coa vista posta na defensa interesada dun certo posmodernismo que xustifica a dominación occidental na medida en que considera que toda relación cultural é xerárquica.

A ollada cosmopolita péchase cun apartado dedicado ás propostas cosmopolitizadoras para o futuro. Para Beck un elemento de clara tendencia cosmopolitizadora é a defensa dos dereitos humanos. O antigo dereito internacional é subordinado ao cosmopolitismo dos dereitos humanos individuais. Xa non chega coa idea das Nacións Unidas acerca da soberanía invulnerábel dos estados, senón que as violacións dos dereitos humanos implican hoxe a intervención defensora dunhas sociedades noutras sociedades. Os dereitos humanos, ademais, defenden os cidadáns dos abusos dos seus propios estados.

A proposta, por moi desagradábel que soe, pasa por instaurar unha política da ameaza, isto é, un poder militar multinacional que na maioría das ocasións non se vería abocado á actuación posto que chegaría co seu poder amedrentador. Fronte á opción estadounidense dun excesivo intervencionismo militarista, a opción europea da paz e a diplomacia eterna ten o defecto de ser demasiado tolerante e demasiado lenta coas inxustizas. O ideal ao que se debe aspirar é a conseguir unha Organización das Nacións Unidas moito máis equilibrada, sen dereito a veto e asistida por un exército de paz permanente capaz de impor o desarme a nivel internacional.

O poder xa non é só poder militar, senón que adquire novas formas, como no caso do terrorismo. Por outra banda, a forza xa non lexitima, senón que é necesaria unha lexitimación global, como por exemplo, respectar ou loitar polos dereitos humanos. O problema é que baixo a escusa da violación dos dereitos humanos se están a facer «intervencións humanitarias» cun claro afán colonizador. A necesidade de lexitimidade política e a impotencia para

controlar todas as amezas (o 11-S) servirían como freo para as actuacións en solitario dos EUA, que cada vez se vén máis criticados nas súas actuacións e teñen máis reparos para dar renda solta aos seus desexos imperialistas. A forza militar dos EUA debe combinarse coa lexitimación política da Europa e viceversa. As novas formas de poder pasarían pola cooperación e a axeitada utilización da diplomacia non militar.

5.3. Unha Europa cosmopolita.

A terceira parte da triloxía sobre o realismo cosmopolita foi publicada co título *A Europa cosmopolita* (2004). A tese coa que se inicia o libro é que o potencial da idea «Europa» permanecerá descoñecido mentres esta siga a ser estudada baixo o límite conceptual do nacionalismo metodolóxico. Beck critica a carencia dun poder militar común europeo e a diverxencia de opinións políticas e de seguridade dos seus membros, como demostraría a dificultade para poñerse de acordo na elaboración dunha constitución. A causa última destas diverxencias sería unha falsa concepción nacional de si mesmos de cada un dos estados membros que remata por convertelos en rivais e non en aliados.

A definición fundamental que o autor presenta de Europa é que non se trata dun espazo xeográfico nin político, senón esencialmente dun movemento de europeización sempre aberto, un proxecto político autocrítico. Para Beck non existe nada parecido a unha identidade europea pechada, un pobo europeo (Texto 26). Europa carece de

esencia e se hai algunha esta consiste fundamentalmente nun constante *doing Europe*. Cosmopolitismo e modernidade reflexiva son conceptos que deben ir xuntos, no sentido de que o cosmopolitismo europeo debe ir acompañado dalgún tipo de conciencia crítica continua acerca das súas propias condicións de posibilidade. Como no caso da globalización e da individualización tampouco a europeización consiste nun proxecto comandado desde o interior por intereses nacionais e organizado mediante unha serie de institucións supranacionais. Polo contrario, é o resultado imprevisto das consecuencias de certas decisións políticas. A europeización ten lugar como resultado das consecuencias indirectas, non como resultado dun proxecto político explícito (Texto 28). Non existen motivos para asumir como verdadeiros os presupostos dun construtivismo que entenda a construción da Europa como un proceso claramente racional e intencional. De novo insiste no rol cosmopolitizador dos riscos involuntarios globais e dos sucesos traumáticos (Chernóbil ou o 11-S), nos cales aparece un problema e unha conciencia de tal problema que desbordan claramente a esfera nacional. Trátase dunha integración negativa, porque que na maioría dos casos as consecuencias cosmopolitizadoras de determinadas decisións non foron algo previsto: por exemplo, a defensa dos dereitos humanos e o nacemento dun dereito internacional forte en paralelo aos xuízos de Nuremberg (1946). Nos últimos tempos, un dos feitos máis europeizantes foi a necesidade imprevisíbel de estabelecer unha posición común fronte á guerra de Iraq.

Ante a alternativa de comprender Europa como federación de estados ou como estado federal, Beck insiste en

que Europa é unha realidade cosmopolita diferente das dúas anteriores: a UE non é un estado federal que lle quitara aos outros estados os seus dereitos, mais tampouco unha mera federación de estados internacional.

O concepto que propón para referirse a Europa é o de «imperio» (Texto 29). Este concepto acababa de ser empregado tamén por Hardt e Negri (*Imperio*, 2002). Estes autores introducen o concepto de imperio para referirse a unha nova forma de orde imperial posmoderna, terceira despois do concepto de imperio clásico e do concepto de imperio colonial-estatal. Na súa opinión, sería preferíbel seguir falando dun segundo concepto, na medida en que os estados nacionais e o concepto soberanía estatal seguen a ser operativos. Un concepto posmoderno de estado só podería ser aplicado no momento en que as formas fundamentais de organización política deixasen de ser os estados nacionais, algo que na súa diagnose non só aínda non sucede, senón que debe ser provocado e buscado mediante determinadas estratexias (Texto 30).

As vantaxes do emprego do concepto de imperio son varias: vai máis alá da lóxica dos estados nacionais, non agacha a asimetría real existente entre os diferentes estados e se distingue claramente dunha concepción da Europa entendida como unha suma internacional de estados. O imperio distínguese do estado en que aspira a dominar unha esfera situada fóra de si mesma, ampliando o seu territorio. Unha segunda diferenza consiste en que os imperios non conceden igualdade de dereitos aos seus membros, tal como fan os estados modernos, senón que crean unha asimetría de dereitos. Así, o poder é exercido con maior forza canto máis próxima ao centro é unha esfera. O concepto

de imperio europeo permite falar dunha unión europea que recoñece a asimetría económica, o diferente poder e nivel económico dos seus membros. E ademais asume a unidade europea como un proceso de integración aberto e en transformación permanente, que permite, por exemplo, a consideración de Turquía como parte da Europa. O imperio europeo debe ser distinguido de calquera orde hexemónica en que manda algunha potencia concreta e na cal non existe unha verdadeira integración, senón unha superioridade militar ou económica e de calquera integración supranacional, onde todos os estados teñan os mesmos dereitos.

No novo imperio europeo a integración debe lograrse mediante o dereito, o consenso e a cooperación e non, como no pasado, mediante a violencia. O que se debe buscar, fronte ao ideal de alcanzar un maior consumo e benestar que imperaba en Europa nas décadas dos sesenta e setenta, é conseguir unha relación pacífica entre os diferentes estados e non só a nivel europeo. Neste sentido, e sobre todo en relación aos xiros nacionalistas das políticas dos membros da comunidade, a aparente perda de soberanía nacional en beneficio da Europa pode verse compensada cun aumento posterior de soberanía. En realidade, a soberanía nacional xa non é propiamente tal e non deixa de ser unha ficción. Unha primeira medida neste sentido é dotar de recursos económicos ás institucións europeas permitindo que unha parte do orzamento nacional sexa xestionada por un poder central europeo. Mais o principal é entender que a perda de soberanía legal non implica unha perda de soberanía material (Texto 31). Desta forma, o cosmopolitismo non é simplemente unha acción altruísta

ou idealista por parte dos estados, senón unha estratexia realista para gañar poder, interactuar e negociar sobre as propias preferencias.

Unha maneira de concretar este cosmopolitismo a nivel metodolóxico sería, por exemplo, pasar desde o concepto de nación ao concepto de xeracións globais para referirse a determinados grupos que compartan certos trazos, aínda que xa nunca baixo a forma pechada do estado-nación, senón como xeracións transnacionais (Texto 37). O cosmopolitismo consiste no proceso mediante o cal estas xeracións globais se pensan a si mesmas como suxeitos globais e logo como suxeitos que, aínda sendo globais e non nacionais, poden ser suxeitos posíbeis de acción política (Texto 38). Trátase entón de facer virtude da fluidez e da carencia de delimitacións precisas para poder, superando a inseguridade que a acompaña, aspirar a unha transformación solidaria da situación mundial.

O cosmopolitismo da actual Europa é un cosmopolitismo deturpado polo egoísmo económico dos diferentes estados, a falta de democracia interna, a tecnocratización e a febleza das sociedades civís europeas. Beck identifica catro obstáculos ideolóxicos ou ilusións no camiño cara á construción dunha Europa cosmopolita.

1.— A ilusión nacional consistente en defender que sen nación non é posíbel a democracia, que conduce á idea de que unha Europa máis alá das nacións non pode ser unha Europa democrática. Esta ilusión permite defender un nacionalismo político que fomenta o proteccionismo económico cara ás empresas nacionais e reclama subsidios europeos coa vista posta no propio beneficio a curto prazo.

Fronte a esta visión da Europa Beck defende unha europeización horizontal, de apertura dos límites impostos polos estados europeos (Texto 33).

2.— A ilusión neoliberal que afirma que o único a perseguir é unha integración económica rexida polo capital e non unha integración cultural ou social. Trátase dun neoliberalismo económico que quere eliminar as barreiras económicas do estado nacional derrubando o estado social, eliminando as normativas nacionais restritivas mais sen poñerse de acordo nalgún tipo de regulación positiva do mercado europeo, algún conxunto de normas mínimas a seguir. O neoliberalismo elimina cun xesto posmoderno a particularidade nacional: a afirmación de as diferenzas seren insuperábeis pretende xustificar a súa actitude de indiferenza ante o problema cultural, querendo simplemente pasar por riba das diferenzas mediante a imposición dunha uniformidade económica. Ademais, o neoliberalismo non ten un carácter europeo, senón que aspira a un mundo neoliberal global, isto é, non respecta ningún tipo de comunidade se esta supón algún freo ás súas aspiracións de mercado. Situado no polo oposto, o cosmopolita europeo afirma que é posíbel construír sobre as diferenzas unha unión europea que as recolla como signos de riqueza (Texto 34).

3.— Unha terceira ilusión é a ilusión tecnocrática dunha serie de elites que pretenden amañar os problemas da integración europea sen contar coa necesidade dunha lexitimación democrática (Texto 32). A actual europeización burocrática prodúcese a nivel dos Executivos mais non dos cidadáns e caracterízase por un claro déficit de parti-

cipación democrática. O parlamento europeo é unha institución allea aos cidadáns e situada fóra do seu control. A democratización pasa pola introdución como algo habitual de formas directas de participación política, como os referendos. Outra medida a adoptar é a substitución do principio da maioría polo principio do consenso, coa intención de salvagardar os dereitos das minorías. O problema está na posibilidade de controlar un tecido institucional tan complexo como o europeo. A proposta é crear un sistema de interdependencias, de forma tal que as institucións se controlen reciprocamente unhas ás outras: igualdade de poder das institucións e inclusión de todas elas no sistema de control. Europa non pode reducirse simplemente a unha orde institucional supranacional, situada por enriba dos estados europeos subordinados a ela, senón que as interaccións teñen que darse a moi diferentes niveis. A estrutura de poder europea ten que ser reticular, interdependente, non xerárquica e participada por diferentes actores sociais (empresas, sociedade civil, etc.).

4.— Outro dos impedimentos cara á construción europea segundo Beck é a ilusión eurocéntrica que considera que os principais problemas a resolver son problemas internos, esquecendo o rol da Europa no mundo. Beck insiste na necesidade de, por exemplo, buscar unha posición de equilibrio fronte aos EUA, renunciando a que estes se convertan no único poder hexemónico do imperio global. Unha das estratexias máis relevantes de cara a instaurar un cosmopolitismo europeo pasaría por estabelecer unha posición claramente europea fronte aos EUA nas cuestións de política internacional.

Aínda que os impulsos iniciais do proxecto cosmopolita europeo son involuntarios —o maior peso lévano as consecuencias imprevistas— , isto non impide que se poidan levar a cabo proxectos activos movidos por un construtivismo cosmopolita, deixándose levar pola idea de que todas as realidades da segunda modernidade ou modernidade reflexiva son realidades en parte reais, mais en parte construídas. O quinto capítulo de *A Europa cosmopolita* está dedicado a formular certas estratexias de «cosmopolitización» cara a unha europeización da sociedade. Beck insiste na necesidade de reforzar activa e conscientemente o rol dunha sociedade civil europea que naceu nun primeiro momento en paralelo á transnacionalización da defensa dos dereitos humanos por enriba das regulamentacións xurídicas nacionais mediante a aparición da figura legal dos crimes contra a humanidade. Tamén xogan un papel importante as institucións supranacionais (Comisión Europea e Tribunal Europeo de Xustiza) como actores cosmopolitas que evitan o retroceso da integración europea. A constitución europea serve como fundamento normativo común da sociedade europea e como instrumento institucionalizador do cosmopolitismo. Ademais, o proceso de elaboración da constitución tería sido na súa opinión unha mostra de que a sociedade civil pode e debe constituírse en suxeito político (Texto 35). Sen pretender obxectar ante esta posición, semella que Beck debería considerar tamén a posibilidade de que o propio proceso de incorporación ás institucións provoque que as demandas da sociedade civil sexan traizoadas.

A nivel institucional, Beck insiste en que por moi desvirtuadas que estean na actualidade as institucións crea-

das no ano 1944 na conferencia de Bretton Woods para o control da economía (Fondo Monetario Internacional e o Banco Internacional para a Reconstrución e o Desenvolvemento —Banco Mundial—) nos seus comezos permitiron con elevada eficacia o nacemento do estado social. Foi o desmantelamento progresivo do seu papel regulador a partir da década dos setenta o que propiciou un movemento que culmina nunha situación contemporánea na que coinciden a economía neoliberal máis global e agresiva e as institucións de control máis febles. Beck augura a posibilidade dunha crise económica mundial tan catastrófica como a de 1929 (estamos no 2004).

5.4. O rol cosmopolitizador da relixión.

A primeira vista, podería mesmo resultar sospeitoso, simplemente, a elección do tema por parte de Beck, mais semella que o contexto dos debates ao redor da construción de mesquitas e da autorización do emprego do veo nos centros de ensino en distintos estados europeos explica en grande medida o interese pola relixión amosado no seu último libro traducido ao español: *O Deus persoal* (2011), de agora en diante, DP.

A socioloxía interesouse no relixioso exclusivamente desde o punto de vista da creación e afirmación do grupo social, da integración do grupo, amosándose impotente para explicar a potencia da cuestión do que Beck chama 'Deus persoal'. O seu libro ábrese cunha longa cita da autobiografía de Etty Hillesum, unha moza xudía holandesa exterminada no campo de concentración de Auschwitz,

que deu testemuño da súa relación cun Deus persoal deste estilo nos seus escritos dos meses anteriores a ser deportada. Trátase dun Deus situado fóra de toda igrexa, credo ou comunidade de fe, un Deus co que se estabelece unha relación directa, un Deus mesmo indefenso e que necesita da fe humana para sosterse. O que caracterizaría a época contemporánea sería unha relixiosidade vivida máis alá da relixión, nunha relación directa e interior con Deus máis alá dos límites impostos por unha determinada igrexa (Texto 39). O afastamento do social na procura dun refuxio no interior é un resultado máis dun proceso moderno de individualización e reflexividade que os dogmas de fe das grandes relixións intentan deter de maneira inútil: o individuo pensa a súa relixiosidade de xeito totalmente particular e non lle chega con seguir un conxunto común de normas ou crenzas, senón que todo ten que pasar polo filtro da súa propia experiencia.

A socioloxía consideraba que a modernidade remataría por impor unha secularización total do social, de maneira que así que son superadas as condicións de inxustiza social que invitaban a buscar consolo no relixioso (pobreza, educación, desigualdade social, opresión…) o único que lle podería quedar á relixión sería converterse en mero pasatempo a nivel persoal. Porén, Beck interpreta que este proceso de secularización só afecta á relixión, mais non á relixiosidade: a secularización contribuíu, moi polo contrario, a que no século XXI nacese unha esfera de espiritualidade individual que en principio estaba condenada a desaparecer, mais que rematou por imporse con toda a súa forza (Texto 40). Isto é, por unha banda caen as Igrexas, mais por outra non deixa de haber unha

presenza social bastante importante de figuras como o papa Bieito XVI —pensemos na capacidade de convocatoria amosada no chamado «movemento 20-J» do 2011 en Madrid—. Trátase dunha relixiosidade vinculada á individualización e á modernización reflexiva, porque é unha relixiosidade que resulta dunha interacción de distintas crenzas e credos, que se configura a nivel individual de maneira sincrética e que non respecta xa a obriga de adoptar unha determinada relixión de maneira monolítica. Por exemplo, mesmo no caso dos musulmáns europeos, a súa forma de relixiosidade vén ser o resultado dunha decisión e combinación individuais, afastadas das autoridades relixiosas tradicionais. Os fieis escollen agora aspectos concretos de relixións distintas e os asumen nas súas vivencias sen maior problema. Créanse 'comunidades imaxinarias' transnacionais máis alá dos límites nacionais, que deixan os estados sen resposta ante os conflitos mais tamén sen capacidade para explicar unha nova solidariedade transfronteiriza. Desde esta perspectiva, o nacionalismo metodolóxico é, de novo, un erro e unha grave limitación, xa que os lazos que se estabelecen entre os individuos grazas á relixión van máis alá de toda clase, casta, xénero ou nación.

A relixión desaparece, a relixiosidade consérvase. A necesidade de escoller entre un credo e outro deixa paso a unha lóxica na cal se inclúen aspectos que mesmo podían parecer contraditorios (Texto 41). As grandes relixións están inspiradas por un desexo universalista que agacha certa violencia. Por exemplo, o cristianismo é unha relixión cunha aspiración orixinaria ao universal, unha relixión que aspira a transcender todo límite nacional, de raza, de cla-

se e de sexo. Porén, na medida en que fai unha distinción entre crentes e non-crentes, segue habendo un núcleo de violencia que lle denega a salvación aos infieis.

A idea que sostén todo o libro de Beck é que o contacto entre relixións ao que a modernidade as somete obrigatoriamente podería provocar unha saída non violenta as relacións conflitivas entre as distintas comunidades. A posibilidade dunha osmose entre relixións —un certo politeísmo subxectivo distinto do politeísmo do antigüidade— facilitaría unha relación pacífica, como sucede no Xapón entre cristiáns, xintoístas e budistas, que mesmo chegan a poñer en práctica ritos propios dos outros cultos. O obxectivo que atravesa todo o libro é insistir en que unha relixiosidade concibida a partir do Deus persoal dá unha oportunidade de cara a evitar a división da humanidade en fieis e infieis, promovendo o recoñecemento do outro en tanto que outro. As grandes relixións poderían poñer en marcha certa teoloxía cosmopolita baseada no feito compartido por todos os individuos dunha semellanza na súa relación co divino, máis alá da forma particular que esta adquira e que transforme o conflito nunha busca consensuada da paz.

Fronte ao monoteísmo e o principio de non contradición occidentais, os asiáticos xa terían interiorizado a necesidade de crer en moitos deuses e de saber que en ocasións «A» pode ser «B». Esta actitude pode resumirse falando dun paso desde un universalismo excluínte a un cosmopolitismo enriquecedor, movido pola curiosidade e un certo egoísmo individual ávido de novas experiencias e coñecementos, que xa non se sente ameazado pola existencia doutras formas de vida e doutras crenzas (Texto 42).

En realidade, a modernidade simplemente sacaría a relucir unha tendencia á individualización contida desde o principio en toda relixión. Se por unha parte a relixión consiste nunha serie de lazos sociais entre os fieis, por outra esixe un recoñecemento e unha decisión froito do exercicio da liberdade individual. O feito de que sexa necesario este paso por parte do individuo e de que a crenza non sexa algo predeterminado, algo para o que cada persoa estaría predeterminada, senón polo contrario algo que obriga a un xesto de apoio individual, situaría a decisión particular de cada suxeito por riba de toda Igrexa.

Beck formula unha serie de teses básicas en torno á relixiosidade organizada segundo o Deus persoal: a importancia da libre elección, a aparición de crenzas individuais que van máis alá da relixión colectiva nun exercicio de «bricolaxe» (Rondal Hitzler) que rompe cos monoteísmos clásicos e coa descomposición da relixión sacerdotal e das Igrexas en beneficio dunha relixiosidade poseclesiástica e fluída, en beneficio da insistencia no lado máis emocional e menos intelectual da vivencia relixiosa e da posibilidade de a relixión actuar a modo de antídoto contra os males contemporáneos do mundo (nacionalismo, capitalismo, ameaza ecolóxica).

A vivencia relixiosa do Deus persoal implica a conciencia de que cada uno de nós é algo insubstituíbel na medida en que Deus sostén connosco unha relación individual. Esta peculiar conciencia sería gañada a través de dous momentos:

1) A Reforma protestante constitúe propiamente o momento de invención do Deus persoal, en concreto, o lu-

teranismo. Caracterízase pola insistencia na fe persoal por riba da ortodoxia eclesiástica, na relación inmediata con Deus e por unha relixiosidade vivida ante todo como unha actitude persoal. Porén, non todo é liberdade nin individual, porque Lutero rematará impondo tamén unha serie de límites que transladan a inmediatez a un segundo plano. A inmediatez ten sentido sempre que apunte a descubrir a palabra de Deus, que é unha e está na biblia, e non permite a libre construción relixiosa que se manifestará no século XXI. Trátase dunha liberdade para descubrir por un mesmo a verdade e que debe ser a mesma para todos. Unha mostra do peculiar relación do protestantismo coa intolerancia relixiosa será a crítica de Castellio en *Arte da dúbida* (1562), onde se asegura que Xesús de Nazaret tería sido considerado na súa época un herexe, e que apuntaba a denunciar a queima pública do protestante Miguel Servet en 1553 apoiada pola Inquisición e por Calvino.

Resulta interesante tamén o apuntamento de que o tipo de tolerancia relixiosa promovido por Locke no seu texto *Carta sobre a tolerancia* (1689) agacha unha posición de partida intolerante: isto é, a separación entre a relixiosidade individual e o ámbito colectivo-estatal é apropiada para relixións do estilo das protestantes, mais xudaísmo, islam e catolicismo non se poden adaptar a este esquema.

2) O segundo momento individualizador en relación á relixión é o que acompaña o nacemento do estado do benestar, aparecido despois da II Guerra Mundial e que coagulou na demanda e recoñecemento dunha serie de dereitos sociais individuais. Beck considera que en realidade

estes dereitos son o resultado do triunfo de certa relixiosidade. A relixión deixou paso a unha relixiosidade que se concretou no terreo do moral, de maneira que se antes a relixión intentaba xerar certezas ao nivel do coñecemento e da política, coa actual separación entre relixión e ciencia e relixión e estado, o campo de traballo que lle queda é a moral. Así, entenderíase como cada vez máis pais berlineses ateos e aconfesionais levan os seus nenos a colexios relixiosos, nunha tentativa de compensar a anarquía moral e o egoísmo da sociedade contemporánea.

O Deus persoal é un Deus íntimo, escollido, moito máis alá dos dogmas das relixións escollidas. A tese fundamental é que na medida en que os individuos advirtan que todos pasan polo mesmo proceso de elección libre sería posíbel un descubrimento recíproco das distintas crenzas, renunciando á violencia á hora de abordalas. Non se trata ademais de conseguir tan só unha tolerancia, senón de pensar en que resulta enriquecedor para a propia vivencia relixiosa o contacto con outras relixións, prohibindo a posibilidade de que outras crenzas sexan colocados nun plano de inferioridade. Ora ben, o autor é consciente de que a o conflito segue sendo posíbel, e de que, de feito, un dos riscos do maior contacto entre relixións é un reforzamento da propia posición fronte á dos outros, que se manifesta por exemplo como atentados sacrificiais feitos por 'mandato divino'. A cosmopolitización do relixioso esperta un anticosmopolitismo que se amosa como fundamentalismo, buscando restabelecer o carácter incuestionábel da propia relixión, a superioridade da propia fe, a demonización dos outros credos e o fomento de campañas transnacionais de persecución dos infieis.

Tampouco semella ir ser unha solución o feito de que se está a producir unha mercantilización do relixioso, en forma das promesas de felicidade que case que todos os cultos, seitas e grandes relixións pretenden ofrecer: polo contrario, esta comercialización remata co impulso relixioso e fai que se perda o seu potencial efecto benfeitor. Por outra parte, un constitucionalismo aconfesional de espíritu habermasiano, entendido como a disociación entre o público-secular e o privado-relixioso tampouco satisfará as demandas dos crentes e as súas aspiracións universalistas. Fronte a este constitucionalismo Beck propón un cosmopolitismo que sería capaz de recoñecer unha serie de dereitos xerais e de amosar unha postura aberta ás relixións, unha posición que as considere como elementos enriquecedores e non ameazantes. Certos teólogos avogan por buscar unha solución mediante a loita teórica e conceptual para defender que existe un só Deus e que todas as relixións conteñen como mínimo unha fe común, por exemplo, Hans Küng. Mais este enfoque universalista do mínimo común é pobre fronte a un cosmopolitismo que valora positivamente a diferenza en canto que diferenza-diferenza sen desprezar a singularidade de cada relixión.

A diagnose e a conclusión de Beck, ao noso entender excesivamente optimistas, son que a cooperación relixiosa xa está tendo lugar na actualidade, simplemente porque é máis beneficiosa a cooperación entre todos os axentes implicados; isto permitiría albergar esperanzas de que no futuro os conflitos entre as grandes relixións puideran ser resoltos por medios non violentos (Texto 43).

TEXTOS CITADOS

Texto 1

A burguesía non pode existir sen revolucionar permanentemente os instrumentos de produción, vale dicir, as relacións de produción e, en consecuencia, todas as relacións sociais. O mantemento inalterado do antigo modo de produción era, pola contra, a primeira condición de existencia de todas as clases industriais anteriores. A continua revolución da produción, o abalo ininterrompido de todas as condicións sociais, a inseguridade e o movemento constantes son o que distingue a época burguesa de todas as outras. Todas as relacións fixas e enferruxadas, co seu cortexo de ideas e crenzas respectábeis, quedan suprimidas, todas as novas avellentan antes de poderen fosilizar. Todo o estamental e estábel evapórase, todo o sagrado é profanado, e os humanos vense finalmente forzados a contemplaren con ollos desapaixonados a súa posición na vida e as súas relacións mutuas» (Marx & Engels, *Manifesto do partido comunista*, capítulo I, edicións Xerais, Vigo, 2005).

—

Texto 2

SR, Primeira parte. Sobre o volcán civilizatorio: os contornos da sociedade do risco. Capítulo 1. A lóxica do reparto da riqueza e do reparto dos riscos.

A arquitectura social e a dinámica de tales potenciais de autoameaza civilizatoria están aquí, no centro da nosa atención. Podemos anticipar a argumentación mediante cinco teses:

1. Os riscos que xorden no nivel máis avanzado de desenvolvemento das forzas produtivas (con iso refírome sobre todo á radioactividade, que fica fóra por completo da percepción humana inmediata, mais tamén ás substancias nocivas e tóxicas presentes no aire, na auga e nos alimentos, coas súas consecuencias a curto e longo prazo para plantas, animais e seres humanos) diferéncianse esencialmente das riquezas. Estes riscos causan danos sistemáticos e a miúdo irreversíbeis, adoitan ficar invisíbeis e baséanse en interpretacións causais, polo que só se estabelecen no seu saber (científico ou anticientífico) e no saber poden ser transformados, ampliados ou reducidos, dramatizados ou minimizados, polo que están abertos nunha medida especial aos procesos sociais de definición. Con isto, os medios e as posicións da definición do risco convértense en posicións sociopolíticas clave.

2. Co reparto e co incremento dos riscos xorden situacións sociais de perigo. Certamente, nalgunhas dimensións

estas seguen a desigualdade das situacións de clases e de capas, mais fan valer unha lóxica de reparto esencialmente diferente: os riscos da modernización atinxen máis tarde ou máis cedo tamén a quen os produce ou se beneficia deles. Conteñen un efecto búmerang que fai saltar polos aires o esquema de clases. Tampouco os ricos e poderosos están seguros ante eles. E isto non só en tanto que perigos para a saúde, mais tamén en tanto que perigos para a lexitimación, a propiedade e a ganancia: ao recoñecemento social dos riscos da modernización van unidas desvalorizacións e expropiacións ecolóxicas que se atopan en contradición, de forma sistemática, cos intereses de ganancia e de propiedade que impulsan o proceso de industrialización. Ao mesmo tempo, os riscos producen novas desigualdades internacionais, por unha parte entre o Terceiro Mundo e os estados industrializados, por outra parte entre os mesmos estados industrializados. Esas desigualdades non respectan o tecido de competencias do estado nacional. Á vista da universalidade e supranacionalidade do tráfico de sustancias nocivas, a supervivencia nos bosques de Baviera depende en última instancia da firmeza e cumprimento de tratados internacionais.

3. Porén, a expansión dos riscos non rompe en absoluto coa lóxica do desenvolvemento capitalista, antes a eleva a un novo nivel. Os riscos da modernización son un *big businnes.* Son as necesidades insaciábeis que buscan os economistas. Pode ser calmada a fame e satisfacer as necesidades, mais os riscos da civilización son un saco de necesidades sen fondo, inacabábel, infinito, autoinstaurábel. Seguindo a Luhmann, poderiamos dicir que cos riscos a economía se torna autorreferencial, independente do ambiente e da satisfacción das

necesidades humanas. Mais isto significa que a sociedade industrial produce co aproveitamento económico dos riscos causados por ela as situacións de perigo e o potencial político da sociedade do risco.

4. As riquezas poden ser posuídas, mais polos riscos un vese atinxido; estes son case que atribuídos pola civilización. Dito dunha maneira rápida e esquemática: nas situacións de clases e capas, o ser determina a conciencia, en canto que nas situacións de perigo a conciencia determina o ser. O saber adquire un novo significado político. Por conseguinte, hai que despregar e analizar o potencial político da sociedade do risco nunha socioloxía e nunha teoría do xurdimento e difusión do saber dos riscos.

5. Os riscos recoñecidos socialmente, tal como se manifesta claramente por primeira vez no exemplo da discusión sobre a morte dos bosques, teñen un contido político explosivo moi peculiar. O que até ao momento fora considerado apolítico tórnase político: a supresión das «causas» no proceso de industrialización mesmo. De súpeto, a opinión pública e a política comezan a mandar no ámbito íntimo do *management* empresarial, na planificación da produción, no equipamento técnico, etcétera. Aí faise claro dunha maneira exemplar de que se trata propiamente na disputa pública sobre a definición dos riscos: non só das consecuencias para a saúde da natureza e do ser humano, mais dos efectos secundarios sociais, económicos e políticos destes efectos secundarios: afundimento de mercados, desvalorización do capital, controis burocráticos das decisións empresariais, apertura de novos mercados, custos monstruosos, procedementos xudiciais. Na sociedade do risco xorde así, a pulos pequenos e grandes (na alarma polo

smog, no accidente tóxico, etcétera), o potencial político das catástrofes. A defensa e administración destas pode incluír unha reorganización do poder e da competencia. A sociedade do risco é unha sociedade catastrófica. Nela, o estado de excepción ameaza con converterse no estado de normalidade.

—

Texto 3

SR, Primeira parte. Sobre o volcán civilizatorio: os contornos da sociedade do risco. Capítulo 1. A lóxica do reparto da riqueza e do reparto dos riscos. 1.3. Riscos específicos de clase.

O tipo, o modelo e os medios do reparto dos riscos diféreńcianse sistematicamente dos do reparto da riqueza. Isto non exclúe que moitos riscos estean repartidos dunha maneira específica en capas ou clases. Nese sentido, hai amplas zonas de solapamento entre a sociedade de clases e a sociedade do risco. A historia do reparto dos riscos mostra que estes seguen, ao igual que as riquezas, o esquema de clases, mais ao revés: as riquezas acumúlanse arriba, os riscos abaixo. Por tanto, os riscos semellan *fortalecer* e non suprimir a sociedade de clases. Á insuficiencia das subministracións engádese a falta de seguridade e unha sobreabundancia de riscos que habería que evitar. Fronte a iso, os ricos (en ingresos, en poder, en educación) poden mercar a seguridade e a liberdade respecto do risco. Esta «lei» dun reparto dos riscos específico das clases e, por tanto, da

agravación dos contrastes de clase mediante a concentración dos riscos nos pobres e febles estivo en vigor durante moito tempo e segue estándoo hoxe para algunhas dimensións centrais do risco: o risco de non alcanzar un emprego é hoxe moito maior para quen non estudou que para quen está moi cualificado. Os riscos de dano, radiación e intoxicación que están vinculados ao traballo nas empresas industriais correspondentes están repartidos de maneira desigual nas diversas profesións. Son en especial as zonas residenciais baratas para grupos de poboación con ingresos baixos que se atopan preto dos centros de produción industrial as que están danadas permanentemente polas diversas sustancias nocivas que hai no aire, na auga e no solo. Coa ameaza da perda de ingresos pódese obter unha tolerancia superior».

—

Texto 4

SR, Primeira parte. Sobre o volcán civilizatorio: os contornos da sociedade do risco. Capítulo 1. A lóxica do reparto da riqueza e do reparto dos riscos. 1.4. A globalización dos riscos civilizatorios. Teoría política do coñecemento na sociedade do risco. Novas desigualdades internacionais.

Mais a igualación mundial das situacións de perigo non pode enganar sobre as novas desigualdades sociais dentro da sociedade do risco. Estas xorden en especial alí onde (de novo a escala internacional) as situacións de clase e as situacións de risco se solapan: o proletariado da socie-

dade mundial do risco vive baixo as chemineas, xunto ás refinerías e ás fábricas químicas nos centros industriais do Terceiro Mundo. «A maior catástrofe industrial da historia» (*Der Spiegel*), o accidente tóxico na cidade hindú de Bhopal, fixo que a opinión pública mundial tomase conciencia disto. As industrias con risco trasladáronse aos países de salarios baixos. Isto non é casualidade. Hai unha «forza de atracción» sistemática entre a pobreza extrema e os riscos extremos. Na estación de manobra do reparto dos riscos son especialmente apreciadas as paradas en provincias subdesenvolvidas. E sería un necio inxenuo quen aceptase aínda que os gardaagullas non saben o que fan. En favor disto fala tamén a maior receptividade da poboación desempregada (!) fronte ás «novas» tecnoloxías (que crean traballo).

—

Texto 5

SR, Primeira parte. Sobre o volcán civilizatorio: os contornos da sociedade do risco. Capítulo 1. A lóxica do reparto da pobreza e do reparto dos riscos. 1.6. A utopía da sociedade mundial.

Neste sentido, a sociedade do risco produce novos contrastes de intereses e unha nova comunidade de ameaza, cuxa solidariedade política aínda está por ver. Na medida en que se agudizan as ameazas da modernización e se xeneralizan e suprimen as zonas non afectadas que aínda poidan quedar, a sociedade do risco desprega (a diferenza da sociedade de clases) unha tendencia á unificación obxec-

tiva dos danos nas situacións de ameaza global. No caso límite, amigos e inimigos, o este e o oeste, arriba e abaixo, a cidade e o campo, negro e branco, sur e norte están expostos á presión igualatoria dos riscos civilizatorios que se potencian. As sociedades do risco non son sociedades de clases, iso aínda é demasiado pouco. Conteñen en si unha dinámica de desenvolvemento que fai saltar as fronteiras e é democrática de base, e que ademais obriga á humanidade a unirse en situacións de autoameazas civilizatorias.

En consecuencia, a sociedade do risco dispón de novas fontes de conflito e de consenso. En lugar da supresión da carencia aparece a supresión do risco. Aínda que falten (aínda) a conciencia e as formas políticas de organización para iso, pódese dicir que a sociedade do risco supera na dinámica da ameaza que pon en marcha as fronteiras dos estados nacionais e as dos sistemas de alianzas e dos bloques económicos. En canto que as sociedades de clases son organizables en forma de estados nacionais, as sociedades do risco fan xurdir «comunidades obxectivas de ameaza» que en última instancia só se poden alcanzar no seo da sociedade mundial.

O potencial civilizatorio de autoameaza despregado no proceso de modernización fai, pois, que a utopía dunha sociedade mundial se torne un pouco máis real ou polo menos máis urxente. Igual que no século XIX os seres humanos tiveron que aprender (baixo pena da decadencia económica) a someterse ás condicións da sociedade industrial e do traballo asalariado, hoxe e no futuro teñen que aprender (baixo o azoute da apocalipse civilizatoria) a sentar a unha mesa e, máis alá das fronteiras, atopar e impor solucións para as ameazas que eles mesmos causaron.

Unha presión nesta dirección xa se sente hoxe. Os problemas do medio ambiente só poden ser resoltos mediante discusións e acordos internacionais, e ese camiño pasa por reunións e pactos que vaian máis alá das alianzas militares. A ameaza que supón o almacenamento de armas atómicas cunha capacidade de destrución inimaxinábel intranquiliza a xente nos dous hemisferios militares e fai xurdir unha comunidade de ameaza cuxa solidez política que aínda ten que demostrarse.

—

Texto 6

SR, Primeira parte. Sobre o volcán civilizatorio: os contornos da sociedade do risco. Capítulo 1. A lóxica do reparto da riqueza e do reparto dos riscos. 1.6. A utopía da sociedade mundial. Da solidariedade da miseria á solidariedade do medo?.

Mesmo se a expresión política é clara, as consecuencias políticas son ambiguas. No tránsito da sociedade de clases á sociedade do risco comeza a cambiar a calidade da comunidade. Dito de maneira esquemática, nestes dous tipos de sociedades modernas ábrense paso sistemas axiolóxicos completamente distintos. As sociedades de clases quedan referidas na súa dinámica de desenvolvemento ao ideal da igualdade (nas súas diversas formulacións, desde a «igualdade de oportunidades» até as variantes dos modelos de sociedade socialista). Non acontece o mesmo coa sociedade do risco. O seu contra-proxecto normativo, que

está na súa base e a estimula, é a seguridade. En lugar do sistema axiolóxico da sociedade «desigual» aparece, pois, o sistema axiolóxico da sociedade insegura. En canto que a utopía da igualdade contén unha multitude de fins positivos dos cambios sociais, a utopía da seguridade é peculiarmente negativa e defensiva: no fondo, xa non se trata neste caso de conseguir algo «bo», mais só de evitar o peor. O soño da sociedade de clases significa que todos queren e deben participar do pastel. O obxectivo da sociedade do risco é que todos deben ser protexidos do veleno.

En conformidade con iso, distínguese tamén a situación social básica en que os seres humanos se atopan, tanto aquí como alí, a situación en que se reúnen, a que os move e os divide ou xunta. A forza da sociedade de clases pódese resumir na frase: «Teño fame!». Ao contrario, o movemento que se pon en marcha coa sociedade do risco exprésase na frase: «Teño medo!». En lugar da comunidade da miseria aparece a comunidade do medo. Neste senso, o tipo da sociedade do risco delimita unha época social en que a solidariedade xorde por medo e convértese nunha forza política. Segue sen ser nada claro como opera a forza adhesiva do medo. Até que punto poden resistir as comunidades do medo? Que motivacións e enerxías de actuación as poñen en movemento? Como se comporta esta nova comunidade solidaria dos medoñentos? Fai saltar a forza social do medo o cálculo individual do beneficio? Até que punto están dispostas ao compromiso as comunidades de ameaza que xeran medo? En que formas de actuación se organizan? Impulsa o medo ao irracionalismo, ao extremismo, ao fanatismo? O medo non fora até agora unha base da actuación racional. Tampouco vale xa esta suposición?

Será o medo, ao revés que a miseria material, unha base demasiado inestábel para os movementos políticos? Poderá ser dividida a comunidade do medo pola corrente sutil de aire das contrainformacións?.

—

Texto 7

SR, Primeira parte. Sobre o volcán civilizatorio: os contornos da sociedade do risco. Capítulo 2. Teoría política do coñecemento na sociedade do risco. 2.2. Erros, fraude, defectos e verdades: acerca da competencia das racionalidades. O rexeitamento causal dos riscos.

Baixo estas circunstancias unha liberalización da demostración da causalidade suporía unha ruptura do dique e inmediatamente o desbordamento dunha marea de riscos e danos potenciais que, pola extensión de seus efectos, sacudiría toda a estrutura política e social do país. Así, continuamos utilizando —nunha boa sintonía entre ciencia e dereito— o chamado «principio de causalidade culposa» como esclusa para o recoñecemento e o non recoñecemento dos riscos. É sabido que os riscos da modernización, pola súa estrutura, non poden ser interpretados en xeral de forma axeitada seguindo ese principio. A maioría das veces non hai un causante do dano, mais precisamente substancias contaminantes no aire que proceden de moitas chemineas e que por iso son relacionadas frecuentemente con doenzas sen especificar e para as cales hai que considerar sempre un número importante

de «causas». Quen, baixo estas circunstancias, se empeña na estrita demostración causal, maximiza o non recoñecemento e minimiza o recoñecemento de contaminacións e doenzas da civilización causadas pola industria. Coa inocencia da ciencia «pura», os investigadores do risco defenden a «arte elevada da demostración causal», bloquean así protestas cidadás e afóganas na orixe dunha «ausente» demostración causal. Aparentemente aforran custos á industria e colaboran cos políticos mais, en realidade, manteñen abertas as esclusas para pór en perigo a vida de forma xeral.

—

Texto 8

SR, Segunda parte. Individualización da desigualdade social: a destradicionalización das formas de vida da sociedade industrial. 3. Más alá das clases e das capas. 3.2. Individualización e formación de clases: Karl Marx e Max Weber.

Individualización da desigualdade social»: non se esquece e ignora así e todo o carácter de clase, a dependencia do sistema, a sociedade de masas, os entrelazados do capital, a aparencia ideolóxica, o estrañamento, as constantes antropolóxicas e a diferenciación da realidade sociohistórica? Non leva o concepto de proceso de individualización axiña de mais até a fin da socioloxía? Non se anuncia así a súa morte?

Isto esixe algunhas precisións teóricas: como se diferencian estes desenvolvementos respecto do xurdimento

do individuo burgués nos séculos XVIII e XIX? A individualización burguesa repousaba esencialmente na posesión do capital e desenvolveu a súa identidade social e política na loita contra a orde política e legal feudal. Fronte a iso, na República Federal de Alemaña brota unha individualización dentro do mercado de traballo que —como vimos— desprégase na elevación do estándar de vida, na educación, na mobilidade, etc. Por que e en que senso falamos de «individualización dentro do mercado de traballo»? Moitos consideraron e seguen a considerar hoxe a venda da mercadoría «forza de traballo» como o momento que determina o contraste das clases no capitalismo. Por que e como se converte o motor da formación das clases nunha individualización das clases sociais?

A diferenza reside tamén neste caso no elemento novo que xorde co desenvolvemento da República federal: as «compensacións» do traballo asalariado por parte do estado social. O mesmo feito tivo un efecto contrario nas condicións do século XIX e nas da segunda metade do século XX. Ao contrario do que sucedía no século XIX, hoxe os seres humanos xa non se reúnen en grupos grandes (en «clases» que actúan social e politicamente) baixo a presión da miseria e da vivencia da alienación laboral nos barrios proletarios pobres das grandes cidades. Ao revés, dado que os dereitos sociais e políticos obtidos foron desprendidos dos eixes de clase do mundo da vida e se ven remitidos cada vez máis a si mesmos para obteren o seu sustento. Regulado polo estado do Benestar, a extensión do traballo asalariado convértese nunha individualización das clases sociais. Este desenvolvemento non foi un regalo dos bondadosos samaritanos capitalis-

tas á clase obreira que eles lanzaran á miseria. Foi obtido nunha loita, e por tanto é expresión dun forte movemento obreiro que mediante os seus éxitos cambiou as súas propias condicións. É a realización dos fins fundamentais do movemento obreiro a que cambiou os presupostos do seu éxito e puxo en perigo o movemento obreiro en tanto que «obreiro».

—

Texto 9

SR. Terceira parte. Modernización reflexiva: cara á xeneralización da ciencia e da política. 8. Demarcación da política: acerca da relación entre dirección política e cambio técnico-económico na sociedade do risco. 8.8. Resumo e panorama: escenarios dun futuro posíbel. Democratización do desenvolvemento técnico e económico.

A idea básica é que os gobernos alternativos e que coparticipan na subpolítica da economía, da investigación e da técnica teñen que someterse á responsabilidade parlamentaria. Dado que cogobernan grazas á liberdade de investimento e de investigación, polo menos deben ser forzados a xustificar as decisións fundamentais do «proceso de racionalización» ante as institucións democráticas. Mais precisamente nesa simple transferencia se atopa o problema chave desa esixencia política e intelectual: mantense na súa recomendación no contexto da sociedade industrial, aínda que na forma dunha diferente estratexia de reindustrialización. A «democratización» no sentido do século XIX presupón centralización, burocratiza-

ción, etc., e conecta con circunstancias que, en parte, están superadas e, en parte, resultan cuestionábeis.

Nese caso, os fins que se pretende alcanzar están claros: acabar coa situación na que se discute de decisións en investimento e en investigación cando xa foron tomadas. Deféndese que as consecuencias e o ámbito de transformacións da microelectrónica, da manipulación xenética, etc., son competencia do parlamento antes de se adoptaren decisións ao respecto. As consecuencias dese proceso son fáciles de predicir: impedimentos burocráticos do parlamento para a racionalización empresarial e para a investigación científica (SR, 364-65).

Os perigos dun intervencionismo de estado deste tipo, orientado ecoloxicamente, poden deducirse a partir do paralelismo co estado social: autoritarismo científico e burocracia excesiva. Mais é que, ademais, hai un error básico nesa concepción que tamén se caracteriza polo proxecto de reindustrialización: pártese de que a modernidade ten un centro de goberno político ou que debería telo, máis alá de todos os seus múltiples aspectos. Os fíos —así se argumenta— deberían concentrarse no sistema político e nos seus órganos centrais. Todo canto queda no seu ámbito de acción xúlgase como renuncia á política e á democracia. Por unha parte, considérase que modernización significa autonomía, diferenciación e individualización. Por outra, inténtase a 'solución' dos procesos parciais diverxentes nunha recentralización no sistema político e segundo o modelo da democracia parlamentaria. Aí non só se prescinde dos aspectos negativos que xa se manifestaron dabondo, en forma de centralismo e intervencionismo burocráticos, mais tam-

pouco non se recoñece que a sociedade moderna non ten ningún centro de dirección. Pódese preguntar como se poderá evitar que as tendencias á autonomía superen o posíbel ordenamento automático das partes ou das unidades do sistema. Esta cuestión, ademais, non debe confundir sobre a realidade da carencia de centro e de dirección da modernidade, nin é necesario que o proceso de autonomía que se orixina coa modernización teña que conducir inevitabelmente á anomia. É posíbel pensar formas intermedias de control, distintas, que eviten o centralismo parlamentario e, en troques, creen instancias xustificadoras. Pódese partir de exemplos no ámbito da cultura alemá das dúas últimas décadas: os medios públicos de comunicación, as iniciativas cidadás, movementos de protesta, etc. O seu senso perderíase se remitisen ás premisas dun centro institucional para a política. E resultarían ademais inviábeis, deficientes e inestábeis, pois certamente funcionan no límite da legalidade extraparlamentaria. Ora, se se sitúa como punto central a cuestión da delimitación da política, o seu senso é concibido como unha forma de democracia experimental que ensaia novos tipos de colaboración directa e de control compartido, máis alá das ficcións de progreso e de dirección centralizada, novos tipos baseados en dereitos declarados e na subpolítica emerxente.

—

Texto 10

MR, Capítulo 1. A reinvención da política: cara a unha teoría da modernización reflexiva / Autocrítica da sociedade do risco / O retorno da incerteza.

En canto estes desenvolvementos sexan percibidos en relación ao horizonte conceptual da sociedade industrial, como efectos negativos dunha acción aparentemente responsábel e calculábel, os seus efectos destrutores para o sistema han pasar inadvertidos. As súas consecuencias sistemáticas preséntanse unicamente dentro dos conceptos e da perspectiva da sociedade do risco, e só entón nos fan conscientes da necesidade dunha nova autodeterminación reflexiva. Na sociedade do risco, o recoñecemento do carácter impredecíbel das ameazas provocadas polo desenvolvemento tecnoindustrial esixe a (auto)reflexión sobre os fundamentos da cohesión social e o exame das convencións e fundamentos dominantes da «racionalidade». No (auto)concepto da sociedade do risco, a sociedade devén reflexiva (no sentido estrito da palabra), isto é, convértese nun tema e nun problema para si mesma.

—

Texto 11

MR, Capítulo 1. A reinvención da política: cara a unha teoría da modernización reflexiva / Subpolítica: o retorno dos individuos á sociedade / A política e a subpolítica.

En primeiro lugar, a inmobilidade dos aparatos gobernamentais e os seus axentes subsidiarios é perfectamente conxugábel coa mobilidade dos axentes en todos os niveis posíbeis da sociedade, isto é, a extinción da política pode acompañar a activación da subpolítica. Calquera que contemple a política desde arriba e agarde resultados estará a pasar por alto a autoorganización do político que potencialmente, polo menos, pode pór en marcha «subpolíticamente' numerosos campos da sociedade, mesmo todos os seus campos.

Por tanto, buscamos o político no lugar errado, nos ámbitos equivocados e nas páxinas de prensa erradas. Aquelas áreas de toma de decisións que quedaran protexidas do político no capitalismo industrial —o sector privado, a empresa, a ciencia, as cidades, a vida cotiá, etc.— están atrapadas nas tormentas dos conflitos políticos na modernidade reflexiva.

A **subpolítica** [*sub-politics*] distínguese da *politics*, en primeiro lugar, en que os axentes **externos** ao sistema político ou corporativo se lles permite aparecer no escenario do deseño social (este grupo inclúe grupos profesionais e ocupacionais, a *intelligentsia* técnica en fábricas, institucións de investigación e cadros de xestión, traballadores cualificados, iniciativas cidadás, a opinión pública, etc.) e, en segundo lugar, en que non só os axentes sociais e colectivos, mais

tamén os individuos, compiten con estes últimos e entre si polo crecente poder configurador do político.

A subpolítica, por tanto, significa configurar a sociedade **desde abaixo**. Visto desde arriba, isto ten como consecuencia a perda de capacidade implementativa, a retracción e minimización da política. Como consecuencia da subpolitización, grupos que até agora non estaban implicados no proceso de tecnificación e industrialización (grupos cidadás, a opinión pública, os movementos sociais, os grupos de expertos, os traballadores no seu lugar de traballo) teñen cada vez máis oportunidades de ter voz e participación na organización da sociedade; existen mesmo oportunidades para que individuos valentes poidan «mover montañas» nos centros neurálxicos do desenvolvemento. A politización, por tanto, implica unha perda de importancia do enfoque baseado nun poder central; significa que os procesos que até agora sempre discorreran sen fricciónS se extingan fronte á resistencia de obxectivos contraditorios.

—

Texto 12

MR, Capítulo 4. Réplicas e críticas. / Autoameaza e disolución da sociedade industrial: que significa isto? / Resumo.

De que maneira difiren as épocas e teorías da modernización simple (ortodoxa) e reflexiva (no sentido que eu lle dou)? Cinco contrastes e combinacións de características delimitan o horizonte:

Primeiro: respecto á situación da vida, ao estilo de vida e á estrutura social. As categorías relativas a grandes grupos e ás teorías de clases son esencialmente diferentes das teorías da individualización (e intensificación) da desigualdade social.

Segundo: a problemática da diferenciación funcional das esferas de acción autonomizadas» é substituída pola problemática da coordinación funcional, a vinculación en redes e a fusión de subsistemas diferenciados (así como dos seus «códigos comunicativos»).

Terceiro: os modelos lineais (e as crenzas atávicas no control) característicos da fe no progreso a partir da modernización perpetua son substituídos por imaxes argumentativas en múltiples niveles de automodificación, autoameaza e autodisolución dos fundamentos da racionalidade e das formas de racionalización nos centros (de poder) da modernización industrial. Como? Como efectos (colaterais) incontrolábeis dos triunfos da modernización autonomizada: volve a incerteza.

Cuarto: en canto a modernización simple en último termo localiza o motor da transformación social nas categorías da racionalidade instrumental (reflexión), a modernización «reflexiva» concibe a forza motriz do cambio social en categorías de efectos colaterais (reflexividade). O que non é percibido, aquilo mais externalizado sobre o que non se reflexiona contribúe á ruptura estrutural que separa a sociedade industrial da sociedade do risco, que a separa das «novas» modernidades do presente e do futuro.

Quinto: máis alá da esquerda e da dereita —a metáfora espacial que se estabeleceu xunto á sociedade industrial como unha categoría ordenadora do político—, están

iniciándose conflitos políticos, ideolóxicos e teóricos que (con todo o seu carácter tentativo) poden aprenderse nos eixos e dicotomías do certo-incerto, dentro-fóra e político-apolítico.

—

A democracia e os seus inimigos (DI)

Texto 13

DI, Capítulo 1. O conflito das dúas modernidades

A consistencia dos sistemas sociais atopa o seu abeiro na cultura. Obvialo foi posíbel mentres existiu unha correspondencia, nas formas básicas, entre a sociedade das institucións e a sociedade dos individuos. No momento en que a evolución de ambas as dúas se separa, esnaquízase a última grande ilusión da socioloxía: a metafísica dos sistemas sociais. Desfacerse das formas e fórmulas de consenso: a clase, a familia nuclear, o matrimonio, a profesión, os papeis da muller e do home. Desaparecen as formas de fusión social, sobre as que constrúen os seus programas e traballo os partidos e as organizacións. Os sistemas de seguridade, a administración laboral ou a política familiar conservan unhas normas da sociedade industrial que deixaron de ser axeitadas para círculos de poboación cada vez maiores. Institucións masculinas baten contra a resistencia das mulleres que acceden a elas. Nunha palabra: as institucións fanse dependentes do individuo, e non porque os individuos sexan poderosos

até a ese punto, mais porque as institucións se fixeron historicamente paradoxais.

Até agora a socioloxía situou os conflitos fóra dela e ao borde das institucións, na zona de contacto entre «sistema e vida»' (Habermas). Coas modernizacións reflexivas, os conflitos danse **no seo** das institucións en torno aos principios e ás alternativas de desenvolvemento da política institucional. Isto vale para a política da muller, do tráfico, municipal, laboral e de emprego das empresas, a política tecnolóxica, etc. A base cultural da autonomía do sistema é unha reliquia de formas de vida predemocráticas e, en tal sentido, premodernas. Coa vivificación da democracia comezan a confusión e o engano de que dan fe hoxe en día empeños tan diferentes como os que pretenden estratexias de xestión centradas no individuo, unha ética económica, os dos xuristas e médicos críticos, os de grupos profesionais feministas, etc.

A modernización reflexiva deixa sen base as formas comunitarias, desde a organización tribal aos sistemas sociais. Era previsíbel como experimento teórico, mais agora converteuse en tarefa intelectual e política. A modernización é un proceso de disolución ao final do cal o socialmente recibido —desde a tradición até ao imperativo categórico— só forma un cúmulo de lugares comúns. Isto non significa o final de toda vida comunitaria, como vén lamentando desde hai un século a crítica cultural, mais si o final de toda forma comunitaria previa, esixíbel, calculable, e o comezo dun tipo de vida en común diferente, que non se impón xa desde arriba nin pode inmiscirse nas persoas seguindo o modelo funcionalista do funil socializante, mais que ten que ser agardado, formulado, medido,

decidido e administrado de abaixo para arriba. Toma vida a cuestión contraria: «Como é posíbel unha sociedade entendida como movemento social dos individuos?».

—

Texto 14

DI, Capítulo 2. A desaparición da solidariedade.

Mais «individualización» non significa moitas das cousas que quixesen que significase quen lle atribúe ese significado, para eles poder significar así o que o termo non significa: non significa atomización, illamento; non corte de toda relación por parte dun individuo que gravita en solitario nin tampouco (o que moitas veces se sobreentende), individuación, emancipación, autonomía, a resurrección do individuo burgués despois da súa morte. Polo contrario significa, en primeiro lugar, a disolución e, en segundo lugar, o desmembramento das formas de vida da sociedade industrial (clase, capa, roles dos sexos, familia) por obra doutras en que os individuos teñen que montar, representar no escenario e improvisar as súas propias biografías. A biografía normal convértese en biografía escollida, en «biografía artesanal» (Ronald Hitzer).

E isto vale non só referido ás típicas biografías de clase ou da muller, mais tamén para as biografías normais, burocráticas, que se dan no socialismo real. Estas descompóñense, despois da precipitación na modernidade, nun monte de decisións difíciles. Este drama é o que expresan as cifras de nacementos, matrimonios e divorcios nos no-

vos *Länder* (estados da antiga RDA) de Alemaña, que nun só ano se dividiron por dous.

Así pois, o proceso de individualización non se basea, de ningunha maneira, nunha decisión libre. Os seres humanos —por empregar a expresión de Sartre— están condenados á individualización; están forzados —constrición paradoxal, naturalmente— a imaxinar, configurar e representar no escenario por eles mesmos non só as súas biografías, mais tamén os seus vínculos morais, sociais e políticos, en calquera caso no contexto dos supostos do estado social, como a educación, o mercado de traballo, o dereito laboral e social, etc. Se todo se converteu en decisións que son arriscadas, de agora en diante o matrimonio tradicional ten que ser obxecto de elección, e xustificarse e vivirse como un risco persoal con todas as contradicións que comporta.

—

Texto 15

DI, Capítulo 4. Perspectivas dunha evolución cultural do traballo.

A relación entre valores, expectativas e símbolos de éxito «vellos» e «novos» é extraordinariamente complexa. Só unha minoría rexeita claramente os símbolos de éxito e axiolóxicos de orientación consumista; son os grupos que se moven —debido tamén á presión dun mercado de traballo tenso e dunhas cifras de paro en aumento— no chamado «sector informal», nos escenarios e grupúsculos da

«cultura alternativa», onde proban e adoptan novos estilos de convivencia e de traballo en común. Ao contrario que nas vellas ideas de éxito e de valores e tamén por contraste coa maioría máis ampla, nestes casos a procura da realización persoal convértese no oposto ao principio de progreso «máis do mesmo»; nun menos cartos, menos propiedades, institucións e redes laborais máis pequenas e máis manexábeis, e desenvolver unha multiplicidade de estilos de vida e posibilidades de realización persoais. Mais, significativamente, ese rexeitamento non é compartido pola inmensa maioría de quen segue a nova orientación de valores. Ás avesas, para ela o éxito, mesmo medido en categorías convencionais, é algo importante, e mesmo algo necesario, mais non suficiente. Os símbolos de éxito convencionais (ingresos, carreira, posición) non dan satisfeito xa as necesidades psicolóxicas profundas dos seres humanos de atopárense e afirmárense a si mesmos, a súa fame de «vida plena».

Nos anos cincuenta e sesenta a resposta da xente, ao preguntárselle polas súas pretensións, era clara e inequívoca: movíase dentro das categorías dunha vida familiar «feliz», cos seus plans para ter unha casa unifamiliar, un coche novo, unha boa educación para os nenos e mellorar o seu nivel de vida. Hoxe fálase outra linguaxe referida, de forma inevitabelmente vaga, á procura da propia individualidade e identidade, que soña con metas como o «desenvolvemento das capacidades persoais» e «non perder o ritmo». Mais esa vaguidade non é só individual mais tamén social: ao revés do que sucedía co sistema de valores antigo, en que o éxito contaba cuns índices claros (casa unifamiliar, coche, etc.), agora ninguén pode ter verdadeiramente claro cando atopou o que buscaba e como poder demostrar

aos demais, de forma convincente, o seu propio 'éxito'. A consecuencia é que as persoas vense metidas cada vez máis no labirinto da súa propia inseguridade, cuestionándose a si mesmas e en busca de seguridades.

—

Texto 16

DI, Capítulo 7. De veciño a xudeu.

Conclusión: desde o punto de vista cultural e das ciencias sociais non é lexítimo acudir ás tradicións ou identidades étnicas para lexitimar a calidade de estraño e as diferenzas *in group-out group*. Noutras palabras: o étnico non é unha variábel orixinaria de diferenciación social; esta é, en toda a súa extensión, un artificio político-burocrático. Non hai xustificación para saltar da diversidade e a diferenza culturais, por complexas e definidas que sexan, á fixación do propio e o estraño e a dramaturxias e construcións políticas de imaxes de estraño e de inimigo. Estas postas en escena sérvense do disfrace do natural, da herdanza, do orixinario e substancial, mais en realidade son opcións, decisións, artificios que se asemellan a invencións.

Na modernidade reflexiva, a construción do estraño politízase nun dobre senso: por unha parte, ao politizarse o problema da seguridade, mobilízanse os instrumentos de control da sociedade civil e do estado forte; por outra, en lugar do estraño cultural aparece a figura do estraño burocraticamente construído; o discurso da diferenza cultural convértese no Outro sobre imaxes de inimigos que pre-

tenden lexitimar a instauración e o perfeccionamento dun estado preventivo de seguridade e prevención.

O discurso da lóxica *in group-out group*, estendido en moitas tradicións teóricas e de investigación das ciencias sociais (e da sociobioloxía), oculta ese proceso de decisión, construción e politización. Habería que facer aquí tamén unha crítica ao discurso teórico sobre exclusión/inclusión: ao universalizar a idea disimula a infamia duns procesos de discriminación específicos dentro do sistema administrativo e político, na opinión pública que aparece nos medios, etc. Pasa así desapercibido o importante papel que teñen os intelectuais na fundamentación e preparación de patentes de lexitimidade polas que se cortan os patróns do estraño e se introducen na produción en cadea. Se as relacións *in group-out group* son equiparadas á identidade nacional (patriotismo, nacionalismo), tamén se pode advertir ese proceso de selección: por que non combinar as identidades rexionais cunha conciencia europea? Por que non mesturar, por exemplo, o sincero separatismo co orgullo da posición profesional e unha identidade cultural cuxa conciencia se basee no fortalecemento da racionalidade técnica e xurídica? Non digo que todo se poida combinar con todo; mais si que, ao multiplicárense, individualizárense e globalizárense os ambientes sociais en que se desenvolve a propia vida, aparece un mosaico case infinito de definicións posíbeis. E por iso é simplista (pode que estratexicamente simplista) falar de «inclusión» e «exclusión». Xorde a cuestión da unidade da diferenza de inclusión e exclusión.

—

Texto 17

G, Primeira parte. Introdución. I. Contribuíntes virtuais.

Coa demolición pacífica do muro de Berlín e o colapso do imperio soviético foron moitos os que creron que soara o final da política e nacía unha época situada máis alá do socialismo e do capitalismo, da utopía e da emancipación. Mais, nos últimos anos, estes defenestradores do político baixaron bastante o ton da súa voz. En efecto, o termo «globalización», actualmente omnipresente en toda manifestación pública, non apunta precisamente ao final da política, mais simplemente a unha *saída do político* do límite categorial do estado nacional e do sistema de roles ao uso diso que se deu en chamar quefacer «político» e «non-político». En efecto, independentemente do que poida apuntar, en canto ao contido, a nova retórica da globalización (da economía, dos mercados, da competencia por un posto de traballo, da produción, da prestación de servizos e das distintas correntes no ámbito das finanzas, da información e da vida en xeral), saltan á vista de maneira puntual as importantes consecuencias políticas da posta en escena do risco de globalización económica: é posíbel que institucións industriais que semellaban completamente cerradas á configuración política «estouren» e se abran ao discurso político. Os presupostos do estado asistencial e do sistema de pensións, de axuda social e de política municipal de infraestruturas, así como o poder organizado dos sindicatos, o superelaborado sistema

de negociación da autonomía salarial, o gasto público, o sistema impositivo e a «xustiza impositiva», todo iso disólvese e resolve, baixo o sol do deserto da globalización, cunha (esixencia de) configurabilidade política. Todos os actores sociais deben reaccionar e dar unha resposta concreta neste ámbito, onde curiosamente as respostas non seguen xa o vello esquema dereita-esquerda da práctica política.

Pódese dicir que o que foi a loita de clases no século XIX para o movemento obreiro é a cuestión da globalización no limiar do século XX para as empresas que operan a nivel transnacional? (Coa diferenza, por certo esencial, de que o movemento obreiro actuaba como un contrapoder, mentres que as empresas globais están actuando até a data sen ter ningún contrapoder transnacional enfronte.)

—

Texto 18

G, Primeira parte. Introdución. I. Contribuíntes virtuais.

Mais, en que se funda o novo poder dos empresarios transnacionais? De onde xorde e como se reproduce o seu potencial estratéxico?

A ninguén se lle oculta que se produciu unha especie de ocupación dos centros materiais vitais das sociedades modernas con estados nacionais, e iso *sen* revolución, *sen* cambio de leis nin de constitución; isto é, mediante o desenvolvemento simple e normal da vida cotiá ou, como adoita dicirse, co *business as usual.*

En primeiro lugar, podemos *exportar postos de traballo* alí onde son máis baixos os custos laborais e as cargas fiscais e a creación de man de obra.

En segundo lugar, estamos en condicións (a causa das novas técnicas da información, que chegan até os últimos recunchos do mundo) de descifrar os produtos e as prestacións de servizos, así como de *repartir o traballo por todo o mundo,* de maneira que as etiquetas nacionais e empresariais poden inducirnos facilmente a erro.

En terceiro lugar, estamos en condicións de servirnos dos estados nacionais e dos centros de produción individuais en contra deles mesmos e, deste modo, alcanzar «pactos globais» co obxectivo dunhas condicións impositivas máis suaves e unhas infraestruturas máis favorábeis; así mesmo, podemos «castigar» os estados nacionais cando se amosen «careiros» ou «pouco amigos dos nosos investimentos».

En cuarto, e último, lugar, podemos distinguir automaticamente en medio das fragosidades —controladas— da produción global entre **lugar de investimento, lugar de produción, lugar de declaración fiscal e lugar de residencia**, o que supón que os cadros dirixentes poderán vivir e residir alí onde lles resulte máis atractivo, pagando os impostos alí onde lles resulte menos gravoso. E, nótese ben, todo isto sen que medien suplicatorios nin deliberacións parlamentarias, decretos gobernamentais, cambios de leis nin, sequera, un simple debate público. Isto xustifica, pola súa banda, o concepto de «subpolítica», entendida non como unha (teoría da) conspiración, mais como un conxunto de oportunidades de acción e de poder suplementarias **máis alá do** sistema político, opor-

tunidades reservadas ás empresas que se moven no ámbito da sociedade mundial: o equilibrio e o pacto de poder da primeira modernidade da sociedade industrial quedan así revogados e —obviando o goberno e o parlamento, a opinión pública e os xuíces— traspásanse á autoxestión da actividade económica. O paso á política da globalización, aínda non estipulada mais que escribe en cada caso desde cero as regras de xogo sociais, produciuse de maneira suave e normal e coa lexitimación de algo que é inevitábel: a modernización.

[...] Pola súa parte, as empresas transnacionais están rexistrando uns beneficios récord (grazas sobre todo á masiva supresión de postos de traballo). Nos seus balances anuais, os consellos de administración presentan uns beneficios netos astronómicos, mentres os políticos, que teñen que xustificar unhas cifras de paro escandalosas, soben os impostos coa va esperanza de que, coa nova riqueza dos ricos, se creen polo menos uns cantos postos de traballo.

A consecuencia de todo isto é o aumento da conflitividade tamén no campo da economía, isto é, entre os contribuíntes virtuais e os contribuíntes **reais**. Mentres que as multinacionais poden eludir o fisco do estado nacional, as pequenas e medianas empresas, que son as que xeran a maior parte dos postos de traballo, vense abafadas e asfixiadas polas infinitas trabas e impostos da burocracia fiscal. É un conto de mal gusto que, no futuro, sexan precisamente os **perdedores** da globalización, tanto o estado asistencial como a democracia en funcións, os que teñan que financialo todo mentres os **gañadores** da globalización conseguen uns beneficios astronómicos e eluden toda responsabilidade respecto da democracia do futuro. Con-

secuencia: é preciso formular en novos termos teóricos e políticos a cuestión transcendental da xustiza social na era da globalización.

—

Texto 19

G, Primeira parte. Introdución. II. Entre a economía mundial e a individualización, o estado nacional perde a súa soberanía: que facer?

Por globalismo entendo a concepción segundo a cal o mercado mundial desenvolve ou substitúe o quefacer político, isto é, a ideoloxía do mercado mundial ou a ideoloxía do liberalismo. Esta procede de maneira monocausal e economicista e reduce a pluridimensionalidade da globalización a unha soa dimensión, a económica, dimensión que considera á súa vez de maneira lineal, e pon sobre o tapete (cando e se o fixer) todas as demais dimensións —as globalizacións ecolóxica, cultural, política e social— só para destacar o presunto predominio do sistema de mercado mundial. Loxicamente, con isto non queremos negar nin minimizar a grande importancia da globalización económica en canto opción e percepción dos actores máis activos. O núcleo ideolóxico do globalismo reside polo contrario en que esnaquiza unha distinción fundamental da primeira modernidade, a saber, a existente entre política e economía. A tarefa principal da política, delimitar os marcos xurídicos, sociais e ecolóxicos dentro dos cales o quefacer económico é posíbel e lexítimo socialmente,

agáchase á vista ou alléase. O globalismo pretende que un edificio tan complexo como Alemaña —isto é, o estado, a sociedade, a cultura, a política exterior— ten que ser tratado como unha empresa. Neste sentido, trátase dun imperialismo do económico baixo o cal as empresas esixen as condicións básicas coas cales poidan optimizar os seus obxectivos […].

De todas estas trampas do globalismo hai que distinguir iso que —na estela do debate anglosaxón— dei en chamar globalidade e globalización.

A globalidade significa o seguinte: hai xa bastante tempo que vivimos nunha sociedade mundial, de xeito que a tese dos espazos pechados é ficticia. Non hai ningún país nin grupo que poida vivir á marxe dos demais. Isto é, que as distintas formas económicas, culturais e políticas non deixan de se mesturar e que as evidencias do modelo occidental deben ser xustificadas de novo. Así, «sociedade mundial» significa a totalidade das relacións sociais que non están integradas na política do estado nacional nin están determinadas (nin son determinábeis) a través desta. Aquí a autopercepción xoga un papel clave en canto que a sociedade mundial en sentido estrito —para propor un criterio operativo [e politicamente relevante]— significa unha sociedade mundial percibida e reflexiva. A pregunta de até que punto se chegou a tal sociedade pódese converter empiricamente, segundo isto (de acordo co teorema de Thomas, segundo o cal o que os seres humanos consideran real convértese en real) na pregunta de como e até que punto os seres humanos e as culturas do mundo se perciben nas súas diferenzas respectivas e até que punto esta autopercepción desde o

punto de vista da sociedade mundial se torna relevante desde o punto de vista da conduta.

Na expresión «sociedade mundial», «mundial» significa segundo isto diferenza, pluralidade, e «sociedade» significa estado de non-integración, de xeito que (tal como sostén M. Albrow) a sociedade mundial pode ser comprendida como unha pluralidade sen unidade. Isto presupón —como se verá ao longo do presente libro— varias cousas moi diferenciadas; por exemplo, formas de produción transnacional e competencia do mercado do traballo, informes mundiais nos medios de comunicación, boicots de compras transnacionais, formas de vida transnacionais, crise e guerras percibidas desde un punto de vista «global», utilización militar e pacífica da enerxía atómica, a destrución da natureza, etc.

Pola súa parte, a globalización significa os procesos en virtude dos cales os estados nacionais soberanos se mesturan entre eles e son tecidos mediante actores transnacionais e as súas respectivas probabilidades de poder, orientacións, identidades e varios.

Con tales presupostos, cobra a socioloxía nova importancia como investigación do que significa a vida humana na inmensa gran trampa en que se converteu o mundo. A globalidade lémbranos o feito de que, a partir de agora, nada de canto pase no noso planeta poderá ser un suceso localmente delimitado, mais que todos os descubrimentos, vitorias e catástrofes afectarán a todo o mundo e que todos deberemos reorientar e reorganizar as nosas vidas e quefaceres, así como as nosas organizacións e institucións, ao longo do eixo «local-global». Así entendida, a globalidade ofrece á nosa consideración a nova situación da segunda

modernidade. Neste concepto recóllense ao mesmo tempo os motivos básicos de por que as respostas tipo da primeira modernidade resultan contraditorias e inservíbeis para a segunda modernidade, co resultado de que se ten que fundar e descubrir de novo a política para o tempo que dure a segunda modernidade.

A partir deste concepto de globalidade, o concepto de globalización pódese describir como un proceso (antigamente diríase: como unha dialéctica) que crea vínculos e espazos sociais transnacionais, revaloriza culturas locais e trae a un primeiro plano terceiras culturas — «un pouco disto, outro pouco diso, deste xeito é como as novidades chegan ao mundo» (Salman Rushdie)—.

A singularidade do proceso de globalización radica actualmente (e radicará sen dúbida tamén no futuro) na ramificación, densidade e estabilidade das súas recíprocas redes de relacións rexionais-globais empiricamente comprobábeis e da súa autodefinición dos medios de comunicación, así como dos espazos sociais e das citadas correntes icónicas nos planos cultural, político, militar e económico. A sociedade mundial non é, pois, ningunha megasociedade nacional que conteña —e resolva en si— todas as sociedades nacionais, mais un horizonte mundial caracterizado pola multiplicidade e a ausencia de integrabilidade, e que só se abre cando se produce e conserva en actividade e comunicación.

Os escépticos da globalidade preguntaranse: que hai de novo en todo isto? Para logo sentenciar: «nada do outro mundo». Mais erran desde os puntos de vista histórico, empírico e teórico. «Novo» non é só a vida cotiá e as transaccións comerciais alén das fronteiras do estado

nacional ao interior dun denso tecido con maior dependencia e obrigas recíprocas; nova é a autopercepción desta transnacionalidade (nos medios de comunicación, no consumo, no turismo); nova é a «translocalización» da comunidade, o traballo e o capital; novos son tamén a conciencia do perigo ecolóxico global e os correspondentes escenarios de actividade; nova é a incoercíbel percepción dos outros transculturais na propia vida, con todas as súas contraditorias certezas; novo é o nivel de circulación das «industrias culturais globais» (Scott Lash/John Urry); novo é tamén o paulatino abrirse paso dunha imaxe estatal europea, así como a cantidade e poder dos actores, institucións e acordos transnacionais; e, finalmente, novo é tamén o nivel de concentración económica que, a pesar de todo, se ve contrarrestado pola nova competencia dun mercado mundial que non coñece fronteiras.

Finalmente, e en consecuencia, globalización significa tamén ausencia de estado mundial e máis concretamente sociedade mundial sen estado mundial e sen goberno mundial. Estamos asistindo á difusión dun capitalismo globalmente desorganizado, onde non existe ningún poder hexemónico nin ningún réxime internacional, xa de tipo económico xa político.

—

Liberdade ou capitalismo. Conversacións con Johannes Willms (LC)

Texto 20

LC, II. Liberdade ou capitalismo.

Non se pode excluír que o concepto de clase, tal como sucedeu tantas veces na historia, teña perdido lustre polo momento e que se estea reintroducindo na historia pola porta traseira. Se, á vista destes fenómenos, nos remontamos a Marx, poderíase afirmar que o desenvolvemento do estado-nación na fase final do estado do benestar foi só un episodio histórico no cal o capitalismo tivo a idea dunha vez máis chegar a un compromiso de clase para deter a proletarización. Mais, ao final, isto non puido producirse, pois a modernización, ao igual que a capitalización, só tivo éxito parcialmente. Esta breve fase intermedia dun capitalismo limitado e amparado polo estado-nación está agora a rematar. De agora en diante, vaise capitalizar de arriba a abaixo. O estado de benestar está a esboroarse. A individualización estase convertendo en proletarización e, neste sentido, debe ser considerada a partir de agora como un destino colectivo. E a clase media, que sempre lle fixo competencia á dinámica de clases, está a rachar desde dentro. Case se podería crer que Marx formulou as súas teorías pensando no terceiro milenio. Antes, todo foi só un interludio de estabilidade, mentres que na actualidade a situación correspóndese definitivamente co desenvolvemento da súa teoría. Os marxistas poden volver a respirar aire fresco e a pulir e abrillantar as súas vellas consignas.

Esta é a contraperspectiva sobre a que debemos fundar e pensar de novo o escenario que temos desenvolto.

Creo que debemos ter ben presente esta radicalización da desigualdade e perder tamén o medo a tomar medidas precipitadas contra tales escenarios radicais. Esta é, a propósito, unha das variantes de desenvolvemento a ter moi en conta e cuxa forza hermenéutica e semántica debemos desenvolver. Hai moitas razóns que confirman isto que dicimos. Quen quixer fundar nesta modalidade un renacemento da sociedade de clases é que non pensa de xeito dabondo radical […].

J.W.: E con razón. Se botamos unha ollada, non debemos dicir: «Aquí está a xurdir, vítima da desesperación, un novo suxeito da revolución mundial»?

U. B.: Non. O contexto de referencia é completamente distinto. A nosa comprensión da sociedade de clases e das loitas de clases presupón implicitamente a presenza do estado-nación. O argumento marxista de que os traballadores non coñecen nación algunha debe inverterse hoxe do seguinte xeito: son os activistas do capital, que fixeron da globalización unha profesión, os que non teñen patria algunha, en canto que os traballadores, os movementos obreiros e os sindicatos chaman na súa axuda o «seu» estado para que os protexa contra os males da globalización. Os globalizadores actúan nun contexto de referencia transnacional, no cal é difícil dar resposta á pregunta de ante que traballadores e pobres somos responsábeis, ante aqueles que nos rouban ou ante aqueles que nos acosan ás portas do hotel para pedirnos esmola?

A «loita de clases» desterritorializada tornouse, por unha parte, un xogo de poder no que se entrecruzan, polo

menos, dous marcos de referencia distintos. Fronte ao capital desnacionalizado atópase, dito de maneira simple, un colectivo obreiro circunscrito a un lugar, isto é, que pensa e fai folga, como sempre, dentro dunhas categorías de solidariedade nacional. Máis tarde ou máis cedo, as preguntas de en que contexto de referencia deben ser organizadas as loitas polo reparto —nun contexto de referencia nacional ou transnacional? E cando e en cal?— hanse converter en obxecto desas «non-loitas de clases» desterritorializadas. Non, o uso non reflexivo do concepto de clase nunha época de glocalización das desigualdades máis radicalizadas agacha a fenda da ontoloxía de clases do estado-nación.»

Así pois, digamos unha vez máis que a categoría de clase e conflito de clases non está dabondo diferenciada como para configurar estas imbricadas circunstancias de desigualdades transfronterizas e de perspectiva múltiple. Pierre Bourdieu, que segue a estudar as clases, dun xeito non reflexivo, en categorías de estado-nación, parte, por exemplo, do feito de que o capital económico pode traducirse en capital formativo, isto é, en relacións útiles. Mais este sistema de intercambio só volve funcionar en ámbitos nacionais, non transnacionais, e sexa como for, non precisamente para aqueles que viven na periferia ou nos baixos fondos. As tentativas por intercambiar as formas de capital de Bourdieu chocan con bloqueos e discriminacións étnicas. Nin dentro, nin entre as distintas sociedades estatais-nacionais o concepto de clase determina a nova complexidade dunhas circunstancias vitais radicalmente desiguais. Antes polo contrario, fai a súa aparición unha falsa simplicidade que, efectivamente, pode parecer a moitos bastante interesante para fins ideolóxicos.

Hai outro punto de vista, non menos importante, que está ligado á análise de clases e que é cuestionado polo debate sobre a individualización. Mediante a teoría das clases, os marxistas intentan esquivar un problema que teñen en canto á construción dunha meta política alternativa. A teoría das clases foi tamén sempre unha tentativa de invocar a solidariedade de clase e postular o suxeito colectivo como suxeito histórico e, con iso, construír unha perspectiva política. A teoría das clases é, por tanto, como programa político, como utopía, a contrarréplica exacta dunha política da sociedade individualizada, e tamén dun individualismo político. Se nos preguntarmos que idea condutora é espallada con esta teoría, sentiremos unha grande impotencia e teremos que botar man de respostas anticuadas. Os que, coa teoría das clases, tratan de revivir a solidariedade dos traballadores e a solidariedade de clase, non merecen a nosa fe, pois, en circunstancias de individualización a supresión da solidariedade, a supresión desta colectividade, convértese nunha experiencia esencial. O da Europa do Leste cóntanos precisamente esta historia, e toda perspectiva socialista ou comunista debe ter en conta esta historia. Foi un sistema para a opresión do individuo, e foi, en última instancia, a colectividade dos individuos, isto é, unha serie de movementos, movementos sociais, movementos pro dereitos humanos —que tomaron en serio os dereitos fundamentais—, etcétera, os que contribuíron basicamente a esa fenda. Por tanto, se coa sociedade de clases e a teoría das clases, intentamos reintroducir ás agachadas unha imaxe da colectividade do suxeito histórico da clase traballadora como solidariedade do desenvolvemento futuro, estaremos a actuar sen ningún fundamento.

Texto 21

LC, II. Liberdade ou capitalismo.

Todos somos pobres nalgún intre da nosa vida, e neste eventual entrar e saír da pobreza uns fican colgados, mentres que outros conseguen coller o tren da sociedade. Existen, por así dicir, carreiras de pobre, carreiras negativas, nas cales imos escorregando cada vez máis. Mais nada disto se verifica como destino de clase, mais a cada vez individualízase máis. Podemos dicir, a modo de variación da imaxe de Schumpeter que o autobús dos pobres xa non conforma un destino colectivo. É un subirse e baixarse permanente.»

«Podería haber un movemento antiglobalización global contra a pobreza a escala mundial que reaccionase ante a radicalización das desigualdades e espertase a conciencia mundial. Mais trataríase só de formas transmitidas polos medios de atención pública *para* os pobres, non *dos* pobres, polas cales non poderiamos xulgar a existencia obxectiva de clases.»

—

Individualización. O individualismo institucionalizado e as súas consecuencias sociais e políticas (con E. Beck-Gernsheim) (1).

Texto 22

I, Prólogo dos autores. O individualismo institucionalizado.

Nos países de fala inglesa, resulta difícil atopar unha palabra que se preste máis a malentendidos que «individualización». Para impedir que o debate deste libro se enrede en tales malentendidos, convén estabelecer e ter ben presente a distinción entre a idea neoliberal de individuo do libre mercado (inseparábel do concepto de «individualización», tal como se emprega nos países de fala inglesa) e o concepto de *Individualisierung*, no sentido de individualismo institucionalizado, tal como veremos ao longo deste libro.

A economía neoliberal descansa na imaxe dun eu humano autárquico. Presupón que os individuos poden dominar, eles sós, a totalidade das súas vidas, e que obteñen e renovan a súa capacidade de acción do seu propio interior. Isto ilústrao á perfección o discurso sobre o «eu emprendedor». Porén, esa ideoloxía bate de fronte coa experiencia cotiá (e cos estudos sociolóxicos) do mundo do traballo, da familia e da comunidade local, onde vemos que o individuo non é monádico, non autosuficiente senón cada vez máis vinculado aos demais, mesmo ao nivel das redes e institucións globais. A noción ideolóxica do individuo autosuficiente implica en última instancia

a desaparición de calquera resto de obriga mutua, razón pola cal o neoliberalismo constitúe inevitabelmente unha seria ameaza para o estado do benestar. Así pois, toda perspectiva sociolóxica da *Individualisierung* está intimamente relacionada coa cuestión de saber como os individuos poden desmitificar esta falsa imaxe de autarquía. Non é a liberdade de elección, senón unha clara visión do carácter basicamente incompleto do eu, a que está no centro da liberdade individual e política da segunda modernidade.

Por tanto, convén distinguir entre o sentido social-científico da «individualización» e o sentido neoliberal [...]

Neste libro, o concepto de 'individualización' abórdase con este sentido sociolóxico de individualismo institucionalizado. As institucións cardinais da sociedade moderna —os dereitos civís, políticos e sociais básicos, mais tamén o emprego remunerado e a formación e mobilidade que este implica— están orientadas ao individuo e non ao grupo. Na medida en que os dereitos básicos son interiorizados e todo o mundo quere —ou debe— estar economicamente activo para poder gañar o sustento, a espiral da individualización destrúe os fundamentos existentes da coexistencia social. Así —por dar unha simple definición—, 'individualización' significa «*disembedding without reembedding*» [desincrustar sen reincrustar].

Mais, que é entón o específico da individualización e da segunda modernidade? Na segunda sociedade moderna, a separación entre análise subxectiva e obxectiva, entre conciencia e clase, entre *Überbau* e *Unterbau*, está a perder importancia. A individualización non pode xa ser

entendida como unha mera realidade subxectiva, que teña que ser relativizada por, e confrontada coa análise de clase. Como a individualización non só leva a cabo o *Überbau* —a ideoloxía, a falsa conciencia—, mais tamén o *Unterbau* económico das «clases reais», por primeira vez na historia o individuo está a converterse na unidade básica da reprodución social.

Por dicilo en poucas palabras, a individualización está a converterse propiamente na estrutura social da segunda sociedade moderna. O individualismo institucionalizado xa non alude aos sistemas autorreprodutores lineais de Talcott Parsons; alude ao paradoxo dunha «estrutura individualizadora» como proceso en curso non lineal, aberto e sumamente ambivalente. Está relacionado co declive das narrativas dunha sociabilidade dada. Isto é, que están a rematar os colectivismos teóricos da socioloxía. Xa non é posíbel unha «microfundación da macrosocioloxía» (Collins); mais tampouco xa non é posíbel a socioloxía como rexeitamento institucionalizado do individualismo.

Así pois, que significa a individualización máis alá da orientación colectiva da ciencia social? Un desequilibrio institucionalizado entre o individuo desincrustado e os problemas globais nunha sociedade do risco global. O tipo occidental de sociedade individualizada fálanos da necesidade de buscar solucións biográficas a contradicións sistémicas. Por exemplo, a tensión na vida familiar actual é debida a que a igualdade entre homes e mulleres non pode levarse a cabo nunha estrutura familiar institucional que presupón e practica a súa desigualdade.»

—

Texto 23

I, Capítulo 2. Vivir a propia vida nun mundo desbocado: individualización, globalización e política.

Estamos vivindo unha época na que a orde social do estado nacional, a clase, a etnicidade e a familia tradicional están en declive. A ética da realización persoal é a corrente máis poderosa da sociedade moderna. O ser humano que escolle, decide e configura, que aspira a ser o autor da súa propia vida e o creador dunha identidade individual, converteuse no protagonista do noso tempo. É a causa fundamental dos cambios producidos na familia e da revolución global do xénero en relación co traballo e a política. Calquera tentativa por dar un novo sentido á cohesión social debe comezar polo recoñecemento de que o individualismo, a diversidade e o escepticismo se teñen introducido con forza na cultura occidental. A importancia de ter unha vida propia nun mundo desbocado pode resumirse nos quince puntos seguintes:

[…]

3. A vida propia depende, así, por completo, das institucións. En lugar de tradicións vinculantes, as directrices institucionais aparecen en escena para organizar a nosa propia vida. A diferenza cualitativa entre as historias vitais tradicionais e as modernas non é, como moitos supoñen, que nas antigas sociedades corporativas e agrarias houbera numerosos controis e directrices abafantes, que reduciran ao mínimo a marxe de acción do individuo respecto á súa propia vida, en canto que hoxe apenas fica algunha desas restricións. En realidade, é na xungla burocrática e institu-

cional da modernidade onde a vida está máis abafada por tramas de directrices e regulacións. A diferenza fundamental estriba en que as directrices modernas obrigan de feito á autoorganización e á autotematización das biografías individuais.

4. Vivir e ter unha vida propia significa, pois, que as biografías tipo tórnanse biografías electivas, biografías avariadas. Mesmo por tras dunha fachada de seguridade e prosperidade, as posibilidades de escorregar e virse abaixo están sempre presentes, á espreita. De aí o aferrarse e o medo, mesmo nas capas medias da sociedade, que aparentan certa prosperidade. Así pois, existe unha grande diferenza entre, por unha parte, a individualización, na que hai recursos institucionais como os dereitos humanos, a educación e o estado do benestar, susceptíbeis de faceren fronte á contradición das biografías e, pola outra, a «atomización» moderna, onde estes non existen. A ideoloxía de mercado neoliberal pon en práctica a atomización con toda a súa vontade política.

[...]

9. Se son analizadas á vez a globalización, a 'destradicionalización' e a 'individualización', salta á vista que a propia vida é unha vida experimental. As receitas herdadas para vivir mellor e os estereotipos sobre os roles sociais deixan entón de funcionar. Xa non hai modelos históricos para vivir a propia vida. A vida individual e social —no matrimonio e na familia, mais tamén na política, na actividade pública e no traballo remunerado— teñen que volver a un estado de harmonía recíproca. A inquietude reinante nestes tempos, o *Zeitgeist*, débese tamén ao feito de que ninguén saiba como —ou se— isto se pode alcanzar.

10. A vida dun é unha vida reflexiva. A reflexión social —o procesamento de información contraditoria, o diálogo, a negociación, o compromiso— é case sinónimo de vivir a propia vida. Cómpre unha xestión activa (esta semella ser a palabra exacta) para vivir a vida nun contexto de esixencias en conflito e nun espazo de incerteza global. A autorrealización e a autodeterminación non son en absoluto metas simplemente individuais; a miúdo son tamén solucións públicas, o lado inverso do problema que todos os sistemas parciais descargan nos cidadáns cando os consideran de súpeto 'maduros e responsábeis'. A necesidade compulsiva deautorrealización, esa viaxe ao continente estranxeiro da vida propia, corre parella coa integración nos contextos mundiais »

—

A ollada cosmopolita ou a guerra é a paz (OC)

Texto 24

OC, Introdución. Porque a ollada cosmopolita é «cosmopolita».

Fronte á «teoría do cárcere» territorial da identidade, a sociedade e a política, avanzamos provisionalmente cinco principios interrelacionados da ollada cosmopolita:

— en primeiro lugar, o principio da experiencia de crise da sociedade mundial, isto é, da interdependencia percibida a través dos riscos e das crises globais e da resultante «sociedade de destino civilizadora» que suprime as

fronteiras internas e externas, o nosoutros e os outros, o nacional e o internacional;

— en segundo lugar, o principio do recoñecemento das diferenzas da sociedade mundial e do resultante carácter conflitivo da sociedade mundial, así como a (limitada) curiosidade da alteridade do outro;

— en terceiro lugar, o principio da empatía cosmopolita e do cambio de perspectiva e, conseguintemente, das situacións intercambiábeis (como a sorte e a ameaza);

— en cuarto lugar, o principio da imposibilidade de vivir nunha sociedade mundial sen fronteiras e da presión resultante para trazar e fixar novas fronteiras e muros;

— e, en quinto lugar, o principio de mestura, isto é, que culturas e tradicións locais, nacionais, étnicas, relixiosas e cosmopolitas penétranse, ensámblanse e mestúranse: o cosmopolitismo sen provincialismo é baleiro, o provincialismo sen cosmopolitismo está cego.

—

Texto 25

OC, Primeira Parte. O realismo cosmopolita. 1. Sentido do mundo e sentido de ausencia de fronteiras: para unha diferenciación entre cosmopolitismo filosófico e sociolóxico.

A realidade tórnase cosmopolita no seu núcleo mentres as nosas formas de pensamento e de conciencia, xunto coas autoestradas polas que discorren o ensino e a investigación académicas, deixan atrás a irrealidade dos estados nacio-

nais. Unha crítica desa ciencia irreal do nacional que se disfraza de universalismo, mais que non pode nin negar nin borrar a súa orixe do horizonte da experiencia nacional, presupón a existencia dunha ollada cosmopolita e do seu desenvolvemento metodolóxico. Mais como distinguir entre a (latente) cosmopolitización da realidade e a ollada cosmopolita? É unha pregunta difícil e que nos vai ocupar no presente libro, mais á que, en esencia, se lle pode dar resposta do seguinte xeito: a (forzosa) mestura de culturas non é nova na historia universal; antes ao contrario, esta abonda en expedicións de rapina e conquista, invasións de bárbaros, tráfico de escravos, colonizacións, guerras mundiais, limpezas étnicas, traslados de poboacións enteiras, expulsións. [...] Desde o principio, o mercado mundial esixiu a mestura global, que a veces impuxo mesmo pola forza como amosa a apertura de Xapón e China no século XIX. O capital derruba todas as fronteiras nacionais e pon patas para arriba os conceptos de «o propio» e «o alleo». Así pois, o novo non é a obrigada mestura, mais a súa percepción, a súa autoconciencia, a súa imposición política, a súa reflexión e recoñecemento público mundiais, nos medios de comunicación, nas novas, nos distintos movementos sociais globais dos negros, as mulleres, as minorías, na aceptación no ámbito das humanidades de conceptos antigos como «diáspora». Esta reflexividade social e sociolóxica converte a «ollada cosmopolita» no concepto e tema clave desta segunda modernidade, a modernidade reflexiva.

OC, Primeira Parte. O realismo cosmopolita. 1. Sentido do mundo e sentido de ausencia de fronteiras: para unha

diferenciación entre cosmopolitismo filosófico e sociolóxico.

A ollada cosmopolita pon no punto de mira unha das columnas básicas da representación da sociedade e a política; a saber, o convencemento de que a 'sociedade moderna' e a 'política moderna' só poden existir se se organizaren ao modo do **estado nacional**. A sociedade equipárase a unha sociedade nacional, territorial, estatalmente organizada e rodeada de fronteiras. Cando os actores sociais comparten esta fe, entón eu falo de 'ollada nacional'; e cando esta determina as perspectivas de observación científica, entón eu falo de 'nacionalismo metodolóxico'. Esta diferenciación entre as perspectivas do quefacer social e as perspectivas da observación sociolóxica é moi importante pois non existe unha ilación lóxica entre ámbalas dúas cousas, mais só unha ilación histórica. O auxe da socioloxía coincidiu coa auxe do estado nacional, da política internacional e do nacionalismo. Só desde esta coincidencia e relación históricas prodúcese a axiomática do nacionalismo metodolóxico, segundo a cal, a nación, o estado e a sociedade son as formas sociais e políticas «naturais» do mundo moderno.

O mundo, zarandeado nos seus cimentos polos corolarios da súa vitoria civilizadora, non pode pensarse, entenderse, estudarse nin esclarecerse axeitadamente nin na ollada nacional (actor) nin no contexto de referencia do nacionalismo metodolóxico (perspectiva de observación científica).

—

Texto 26

OC, Primeira parte. O realismo cosmopolita. 3. A sociedade cosmopolita e os seus inimigos.

Así pois, a cosmopolitización «obxectiva» e a «reflexiva» solápanse e non poden separarse nitidamente desde o punto de vista empírico. Ningún destes dous aspectos pode comprenderse de xeito axeitado sen o outro. A ollada cosmopolita empírico-analítica pon de manifesto uns desenvolvementos que, como a 'cosmopolitización', poden ter vixencia; dito doutro xeito, trátase dun concepto relacional co que se analizan as relacións entre as transformacións e movementos cosmopolitas, dun lado, e as resistencias e bloqueos desencadeados pola súa causa, do outro. En consecuencia, a cosmopolitización non significa en modo algún «unha» sociedade cosmopolita, mais a relación de intercambio entre a des- e re-nacionalización, a des- e re-etnicización e a des- e re-localización na sociedade e na política.

OC, Primeira parte. O realismo cosmopolita. 2. A verdade dos outros: sobre a maneira cosmopolita de tratar a alteridade. Diferenciacións, malentendidos e paradoxos.

Para comprender e estudar todo isto, ofrécesenos unha socioloxía orientada ao proceso, isto é, un método orientado a evitar a redución procesual mediante conceptos estáticos. Por tanto, debemos resistirnos á tentación de desenvolver a cosmopolitización como un modelo de fase. Se a pensarmos de xeito unilineal, estará condenada

ao fracaso, pois a cosmopolitización non é só un proceso obxectivo, que se describe mediante categorías empíricas, mais un campo de combate político no que uns grupos, de xeito semellante a unha revolta, rompen coa súa afiliación identitaria para pasaren á liña do estado nacional, mentres outros se atrincheiran na súa identidade rexional.

—

A Europa cosmopolita (con E Grande) (EC)

Texto 27

EC, Capítulo I. Introdución: do malestar europeo e de por que a idea da Europa cosmopolita podería superalo. 2.1. Que é Europa?

O concepto e a idea dunha «Europa cosmopolita» rompe a lóxica do «ou isto ou iso», da europeización (ou Europa ou os estados nacionais), desbanca a concepción nacional e o nacionalismo metodolóxico, que pretenden facer crer ao pensamento e á acción na imposibilidade de fuxir a esta alternativa e contribúe en grande medida a que os debates sobre Europa volvan meterse nos atrancos de sempre. Certamente, o discurso sobre a Europa cosmopolita non pretende disolver nin substituír a nación, mais volver interpretar o seu concepto á luz dos ideais e principios que Europa encarnou e encarna: á luz dunha nova concepción do cosmopolitismo político. A pregunta chave (non só para Europa, mais tamén para ela!) é esta: como pode albiscarse e fundarse, máis alá dos vellos estabilizadores,

unha nova forma de sociedade e de política, como pode esta afianzarse dentro e fóra tomando como base as formas historicamente determinadas de nacionalidade, mais ao mesmo tempo abrilas e amplialas? Como é posíbel, pois, unha integración social e política a través da cosmopolitización? E até que punto é posíbel abrir o horizonte para esta realidade desligando as ideas e os conceptos fundamentais do social e do político (sociedade, estado, política, desigualdade social, mobilidade, etnicidade, xustiza, solidariedade, etc.) da ortodoxia nacional redefiníndoas desde un punto de vista cosmopolita?

[…] Cando tratamos de aproximarnos a Europa, xa sexa desde o punto de vista político ou científico-social, temos a impresión de atoparnos nunha sala dos espellos. Dependendo da posición do observador, esta sala semella máis grande ou máis pequena, o menor desprazamento altera as súas proporcións. Onde comeza e onde acaba Europa, que é e que debe ser, todas estas son preguntas para as cales non hai respostas claras e sinxelas. Podemos identificar Europa coa Unión Europea e os seus estados membros ou cun espazo xeográfico e político maior, mais o certo é que Europa non existe, o único que existe é a europeización, entendida como un proceso institucionalizado de permanente transformación. Que abrangue e que exclúe 'Europa', por onde e como discorren os seus límites territoriais, que forma institucional ten esta Europa e que arquitectura institucional ha de ter no futuro; ningunha destas cuestións está clara. Europa non é unha realidade fixa e estabelecida. […]

Nun primeiro paso definiremos Europa como un proxecto político aberto, e non como un espazo deter-

minado dunha ou doutra forma. Máis exactamente: nós sostemos que Europa só pode definirse como un proxecto político.

—

Texto 28

EC, Capítulo I. Introdución: do malestar europeo e de por que a idea da Europa cosmopolita podería superalo. 2.2. Que é cosmopolitismo.

O nacionalismo ten dous rostros: unha cara interna, que aspira á superación das diferenzas e á unificación de normas, un trazo que comparte co universalismo; mais en virtude do seu limitado alcance territorial, a superación das diferenzas só pode ser incompleta: a cara externa refórzaas. […]

Mentres o universalismo e o nacionalismo (mais tamén o particularismo premoderno, esencialista) se basean no principio do «ou isto ou iso», o cosmopolitismo descansa no principio do «non só, mais tamén».

—

Texto 29

EC, Capítulo II. A modernización reflexiva da Europa. 4. Europeización como réxime das consecuencias indirectas.

Unha ollada retrospectiva á historia do proxecto europeo ensina que non cabe esperar demasiado dese arte de configurar a realidade que é a política. Europa non foi nunca o produto dunha fazaña política, senón de algo moi distinto. Foi fundamentalmente o curso da integración económica convertido en lei o que, actuando como unha especie de 'política das consecuencias indirectas', introduciu unha transformación social en Europa.

—

Texto 30

EC, Capítulo III. Imperio cosmopolita: estado e poder no proceso de europeización. 2.1. Que significa imperio?

Para poder entender Europa e pensala de novo, hai que comezar por se afastar do concepto de estado. A especificidade do proxecto europeo non pode ser determinada, eis a nosa tese fundamental, partindo do concepto de estado (e dos conceptos del derivados: estado federal, federación de estados, condominio, etc.). Isto non significa que o concepto de estado se tornase superfluo. Na medida en que o estado nacional continua en Europa, o seu concepto non é irrelevante. Mais se é certo que Europa non é un estado, mais unha

nova forma de organización política, entón o concepto de estado non resulta axeitado para comprender a nova forma de poder político que está xurdindo ante nós en Europa. Seguir usando este concepto aseméllase á tentativa inútil de abrir unha porta coa chave equivocada. Mais cales son as alternativas? A nosa proposta é empregar o concepto de imperio para designar esas novas formas de poder político que están xurdindo de forma exemplar en Europa.

—

Texto 31

EC, Capítulo III. Imperio cosmopolita: estado e poder no proceso de europeización. 2.4. 'Imperium' e imperio: formas de orde imperial.

Hardt e Negri entenden a nova orde global como unha orde «posmoderna» baseada nunha nova forma de soberanía imperial. Segundo esta concepción, pois, o «imperio» (*Empire*) representaría unha terceira e innovadora forma de orde imperial. Para nós, esta despedida da modernidade é precipitada, polo cal retomaremos as distincións introducidas pola teoría da modernización reflexiva (véxase o capítulo II) e diferenciaremos entre imperios da Primeira e da Segunda Modernidade. Desde este punto de vista, as novas formas de imperio representarían un novo tipo de poder político na Segunda Modernidade. Esas formas seguen a ser modernas, pois están compostas de estados nacionais e o concepto de soberanía estatal opera nelas como un dos máximos principios reitores do poder. Ao

mesmo tempo, con todo, introducen unha ruptura estrutural no desenvolvemento das sociedades modernas, pois o poder político transcende o estado nacional e ao mesmo tempo transforma a súa soberanía. A partir de aquí tamén poden ser extraídos os criterios dun concepto posmoderno de imperio. Deste só debería falarse se os principios básicos do estado moderno fosen totalmente superados e se os elementos constitutivos das novas formas de imperio non fosen xa estados, mais outras formas de poder político.

—

Texto 32

EC, Capítulo III. Imperio cosmopolita: estado e poder no proceso de europeización. 4. Soberanía europea como ganancia.

Ao mesmo tempo, a distinción entre soberanía legal e soberanía material constitúe o punto de partida para transformar a perda da soberanía estatal nunha ganancia. Pois na época da globalización, a renuncia á soberanía legal non ten por que traducirse nunha perda da capacidade do estado para actuar e solucionar problemas; en determinadas circunstancias, dita capacidade pode mesmo aumentar. Dito brevemente: o estado renuncia a unha parte da súa soberanía estatal para recuperar a súa soberanía material. Expresado de forma aínda máis breve e paradoxal: a renuncia á soberanía conduce a un aumento de soberanía.

Sendo isto así, aferrarse ao concepto tradicional de soberanía nacional é ou tráxico ou cínico. É tráxico can-

do, coa mellor vontade, mais totalmente en van, se intenta alcanzar fins políticos por esta vía tradicional, e cando máis tarde os «pactos para o traballo» rachan e as cifras de parados se disparan. Esta é a traxedia da ilusión nacional. É cínico cando as limitacións da política nacional son interpretadas núa e cruamente como un fracaso do estado e o estado nacional é reducido a un estado mínimo para conservar a súa soberanía. Este é o cinismo dos liberais.

O concepto de cosmopolitismo europeo permite saír deste dilema. A soberanía cosmopolita dá a posibilidade de transformar a renuncia á soberanía nun aumento de soberanía e así proporcionar un traxe novo ao emperador.

—

Texto 33

EC, Capítulo IV. O modelo social europeo: sobre a dinámica social de fronteiras variábeis. 1. A obcecación da socioloxía: crítica da fixación no estado da investigación sobre Europa.

No debate europeo, alleo (ao igual que a investigación sobre Europa) á socioloxía e fixado no estado e na política, a UE aparece como un límite institucional para transaccións económicas e interaccións sociais entre sociedades nacionais. A europeización deixaría basicamente intactas as sociedades nacionais, máis aínda: a europeización institucional, que non social!, preséntase aquí como a condición para as sociedades nacionais sobreviviren nas novas condicións introducidas pola globalización. Segundo esta

lóxica de «25+1», o principal obxectivo da política europea sería a supresión de todos aqueles atrancos que frean as transaccións (individuais e colectivas) e as interaccións entre os estados membros, isto é, a realización das catro liberdades fundamentais e o perfeccionamento do modelo institucional (palabra chave: reformas institucionais).

—

Texto 34

EC, Capítulo IV. O modelo social europeo: sobre a dinámica social de fronteiras variábeis. 1. A obcecación da socioloxía: crítica da fixación no estado da investigación sobre Europa.

A europeización tamén pode e debe ser entendida desde outro punto de vista, o horizontal. Na súa dimensión horizontal, a europeización abrangue dúas cousas: a formación da Europa como un espazo social «post-social» con relacións variábeis dentro-fóra, por unha parte, e as relacións entre as sociedades europeas, por outra. Mais aquí «europeización» significa imbricación e mestura de sociedades nacionais, de economías nacionais, de sistemas de educación nacionais, de familias nacionais, etc. A europeización horizontal é, pois, a apertura dos contedores nacionais cara aos lados.»

—

Texto 35

EC, Capítulo V. Estratexias de cosmopolitización da Europa. 4.1. Astucia da razón? O poder das consecuencias indirectas da economía mundial e os seus límites.

Así, a neoliberalización da Europa podería ser o primeiro paso cara á cosmopolitización da Europa […].

A esta idea cómpre facerlle dúas obxeccións. A primeira delas formulárona, van agora uns cantos anos, Fritz W. Scharpf e Wolfgang Streeck (1995) coa súa tese da «integración negativa» da Europa. Ambos os dous argumentaron que o proceso de integración europea presenta unha asimetría fundamental. Certamente, as regras institucionais que seguen os procesos de decisión e os intereses existentes entre os estados membros permiten eliminar as regulacións nacionais e deste xeito crear un mercado único europeo («integración negativa»).

[…]. Dito doutra forma: a neoliberalización da Europa non sería o primeiro paso cara a unha Europa cosmopolita, mais o último; a única estratexia que podería ter éxito fronte a unha estratexia económica neoliberal sería unha estratexia estatal neonacional. En poucas palabras: a neoliberalización non sería o camiño firme para unha Europa cosmopolita, mais constituiría un obstáculo para o avance da europeización. Contra a idea de que o neoliberalismo podería axudar a alumear unha Europa cosmopolita, cabe aducir aínda unha segunda obxección. Tamén é dubidoso que a neoliberalización da Europa poida facer máis leve o camiño para un proxecto cosmopolita. Isto é debido, por unha parte, á aspiración da europeización neoliberal a su-

primir incondicionalmente as regras nacionais. Segundo esta lóxica do capital, as prestacións do estado deben reducirse ao mínimo e ao mesmo tempo facerse intercambiábeis. As particularidades nacionais non son recoñecidas e empregadas de forma produtiva, mais niveladas. Deste modo destrúese aquilo que constitúe a base da cosmopolitización, a saber, a existencia de diferenzas substanciais. Aplicado a Europa, o ideal neoliberal leva á disolución da Europa. O neoliberalismo non é cosmopolita, mais posmoderno.

—

Texto 36

EC, Capítulo V. Estratexias de cosmopolitización da Europa. 4.3. Cosmopolitización desde afora: europeización e cosmopolitismo mundial.

En segundo lugar, é posíbel que os fracos movementos da sociedade civil europea sexan fortalecidos desde fóra polo chamado movemento antiglobalización. Tamén están as declaracións de intencións sobre os desafíos que representan o cambio climático e outras catástrofes medioambientais, as cuestións dunha xustiza global, así como as referidas aos dereitos humanos no seo dos estados e ao triunfo da liberdade política e da democracia, e sobre todo a cuestión da instauración da paz nun mundo sen fronteiras. Estes fins da política cosmopolita corren o risco de se tornaren mera retórica, en palabras fermosas que xefes de goberno, xuntas directivas e redactores de artigos gustan

de empregar nas conferencias internacionais celebradas periodicamente. Así, en declaracións firmadas solemnemente, os xefes de goberno dos países integrantes do G-8 esixiron reiteradamente frear e conciliar politicamente o «turbocapitalismo»' actual con principios de xustiza social, de modo que a solución dos problemas xa non debe ser procurada no contexto do estado nacional, mais en novas formas transnacionais. Aínda así, até o momento non existe practicamente ningunha proposta concreta que permita plasmar a retórica da política da «xustiza global» en iniciativas lexislativas e en institucións axeitadas.

É precisamente aquí onde Europa podería facer un duplo contributo. Os conceptos de «xustiza global», «soberanía cosmopolita», «desenvolvemento sostíbel» ou «recoñecemento da diferenza cultural» non só deben formar parte de programas teóricos, tamén deben experimentarse e formar parte da praxe política.

—

Texto 37

EC, Capítulo VIII. Visións cosmopolitas da Europa. 7. Dilemas da Europa cosmopolita. O dilema universalista.

Pensados até as súas últimas consecuencias, tanto o universalismo de Kant como o universalismo de Popper reprimen a diversidade. Construíndo unha federación de repúblicas, Kant extremou a uniformidade e excluíu aqueles estados e individuos que non encaixaban no *passe-partout* (chave mestra) do cidadán racional (do mundo). Na visión

kantiana só pode haber **un** cosmopolitismo, pois só hai unha comunidade mundial de seres humanos.

—

Xeración Global (con Elisabeth Beck-Gernsheim) (XG)

Texto 38

XG, Introdución.

Este cambio paradigmático ou paso da conceptualidade nacional a un contexto conceptual cosmopolita (aínda pendente de desenvolvemento) é necesario para a socioloxía poder cumprir coa función de ciencia da realidade que reclama para si. En efecto, a realidade social de hoxe, a modernidade globalizada, caracterízase polos ámbitos de acción globalizados do capital, a expansión das tecnoloxías da comunicación e do transporte, a formación de movementos globais da sociedade civil, o xurdimento de redes terroristas globais, etc. A suma destas evolucións —e, non en último termo, o impacto dos riscos e as crises que agora se pon de manifesto— abriu unha profunda fisura que afecta tamén e precisamente as relacións básicas de fronteira, seguridade e racionalidade. De aí que, eis a nosa tese, a idea de xeracións pechadas en termos nacionais sexa historicamente obsoleta. O que fai falla é un concepto de «xeracións globais».

Disto non se deriva que hoxe en día exista xa unha xeración global consciente de si mesma que desenvolva unha cosmovisión e unha autovisión transfronteirizas e, de pa-

so, un simbolismo e unha linguaxe propias, unhas formas de actividade e uns obxectivos propios. É certo que hai unha serie de indicios que apuntan nesta dirección, como por exemplo a fórmula de «pensar globalmente e actuar localmente» que, despois de atopar os seus primeiros seguidores entre os grupos ecoloxistas e pacifistas, estendeuse até ás redes do terrorismo internacional; ou a rápida expansión da Internet que se converte cada vez máis nun contexto referencial da percepción do mundo da xeración emerxente. Porén, esta cuestión máis ampla dunha xeración **política consciente de si mesma**, dos seus soños e espazos de actividade, ten que quedar aberta neste ensaio.

XG, Conclusións e perspectivas.

Unha socioloxía xuvenil e xeracional que pretenda dar conta sequera aproximadamente da realidade vivencial da xeración global require un cosmopolitismo metodolóxico. Este debe responder, e non en último termo, a pregunta chave: que vai ocupar o lugar da unidade analítica nacional da «xeración»? Para comezar, substituímos nesta achega o concepto nacional de «xeración» pola imaxe de distintas «constelacións xeracionais de carácter transnacional». O noso ensaio esbozou só os primeiros trazos da dialéctica recíproca que opera entre elas, se ben non abordamos a pregunta chave de como nace unha xeración global de orde política. Mais polo menos debería ter sido esclarecido un aspecto: de ningún xeito a crítica do nacionalismo metodolóxico é só un problema de datos empíricos, até agora captados e organizados na súa maioría a nivel nacional. Trátase de algo moito máis profundo, a saber, de como o

concepto nuclear sociolóxico de «xeración» (e tamén os conceptos de desigualdade social, estado, familia, fogar, xustiza, veciñanza, etc.) pode ser liberado do horizonte intelectual do nacionalismo metodolóxico para abrilo cara ao cambio dos fundamentos da segunda modernidade globalizada. Se non se fai, a realidade vivencial da xeración emerxente sempre será unha terra incógnita, por moitos datos que os científicos sociais recollan.

—

Texto 39

XG, 1. Expectativas de igualdade e soños de migración.

Entendéndoa neste sentido, a xeración global non é a xeración occidental, mais precisamente a *non* occidental que, máis alá das fronteiras nacionais, se subleva contra as desigualdades reivindicando a igualdade. «Quero entrar aí», reza a nova Internacional, o lema da mundial «xeración Schröder» que se para perante os valados fronteirizos das sociedades occidentais e os abala con forza. Nos capítulos que seguen imos ilustrar como esta tendencia comeza a abrirse camiño e como fai cambiar profundamente os proxectos de vida da xeración emerxente en moitas partes do mundo.

XG, 3. Globalización e inseguridade crecente.

Estes resultados e outros similares permiten tirar dúas conclusións. Por unha parte, a inseguridade crecente, sobre

todo na xeración nova, non é un feito local, rexional ou nacional. Tal inseguridade estase a converter máis ben nunha experiencia fundamental transfronteiriza e é un elemento xeracional común que poderiamos resumir nesta fórmula: **unidos no descenso**.

Por outra parte, pode descubrirse unha simultaneidade paradoxal e até explosiva. Se ben no Primeiro Mundo os riscos para os novos están cada vez máis presentes e as incertezas existenciais van en aumento, eses países seguen sendo o obxectivo soñado por moitos mozos dos barrios pobres do mundo. Por conseguinte, os medos existenciais duns topan coas esperanzas de futuro doutros.

—

O Deus persoal (DP)

Texto 40

DP, Capítulo 1. Diario do «Deus persoal»: Etty Hillesum.

Cara Etty, non pode vostede sospeitar a que teñen organizado vostede e os outros moitos que puxeron as súas vidas nas mans do Deus persoal. O «Deus persoal» só pode practicarse, vivirse, agardarse, actualizarse se Deus se converte en algo «persoal», isto é, se Deus, mundo e ser humano poden deixar de pensarse como unha unidade, se o «relixioso» pode, por tanto, retirarse do espazo público e volverse cara ao interior. Vostede radicalizou esta escisión que delimita a diferenza entre relixión e relixiosidade, vostede tomou as rendas de Deus. Pois antes un era o católico

ou protestante ou xudeu (ou ateo ou un herexe). Un nacía na «Igrexa oficial», escollía segundo o esixía a relixión, concibía fillos e educábaos no espírito da relixión en que crecera. E un ía á guerra coas armas bendicidas, mesmo se no bando inimigo tamén loitaban católicos, xudeus ou protestantes. Xusto nun mundo arrasado moralmente pola tolemia do terror, vostede tivo a idea de querer esixir algo que fora máis alá da docilidade que predicaba a relixiosidade colectiva: algo así como tomar as rendas da propia vida, incluída a súa dimensión relixiosa.

—

Texto 41

DP, Capítulo 2. O retorno dos deuses e a crise da modernidade europea. 1. A diferenza das relixións e a civilización da sociedade mundial. 1.4. Modernidade múltiple, secularización múltiple.

Mais, como interactúan secularización e individualización? Mentres que a teoría da secularización di que a máis modernización menos relixión, a tese da individualización relixiosa inverte a relación, isto é, parte de que, coa crecente modernización, as relixións non desaparecen, senón que mudan de rostro. Certo que os lazos das comunidades relixiosas organizadas se afrouxan e que a autoridade dos pais da Igrexa nas cuestións existenciais esvaece. Mais iso non pode levarnos en absoluto a supor que as experiencias e cuestións relixiosas teñan cada vez menos importancia para os individuos: «ao contrario, o declive das institu-

cións relixiosas estabelecidas vai da man dun incremento da relixiosidade individual» (Pollack/Pickel, 2008, páx. 604). Dito doutro xeito, a teoría da individualización distingue entre relixión (organizada) e fe (individualizada) para desmarcarse da teoría da secularización.

—

Texto 42

DP, Capítulo 3. Tolerancia e violencia: as dúas caras das relixións. 1. Que quere dicir relixión? 1.1. Relixión, relixioso.

Por iso é conveniente e necesario distinguir entre **relixión** e **relixioso**, entre relixión como **substantivo** e relixión como **adxectivo**. O substantivo «relixión» dispón o ámbito relixioso segundo a lóxica do ou-isto-ou-o-outro. O adxectivo «relixioso», en cambio, faino segundo a lóxica do tanto-isto-como-o-outro. Ser relixioso non implica formar parte dun grupo ou organización determinados; antes polo contrario, indica unha determinada **actitude** respecto ás cuestións existenciais do ser humano no mundo. O substantivo 'relixión' toma a imaxe dunha serie de esferas de acción (economía, ciencia, política e tamén relixión) separadas entre si por fronteiras claramente trazadas. O adxectivo «relixioso», polo contrario, ten en conta o esluído e falto de límites que está o relixioso, con todos os seus paradoxos e contradicións, dando así cabida no horizonte visual a unha alternativa sincrética ao substantivo monoteísta 'relixión'.

—

Texto 43

DP, Capítulo 3. Tolerancia e violencia: as dúas caras das relixións. 2. Individualización e cosmopolitización: a relixión no contexto de referencia da modernización reflexiva. 2.2. Sobre a diferenza entre cosmopolitización e globalización. Sobre a diferenza entre cosmopolitismo e universalismo a partir do exemplo das relixións.

En resumo, en canto que o universalismo relixioso discrimina entre fieis e infieis (sendo a categoría dos infieis un mesmo saco onde se meten os protestantes, ateos, pagáns, herexes, hindús, budistas, etc.), o cosmopolitismo relixioso distingue entre non crentes e fieis doutras crenzas en toda a súa respectiva diversidade, sen velos como unha ameaza para o propio monopolio relixioso da verdade, mais, ante todo, como un contributo de riqueza nun sentido totalmente persoal, considerándoos, á fin, algo normal. E concretando aínda máis: o recoñecemento da relixión dos Outros significa tamén o recoñecemento de varias modernidades marcadas por relixións diferentes que polo que fai ao mundo islámico podería ser cousa de vida ou morte.

—

Texto 44

DP, Capítulo 6. Paz en troques de verdade? Futuro das relixións na sociedade do risco mundial. 4. Substitución da verdade pola paz: a relixión como actor de modernización na sociedade do risco mundial. 4.2. A publicidade

mundial da voz das relixións ou como é posíbel civilizar a civilización?

Sen dúbida, nunca se valorará bastante o poder das relixións como actores cosmopolitas, non só pola súa capacidade de mobilizar miles de millóns de persoas por riba das fronteiras nacionais e de clase, mais pola súa influenza no xeito de se entenderen as persoas a si mesmas e de entenderen a súa relación co mundo. Mais, sobre todo, porque representan unha fonte de lexitimación na loita pola dignidade dos seres humanos nunha civilización que se ameaza a si mesma. A aptitude e disposición das relixións universais para convertérense en intercesoras e paladíns da humanidade nos problemas que a afectan (o cambio climático, a situación dos pobres e excluídos e, sobre todo, a *dignidade* dos Outros étnicos, nacionais e relixiosos) están, pois, á orde do día.

—

CRONOLOXÍA

Biografía e obra de Ulrich Beck	Contexto histórico alemán	Publicacións (filosofía e socioloxía)
1944. Naceu en Stolp, Alemaña. Tras a entrada do Exército Vermello convértese en 1945 en Slupsk, Polonia. Vive a súa mocidade en Hannover.	1944. Desembarco aliado en Normandía. Liberación de París.	1944 Adorno, *Fragmentos filosóficos*. Neumann&Morgenstern, *Teoría de xogos e conduta económica*. Malinowski, *Teoría científica da cultura*.
	1945. Capitulación de Alemaña. Creación da ONU e da UNESCO. Rusia estende a súa influencia sobre os territorios do Leste. A maioría dos alemáns son expulsados.	1945. Popper, *A sociedade aberta e os seus inimigos*. Popper, *Miseria do historicismo*. Hans Kelsen, *Teoría xeral do dereito e do estado*. Merleau-Ponty, *Fenomenoloxía da percepción*. Bataille, *Sobre Nietzsche*.
	1949. División de Alemaña en tres zonas de influencia: rusa, estadounidense e francesa. Decreto para a elaboración dunha Constitución. Bonn é nomeada capital temporalmente. Konrad Adenauer (CDU), presidente até 1963. Fundación da OTAN.	1949. Merton, *Teoría e estruturas sociais*. George Orwell, *1984*. Lévi-Strauss, *Estruturas elementais do parentesco*. Creación da Asociación Internacional de Socioloxía baixo o auspicio da UNESCO .
	1950. Inicio da recuperación e Alemaña Occidental devén a terceira potencia por diante da URSS, Reino Unido e Francia. en Corea do Sur (EUA) e do Norte (URSS). Alemaña occidental pasa a se integrar no consello da Europa.	1950. Homans, *O grupo humano*. Marcel Mauss, *Socioloxía e antropoloxía*. Mannheim, *Liberdade, poder e planificación democrática* (póstuma). Adorno&Horkheimer, *A personalidade autoritaria*.
	1952. Reforma da RDA en 15 Provincias. Conferencia de Bonn e fin da ocupación da RFA. Creación da Comunidade Europea do Carbón e do Aceiro.	1952. Prohibición en China do ensino da socioloxía, por ser considerada unha disciplina burguesa.

	1953. Represión do levantamento iniciado como folga de obreiros da construción na RDA. Máis de 260 manifestantes, 116 policías e 18 soldados soviéticos morreron durante os enfrontamentos; calcúlase, ademais, que foron executados máis de 100 civís e que outros moitos foron encarcerados tras sufocar o levantamento. Entrada da RDA no pacto de Varsovia e no Comecon.	1953. Heidegger, *Introdución á metafísica.* Wittgenstein, *Investigacións filosóficas.*
	1955. Levántase a ocupación sobre a RFA e é declarada soberana. Recoñecemento como estado de pleno dereito. Entrada na OTAN.	1955. Marcuse, *Eros e civilización.* Lévi-Strauss, *Tristes trópicos.* Adorno, *Prismas. Crítica cultural e sociedade.*
	1957. de Roma de formación da Comunidade Económica Europea (CEE). O Sarre, que estivera inicialmente baixo administración francesa despois da II GM, únese á RFA.	1957. Raymond Aron, *A traxedia alxeriana.* Popper, *Miseria do historicismo*. Kuhn, *A revolución copernicana.* Radcliffe-Brown, *Unha ciencia natural da sociedade*. Dray, *Leis e explicación na historia.*
	1958. Creación da Comunidade Europea da Enerxía Atómica	1958. Arendt, *A condición humana.* Aron, *Socioloxía das sociedades industriais.* Lévi-Strauss, *Antropoloxía estrutural.*
	1961. Muro de Berlín.	1961. Foucault, *Historia da loucura.* Homans, *Comportamento social: as súas formas elementais.* Parsons, *Teorías da sociedade.*
		1962. Habermas, *A transformación estrutural da esfera pública.* Aron, *Dezaoito leccións sobre a sociedade industrial.*Kuhn, *A estrutura das revolucións científicas.*

Biografía e obra de Ulrich Beck	Contexto histórico alemán	Publicacións (filosofía e socioloxía)
	1963. Tratado do Eliseo firmado por Adenauer e De Gaulle para fomentar unha Europa unida. Adenauer é sucedido polo tamén democristián Erhard.	1963. Foucault, *As palabras e as cousas.* Habermas, *Teoría e praxe.*
1966. Inicio dos estudos de dereito en Friburgo de Brisgovia. Inicio dos estudios de socioloxía, filosofía, psicoloxía e ciencias políticas na Universidade de Múnic.	1966. O democristián Kiesinger entra na presidencia.	1966. Berger & Luckmann, *A construción social da realidade.* Lacan, *Escritos.* Adorno, *Dialéctica negativa.*
	1967. Crise económica. O 2 de xuño, durante a visita do Sha de Irán a Alemaña occidental, as protestas de exiliados iranianos apoiados por estudantes alemáns, culminan coa morte dun estudante alemán por un disparo na cabeza por parte da policía.	1967. Garfinkel, *Estudos en etnometodoloxía.* Aron, *As etapas do pensamento sociolóxico.* Habermas, *A lóxica das ciencias sociais.* Derrida, *A escritura e a diferenza.* Rorty, *O xiro lingüístico.* Debord, *A sociedade do espectáculo*
	1968. O 11 de abril, Rudi Dutschke, líder intelectual das protestas estudantís, recibe un balazo na cabeza. Movemento estudantil. Éxito electoral do NPD (Partido Nacionalista de Alemaña) de ultradereita O presidente Kiesinger (CDU) endurece a lei antiterrorista (detención, control de comunicacións…).	1968. Claessens, *Familia e sistema de valores.* Habermas, *Coñecemento e interese.* Habermas, *Ciencia e técnica como ideoloxía.* Hans Albert, *Tratado sobre a razón crítica.* Agnes Heller, *Teoría das necesidades en Marx.*
	1969. Entra no goberno o socialdemócrata Willy Brandt e tómanse unha serie de medidas de acercamento ao Leste. Morte de Dutschke como consecuencia da súa grave ferida.	1969. Baudrillard, *O sistema dos obxectos.* Blumer, *Interacción simbólica.* Elias, *Sobre o proceso civilizatorio* (reedición de 1939). Goffman, *A entrada en xogo da vida cotiá.* Kristeva, *Semiótica.*

	1970. Creación da Fracción do Exército vermello (RAF). Formación do grupo nun campo de adestramento de Al Fatah, en Amman, Xordania. Firma de tratados de non agresión coa URSS e con Polonia.	1970. Baudrillard, *A sociedade de consumo.* Bourdieu, *A reprodución.* Agnes Heller, *Socioloxía da vida cotiá.* Kristeva, *Texto da novela.*
1972. Doutorado cum laude en Socioloxía en Múnic. Profesor adxunto da Universidade de Múnic.	1972. Brand, que recibira o Nobel da Paz en 1971, asina un acordo coa RDA para mellorar a entrada de occidentais. O Exército Vermello leva a cabo unha serie de asaltos a bancos e atentados contra instalacións do exército dos EUA e da policía alemá. Baader e Meinhof son arrestados en xuño.	1972. Derrida, *Marxes da filosofía.* Derrida, *A diseminación.* Deleuze, *O Antiedipo: capitalismo e esquizofrenia.*
	1973. Crise do petróleo e inflación. Entrada na ONU. Recoñecemento mutuo da RDA e da RFA.	1973. Giddens, *A estrutura de clases nas sociedades avanzadas.* Dahrendorf, *Clases e conflitos de clases na sociedade industrial.* Bell, *A chegada da sociedade posindustrial.*
	1974. Brandt dimite cando se descobre que un directo colaborador seu era un espía alemán oriental. Na presidencia sitúase o socialdemócrata Helmut Schmidt. Débeda, paro, crise económica, loita armada …	1974. Wallerstein, *O sistema moderno mundial.* Feyerabend, *Contra o método.* Derrida, *Glas.*
	1975. O 27 de febreiro de 1975 o candidato a intendente de Berlín pola CDU é secuestrado polo grupo «Movemento 2 de xuño» para reclamar a liberación de varios detidos da RAF. Comeza o «Xuízo de Stammheim» (Stuttgart) contra membros da RAF, tras unha reforma do código penal que aumentaba a indefensión dos acusados. O grupo secuestra a embaixada da RFA en Estocolmo no mes de abril. O chanceler Helmut Schmidt négase a negociar e os terroristas voan o edificio despois de asasinaren dous membros do persoal da embaixada.	1975. Merton, *A análise estrutural na Socioloxía.*Foucault, *Vixiar e castigar.*

Biografía e obra de Ulrich Beck	Contexto histórico alemán	Publicacións (filosofía e socioloxía)
	1976. Meinhof é atopada aforcada na súa cela o nove de maio de 1976, día da nai. Prosegue o proceso contra os demais integrantes do grupo. «Outono alemán»: secuestro e posterior asasinato do ex nazi presidente da confederación de industriais, asasinato do fiscal federal. O goberno de coalición socialdemócrata-liberal presidido por Schmidt gaña as eleccións.	1976. Giddens, *As novas regras do método sociolóxico: crítica positiva das socioloxías interpretativas.* Bell, *As contradicións culturais do capitalismo*. Aron, *Pensar a guerra fría. Clausewitz*. Aron, *Historia e dialéctica da violencia.*
	1977. O 7 de abril de 1977, o Fiscal federal, o seu escolta e o seu chofer son metrallados pola RAF. Os membros xulgados son acusados a cadea perpetua. O 30 de xullo é asasinado o presidente do Dresdner Bank. O 5 de setembro Hanns Martin Schleyer, ex nazi e oficial das SS que nese momento era o presidente da Asociación alemá de industriais é secuestrado. Despois do fracaso do secuestro dun avión de Palma de Mallorca a Francfort, liberado por un comando de elite en Mogadiscio, varios membros en prisión aparecen mortos, entre eles Baader.	1978. Negri, *A forma estado. Para a crítica da economía política da administración*. Lash, *A cultura do narcisismo.*Feyerabend, *A ciencia nunha sociedade libre.*
1979. Habilitación na Universidade de Múnic. Bolseiro da Fundación de investigación alemá. Profesor de Socioloxía na universidade de Hohenheim. Catedrático de Socioloxía na Universidade de Münster.	1979. Fuxida espectacular cun globo aerostático de dúas familias desde a RDA cara á RFA. O Sha abandona Irán.	1979. Merton publica *Ambivalencia sociolóxica e outros ensaios.* Lyotard, *A condición postmoderna*. Rorty, *A filosofía e o espello da natureza*. Bruno Latour, *Vida de laboratorio: a construción social dos feitos científicos*.
1980. Editor da revista Soziale Welt (Mundo Social).	1980. Nova vitoria da coalición socialdemócrata-liberal.	1980. Bourdieu, *O sentido práctico*. Deleuze, *Mil mesetas.*

1981. Catedrático de Socioloxía na Universidade de Bamberg.		1981. Baudrillard, *Da sedución.* Habermas, *Teoría da acción comunicativa.*
	1982. Ruptura da coalición socialdemócratas/liberais e formación da coalición liberais/democristiáns, coa victoria de Helmut Kohl (CDU). Cambios na Unión Soviética baixo a política de Gorbachov (Glasnost e a Perestroika).	1982. Luckmann&Schutz, *Estruturas do mundo-da-vida.* Bauman, *Memorias da clase: a prehistoria e a posvida da clase.*
		1983. Lipovetsky, *A era do baleiro. Ensaio sobre o individualismo contemporáneo.* Apel, *Transformación da filosofía.* Feyerabend, *Adeus á razón.*
		1984. Morre Michel Foucault. Touraine, *O retorno do actor. Ensaio de socioloxía.* Giddens, *A constitución da sociedade.Elementos da teoría da estruturación.*
1986. Beck, *A sociedade do risco.*	1986. Desastre nuclear de Chernóbil na antiga URSS.	1986. Baudrillard, *América.*
	1987. Nova victoria de Kohl. O presidente da RDA, Erich Honecker, realiza a primeira visita oficial dun xefe de estado da RDA á Alemaña occidental.	1987. Agnes Heller, *Máis alá da xustiza.* Jameson, *Postmodernidade e teorías culturais.*
		1988. Baudrillard, *O outro por si mesmo.* Bauman, *Liberdade.* Balibar&Wallerstein, *Raza, nación e clase.* Berman, *Todo o que é sólido fúndese no aire. A experiencia da modernidade.* Habermas, *O discurso filosófico da modernidade.*

Biografía e obra de Ulrich Beck	Contexto histórico alemán	Publicacións (filosofía e socioloxía)
	1989. Caída do réxime comunista da RDA. 200.000 alemáns orientais pasan a Alemaña occidental.	1989. Bauman, *Modernidade e Holocausto*. Zizek, *O sublime obxecto da ideoloxía*. Apel, *Teoría da verdade e ética do discurso*.
	1990. Reunificación. Triunfo da CDU do Leste nas primeiras eleccións da RFA. Lothar de Maizière (CDU), presidente. As forzas de ocupación comezan a abandonar o territorio (Tratado Dous mais Catro). Alemaña obrígase a reducir o seu exército a un máximo de 370.000 soldados. Tratado de recoñecemento de fronteiras con Polonia.	1990. Baudrillard, *A transparencia do mal*. Butler, *O problema do xénero: o feminismo e a subversión da identidade*. Giddens, *Consecuencias da modernidade*.
	1991. A capital é Berlín. Desemprego e pobreza nos antigos estados do Leste. Rexeitamento à participación na guerra de Kuwait. Mais hai un apoio ás operacións da OTAN no Mar Mediterráneo.	1991. Giddens, *Modernidade e identidade do eu*. Elias, *A sociedade dos individuos*. Rorty, *Obxectividade, relativismo e verdade*. Jameson, *Postmodernidade: ou a lóxica cultural do capitalismo tardío*. Latour, *Nunca fomos modernos. Ensaio de antropoloxía simétrica*
1992. Cesa na cátedra de Socioloxía de Bamberg. Catedrático e director do Instituto de Socioloxía da Universidade de Múnic.	1992. A taxa de desemprego atinxe un valor normal para o conxunto de Alemaña, manténdose por riba do 15% na parte oriental.	1992. Bourdieu, *As regras da arte*. Touraine, *Crítica da modernidade*. Giddens, *Transformacións da intimidade*.
1993. *A invención do político*.		1993. Chantal Mouffe, *O retorno do político*. Butler, *Corpos que importan: sobre os límites discursivos do 'sexo'*.

1994. *Modernización reflexiva.*	1994. As forzas soviéticas na Alemaña oriental retíranse e unha semana despois, as forzas aliadas. Lei de Reforma Constitucional, que atinxe a distribución de competencias lexislativas e o procedemento lexislativo federal.	1994. Negri, *O poder constituínte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade.* Giddens, *Máis alá da esquerda e da dereita.*
1995. *A democracia e os seus inimigos.* Membro da comisión para o futuro dos estados de Baviera e Saxonia. Profesor investigador distinguido da Universidade de Gales.		1995. Morre Gilles Deleuze. Bauman, *A vida en fragmentos. Ensaios sobre a moralidade postmoderna.*
1996. Honoris Causa pola Universidade de Jyväskylä (Finlandia).		1996. Bourdieu, *Sobre a televisión.* Huntington, *Choque de civilizacións.*
1997. *Que é a globalización?* Profesor visitante da London School of Economics and Political Science. Premio ao intelectual de honra da cidade de Múnic.	1997. Actos de reconciliación coa República Checa.	1997. Bauman, *A posmodernidade e os seus descontentos.*
	1998. A coalición socialistas/os verdes toma o poder por primeira vez en toda a posguerra. Gerhard Schröder, presidente.	1998. Giddens, *A terceira vía: a renovación da socialdemocracia.* Bourdieu, *A dominación masculina.* Balibar, *Dereito de cidadanía: cultura e política en democracia.* Samir Amin, *O capitalismo na era da globalización.* Castells, *A sociedade en redes.* 1998. Ehrenberg, *O cansazo de ser un mesmo.*

Biografía e obra de Ulrich Beck	Contexto histórico alemán	Publicacións (filosofía e socioloxía)
1999. *A sociedade do risco global.* Membro da Comisión de Investigación Alemá sobre a Modernidade Reflexiva. Premio polos servizos prestados á cooperación xermanobritánica.	1999. Primeira intervención de guerra de soldados alemáns (na guerra de Kosovo) despois da segunda guerra mundial. Primeira sesión parlamentaria no novo edificio en Berlín.	1999. Wallerstein, *A fin do mundo como o coñecemos: ciencia social para o século XXI.* Zizek, *O espinoso suxeito.*
2000. *Liberdade ou capitalismo.*	2000. Merkel é escollida presidenta da CDU.	2000. Bauman, *Modernidade líquida.* Mouffe, *O paradoxo da democracia.* Laclau&Zizek&Butler, *Continxencia, hexemonía, universalidade.*
2001. *A sociedade do risco* (reedición).	2001. Alemaña apoia a guerra «contra o terrorismo» en Afganistán.	2001. Balibar, *A filosofía de Marx.* Kaufmann, *Ego. Por unha socioloxía do individuo.* Bauman, *A sociedade individualizada.*
2002. *Individualización. Poder e contrapoder na era global.*	2002. Edmund Stoiber, líder da Unión Social Cristiá (CSU, partido de Baviera irmandado coa CDU) é escollido como candidato a chanceler.	2003. Balibar, *Europa, América, a guerra.* Giddens, *O manifesto progresista: novas ideas para o centro-esquerda.*
	2003. Alemaña non participa na guerra de Irán	2003. Bauman, *Amor líquido.* Bauman, *Cidade de medos, cidade de esperanzas.*
2004. *A ollada cosmopolita. A Europa cosmopolita.* Premio da Sociedade para a Socioloxía Alemá.	2004. Lei Hartz-IV para mellorar a situación do mercado laboral, considerada unha lei anti-social. A coalición roxos-verdes perde eleccións federais nalgúns estados.	2004. Morre Jacques Derrida. Butler, *Desfacendo o xénero.* Maffesoli, *O ritmo de vida: variación sobre o imaxinario posmoderno.*

2005. Premio da Fundación Schader para as Ciencias Humanas.	2005. Ratificación do Tratado polo que se estabelece unha Constitución para Europa, non ratificado nin en Francia nin nos Países Baixos. Perda de confianza do presidente alemán. Novas eleccións. Coalición de CDU/CSU (democristiáns de Baviera) e SPD baixo o goberno de Angela Merkel (CDU).	2005. Negri, *Europa e o imperio*. Negri, *Multitude*. Balibar, *Europa, constitución, fronteira*. Jameson, *Arqueoloxías do futuro. O desexo chamado utopía e outras ficcións*. Laclau, *A razón populista*.
2006. Doutor Honoris Causa da Universidade de Macerata (Italia).	2006. Primeiros pasos legais para acometer unha importante modificación das estruturas do sistema federal, que podería supor a maior reforma constitucional desde 1949, aumentando as competencias dos estados federados, especialmente en educación.	2006. Honneth, *A sociedade do odio. Cara a unha nova teoría crítica*.
2007. *Xeración global. A sociedade do risco global*. Doutor Honoris Causa da UNED Madrid (España).	2007. O Banco Central Europeo (BCE) inxecta 95.000 millóns de euros a 49 entidades bancarias.	2007. Lipotvestky, *Pantalla global: cultura dos medios e cine na era hipermoderna*. Giddens, *Europa na era global*.
	2008. Bancarrota do banco Lehman Brothers, das compañías hipotecarias Fannie Mae e Freddie Mac e da aseguradora AIG. Retroceso da economía alemá un 0,5%	2008. Mouffe&Laclau, *Hexemonía e estratexia socialista: cara a unha democracia radical*. Badiou, *Pequeno panteón portátil*.
2009. Publica *O Deus persoal*. Xubílase do seu posto na Universidade de Múnic. Continúa como Profesor visitante na London School of Economics and Political Science.	2009. O Departamento do Tesouro americano inxecta 150.000 millóns de dólares para 'sanear' o sistema financeiro. A coalición liberais e CDU/CSU gaña as eleccións e Merkel segue na presidencia.	2009. Falece Claude Lévi-Strauss, pai do estruturalismo cultural. Badiou, *Eloxio do amor*.

Biografía e obra de Ulrich Beck	Contexto histórico alemán	Publicacións (filosofía e socioloxía)
2010. Funda o grupo Spinelli en defensa do federalismo europeo.	2010. Angela Merkel e Nicolas Sarkozy acordan a participación de inversores privados nos rescates de países con problemas financeiros. Rescate de Grecia e Irlanda.	2010. Badiou, *A filosofía e o acontecemento*, *O infinito e o finito* e *Heidegger, o nazismo, as mulleres, a filosofía*. Lipovetsky, *Occidente mundializado: controversia sobre a cultura planetaria*.
2011. Membro da Comisión ética alemá para unha enerxía segura.	2011. A CDU perde o goberno en Baden-Württemberg, terceiro estado de Alemaña, despois de 58 anos.	2011. Jameson publica: *Representando o* O capital. *Unha lectura do volume I*. Badiou, *A relación enigmática entre política e filosofía*.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS ORIXINAIS (ALEMÁN E INGLÉS)

Objektivität und Normativität, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1974.

Berufliche Arbeitsteilung und soziale Ungleichheit (mit M. Brater), Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag, 1977.

Die soziale Konstitution der Berufe (Band 1 und Band 2) (mit M. Brater) (Hg.), Band 1: Frankfurt a. M: Aspekte Verlag, 1977. Band 2: Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag, 1977.

Berufswahl und Berufszuweisung. Zur sozialen Verwandtschaft von Ausbildungsberufen (mit M. Brater und B. Wegener), Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag, 1979.

Soziologie der Arbeit und der Berufe (mit M. Brater und H. Daheim), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1980.

Bildungsexpansion und betriebliche Beschäftigungspolitik. Aktuelle Entwicklungstendenzen im Vermittlungszusammenhang von Bildung und Beschäftigung. Beiträge zum 19. Deutschen Soziologentag Berlin 1979 (mit K. H. Hörning und W. Thomssen) (Hg.), Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag, 1980.

Soziologie und Praxis (Soziale Welt: Sonderband 1) (Hg.), Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co., 1982.

Risikogesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

Definitionsmacht und Grenzen angewandter Sozialwissenschaft. Eine Untersuchung am Beispiel der Bildungs- und Arbeitsmarktforschung (mit Christoph Lau unter Mitarbeit von Hermann Dreßen und Jürgen Zimmermann), Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989.

Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung (mit W. Bonß) (Hg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

Das ganz normale Chaos der Liebe (mit E. Beck-Gernsheim), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.

Politik in der Risikogesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

Die Erfindung des Politischen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

Reflexive Modernization (with A. Giddens and S. Lash), London: Polity Press/Blackwell Publishers, 1994.

Riskante Freiheiten (mit E. Beck-Gernsheim), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

Die feindlose Demokratie, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1995.

Eigenes Leben - Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft (mit U. E. Ziegler u. T. Rautert), München: Verlag C.H. Beck, 1997.

Was ist Globalisierung? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

Kinder der Freiheit (Hg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

Politik der Globalisierung (Hg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

Perspektiven der Weltgesellschaft (Hg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
Schöne neue Arbeitswelt, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, 1999.
World Risk Society, United Kingdom/USA: Polity Press/Blackwell Publishers, 1999.
Der unscharfe Ort der Politik. Empirische Fallstudien zur Theorie der reflexiven Modernisierung (mit M. A. Hajer und S. Kesselring) (Hg.), Opladen: Leske + Budrich, 1999.
Die Zukunft von Arbeit und Demokratie (Hg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
Freiheit oder Kapitalismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
Ortsbestimmungen der Soziologie: Wie die kommende Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will (mit André Kieserling) (Hg.), Baden-Baden: Nomos, 2000.
Die Modernisierung der Moderne (mit W. Bonß) (Hg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
Das Schweigen der Wörter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.
Individualization (with E. Beck-Gernsheim), United Kingdom, Sage Publications, 2002.
Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.
Globales Amerika (mit N. Sznaider u. R. Winter) (Hg.), Bielefeld: Transcript Verlag, 2003.
Der kosmopolitische Blick, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
Das kosmopolitische Europa (mit E. Grande), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
Entgrenzung und Entscheidung (mit C. Lau) (Hg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
Was zur Wahl steht, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
Generation Global (Hg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp (TB-Ausgabe), 2007.
Weltrisikogesellschaft, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2007.
Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a.M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2008.
Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen: Soziologische Aufklärung im 21. Jahrhundert, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.

LIBROS TRADUCIDOS AO PORTUGUÉS

Que é a globalização?, S. Paulo: Paz e Terra, 1999.
Modernização reflexiva, São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997 & Portugal: Celta Editora, 2000.
Liberdade ou capitalismo, Brasil: Editora Unesp Fundação, 2002.
A Europa cosmopolita, Portugal: Editorial Ulisseia, 2006.
A sociedade do risco, Brasil: Editora 34 Ltda., 2009.

LIBROS TRADUCIDOS AO CASTELÁN

La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad, Barcelona: Paidós, 1998.
Políticas ecológicas en la edad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada, Barcelona: El Roure, 1998.
El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa (con E. Beck-Gernsheim), Barcelona: El Roure, 1998.
La invención de lo político. Para una teoría de la modernización reflexiva, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.
Modernización reflexiva (con A. Giddens e S. Lash), Barcelona: Alianza Universidad, 1997.
La democracia y sus enemigos. Textos escogidos, Barcelona: Paidós, 2000.
¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización, Barcelona: Paidós, 1998.
Hijos de la libertad, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización, Barcelona: Paidós, 2000.
La sociedad del riesgo global, Madrid: Siglo Veintiuno, 2008.
Libertad o capitalismo, Barcelona: Paidós, 2002.
El silencio de las palabras, Barcelona: Paidós, 2003.
Individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas (con E. Beck-Gernsheim) (I), Barcelona: Paidós, 2003.
Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial, Barcelona: Paidós, 2004.
La mirada cosmopolita o la guerra es la paz, Barcelona: Paidós, 2005.
La Europa cosmopolita. Sociedad y política en la segunda modernidad (con E. Grande) (EC), Barcelona: Ediciones Paidós, 2006.
Generación Global (con E. Beck-Gernsheim), Barcelona: Paidós, 2008.
La sociedad del riesgo mundial. A la busca de la seguridad, Barcelona: Paidós, 2008.
El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo, Barcelona: Paidós, 2009.
Crónicas desde el mundo de la política interior global, Barcelona: Paidós, 2011.

ARTIGOS

Só ofrecemos unha selección daqueles artigos traducidos ao castelán. Para maior información e artigos en inglés e alemán dirixirse á páxina oficial do Prof. Ulrich Beck na universidade de Múnic:
http://www.ls2.soziologie.unimuenchen.de/personen

«Las raíces cosmopolitas de la democracia: el caso de la Unión Europea», en: *SISTEMA. Revista de Ciencias Sociales*, setembro de 2008-N°206: pp. 3-20

«Reinventar Europa: una visión cosmopolita», en: *Quaderns de la Mediterrània 10. Intercultural Dialogue between Europe and the Mediterranean. El diálogo intercultural entre Europa y el Mediterráneo*, pp. 319-325.

«Un nuevo cosmopolitismo está en el aire. El poder global del capital se las arregla sin las fuerzas armadas. Y es casi ilimitado. Siete tesis para un mundo mejor», en: *Armas y letras. Revista de literatura, arte y cultura de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, 2008, nº62 63: pp. 64-69

«Generaciones globales en la sociedad del riego mundial», en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 2008, nº. 82-83: pp. 19-34.

«Dialécticas de la modernidad: cómo las crisis de la modernidad surgen de los triunfos de la modernidad», en: *SISTEMA. Revista de Ciencias Sociales,* xullo de 2007, n°199: pp. 3-24.

«Vivir en la sociedad del riesgo mundial», en: *Documentos CIDOB. Dinámicas Interculturales,* 2007, nº 8.

«Cómo los vecinos se convierten en judíos. La construcción política del extraño en una era de modernidad reflexiva», en: *Papers. Revista de sociologia*, nº. 84: Modernidad, barbarie y violencia colectiva: pp. 47-66.

(e Carlos Alfieri): «Entrevista. Ulrich Beck: "Mi cosmopolitismo es realista, autocrítico, incluso escéptico"», en: *Revista de Occidente,* xaneiro de 2006, n.° 296: pp. 109-118.

«Por un nuevo contrato global», en: *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 2006, n.° 73-74: pp. 99-106.

«Una Europa cosmopolita», en: *Letra Internacional*, 2004, nº 82: pp. 10-15.

«La ciudad del riesgo. Arquitectura en la modernidad reflexiva», en: *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 2004, n.° 62: pp. 99-119.

«Laudatio a Pierre Bourdieu. El 'malentendido' como progreso. Los intelectuales europeos en la era de la globalización», en: *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 2002, n.°51: pp. 97-105.

«Reformulación de una posición de izquierdas más allá de la izquierda y de la derecha. Re-regulación democrática», en: *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 2001, n° 45: pp. 67-70.

«Para acabar con el imperialismo de los valores del trabajo», en: *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 2001, nº 48: pp. 25-28.
«En busca de una nueva orientación. Conversación entre Ulrich Beck y Richard Sennett», en: *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 2000, n.°44: pp. 125-132.
«Retorno a la Teoría de la 'Sociedad Del Riesgo'», en: *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles,* 2000, nº 30: pp. 9-20.
«La Europa del trabajo cívico», en: *Claves de Razón Práctica*, outubro de 2000, nº. 106: pp. 4-14.
«¡Cosmopolitas del mundo, uníos! Democracia por encima del estado nacional: tesis en favor de un manifiesto cosmopolita. A las cuestiones »glocales» —entendiéndose como tales la interrelación dialéctica entre los problemas globales y los locales— sólo se puede responder con una política transnacional», en: *Humboldt,* 1998 (ano 40), nº125: pp. 19-21.
«Capitalismo sin trabajo. Sobre motivos políticos, la economía global y el futuro de la democracia», en: *Relaciones*, 1998, nº 17-18: pp. 225-234.
«Se busca: el mago urbano», en: *Dos, dos. Revista sobre las ciudades,* 1997, nº2: pp. 365-369.
«De una teoría crítica de la sociedad a una teoría de la autocrítica social», en: *Diálogo Científico,* 1997, nº 6(1): pp. 9-30.
«De la sociedad industrial a la sociedad del riesgo. Cuestiones de supervivencia, estructura social e ilustración ecológica», en: *Revista de Occidente*, novembro de 1993, n.º150: pp. 19-40.

A obra de Ulrich Beck é unha ferramenta privilexiada para pensar as sociedades contemporáneas. No contexto dunha nova época que se deu en chamar *modernización reflexiva* precísanse novas categorías sociolóxicas: a sociedade do risco, a individualización, a globalización, a subpolítica, o cosmopolitismo... son algunhas das nocións alcuñadas nun intento por facer crítica dun mundo en constante cambio e transformación. Esta monografía de introdución leva a cabo unha presentación ordenada destas categorías a modo de prolegómeno e de invitación á lectura persoal directa dos textos do sociólogo alemán.