

La crisis europea en la sociedad del riesgo global

Conferencia dictada el 9 de abril de 2013

ULRICH BECK

El tema que abordaré hoy es la crisis de Europa. Pero para entender esta crisis se debe ir más allá. Estamos viviendo en una época en la que acontece una revolución de extrañas características: una revolución carente de sujeto y carente de revolución. Una revolución que llegó sorpresivamente a las instituciones y que, de alguna manera, produce cambios dramáticos en todo el mundo, y que también genera grandes dificultades para poder entenderla a través de conceptos adecuados.

Ello se ve reflejado en la insuficiencia del lenguaje y las palabras claves con las que tratamos de analizar la realidad. Por ejemplo, la oposición entre partidos de izquierda y derecha; la diferencia entre nacionales y extranjeros; la diferencia entre sociedad y naturaleza; la diferencia entre primer y tercer mundo, entre países en vías de desarrollo y países de centro. En todas partes hay fórmulas vacías, coordenadas quebradas, instituciones vaciadas. En este sentido, el prefijo 'post' es la palabra clave de nuestra época, pues todo es 'post': post-democracia, post-feminismo, post-nacionalismo, etcétera.

Post es el bastón de ciego de los intelectuales. Es la pequeña palabra que representa el gran desconcierto de nuestra época. Nosotros somos la primera generación que vive en un orden

post-tradicional cosmopolita. Ahora, el mismo término post-tradicional no es adecuado porque, por ejemplo, en el ámbito de la religión nos enfrentamos a conflictos y controversias religiosas y, al mismo tiempo, tenemos certezas seculares en muchas partes y en muchos países.

Estamos viviendo una crisis del éxito del modelo occidental del capitalismo, que genera los problemas ante los que nos encontramos hoy día. El proyecto europeo del capitalismo industrial democrático se desmorona.

Los conceptos nos sirven para comprender y reordenar el mundo tratando de integrarlo a nuestras categorías habituales, pero hoy, producto de la crisis, resulta cada vez más difícil hacerlo. Por ejemplo, uno todavía apuesta por el *pathos* de la nación para replegarse contra los malestares de la globalización. Por lo tanto, como primer punto debemos trabajar sobre los conceptos. Son justamente los conceptos con los cuales pensamos el mundo los que una y otra vez nos permiten entender los problemas. Esto vale particularmente para Europa.

En lo medular, la crisis europea no es una crisis económica, es una crisis mental, una crisis de los conceptos. Todo lo pensamos en categorías nacionales: sociedad, estado, opinión pública, desigualdad, soberanía, incluso Europa misma. Pero no se puede entender Europa así, ni tampoco configurarla. Tampoco creo que Europa pueda surgir de las ruinas de los estados nacionales. Si es que existe una idea que pudiera re-impulsar a Europa hoy, es la idea de una Europa cosmopolita.

¿Qué significa una Europa cosmopolita? En mi opinión consiste en la capacidad de los europeos de verse a sí mismos con los ojos de los otros. De ver a Europa con los ojos de Chile, con los de Norteamérica o con los de Asia o África.

Hasta ahora esta capacidad se ha aprovechado muy poco.

Quisiera discutir esta idea en cuatro pasos.

Primero, me pregunto si la Europa amenazada y la crisis de lo político es una prueba de que estamos viviendo en la sociedad mundial del riesgo.

Segundo, todos hablan de la crisis de Europa, por lo que es necesario realizar la contra pregunta: ¿cuál es la razón de estado de una futura Europa?

Tercero, para entender la europeización y la crisis, propongo la diferenciación entre naciones nacionales y naciones cosmopolitas.

Cuarto, quisiera explicar qué significa cambio cosmopolita en el ámbito del pensamiento, la investigación y la acción cosmopolita.

En relación al primer tema, sobre la Europa amenazada y la crisis de lo político, tenemos una prueba de que vivimos en una sociedad mundial del riesgo. Si observamos los acontecimientos importantes y las tendencias de las últimas décadas –pienso en la catástrofe nuclear de Chernóbil o de Fukushima, el derrumbe de la Unión Soviética, los atentados del 11/9 o la crisis del Euro– vemos que todos estos acontecimientos tienen por lo menos dos características en común. Por una parte, llegaron de forma absolutamente sorpresiva. Antes de ser realidad eran impensables. Y segundo, eran globales en su contenido y en sus consecuencias. Ello es particularmente llamativo para nosotros como sociólogos, pues muchas veces no tenemos el marco conceptual adecuado para entender la realidad en la que estamos inmersos. Se trata de acontecimientos mundiales que hacen visible cada vez más la creciente interconexión entre las personas y las sociedades.

La teoría de la sociedad del riesgo trata de mostrar que no solamente tenemos que ver con catástrofes (a las que en efecto permanentemente nos debemos enfrentar), sino también con la anticipación de las catástrofes, las que queremos impedir ahora, en el presente: debemos enfrentarlas como un acontecimiento que aún no sucede pero cuyas consecuencias son imaginables, y por lo tanto debemos intentar impedir las.

Eso hace que la sociedad del riesgo sea tan interesante, pues justamente no implica un fatalismo negativo como pura crítica, sino que implica acción frente a los sucesos globales. Podemos observar, de este modo, cómo bajo las condiciones de la anticipación de la catástrofe surgen enormes movimientos políticos. Esto a veces no es unívoco, puede ir en diversas direcciones dado que no es algo automático. Bajo este prisma podemos establecer un parentesco entre la sociedad del riesgo y el “principio de la esperanza” del filósofo Ernst Bloch.

En segundo lugar, las teorías sociales dominantes (y me refiero a todos los grandes nombres con los cuales trabajamos en la sociología, y también más allá de ella) analizan ampliamente la pregunta de cómo el orden político y social puede ser reproducido. Es la pregunta por la (re)producción del orden. Pienso por ejemplo en Pierre Bourdieu, quien se pregunta cómo se (re)produce la sociedad de clases, basando su argumentación en el hecho de que dicha sociedad efectivamente se ve reproducida, pues una y otra vez surgen sociedades de clase. Otro buen expositor al respecto es Michel Foucault, quien argumenta de forma muy interesante cómo los sistemas de poder se reproducen constantemente; los procesos de poder no se rompen. El argumento de Foucault es acerca de la reproducción. Sobre ello se puede seguir citando autores tales como Niklas Luhmann,

en cuya obra también es muy evidente la reproducción de los sistemas.

Todas estas teorías sobre la reproducción del orden social me parece, sin embargo, que no son capaces de analizar el aceleramiento del desarrollo. Ello no tiene que ver con una reproducción sino con una transformación del orden social y político a nivel mundial.

Mi idea puede relacionarse con los planteamientos de Habermas y Marx.

La teoría de la modernización reflexiva y de la sociedad mundial del riesgo parte del supuesto de que, justamente, son las consecuencias de la modernización en forma indirecta y no deseada las que producen a su vez consecuencias que cuestionan las instituciones. La ideología neoliberal, y el hecho de que fuera tan exitosa, generaron precisamente la crisis financiera. Es decir, son los éxitos, y no necesariamente la crisis o el fracaso del sistema, lo que genera estos procesos.

Sucede que la riqueza de la sociedad, el pleno empleo o el gran crecimiento económico (y no la crisis) genera los procesos a los que nos vemos enfrentados hoy. Ello constituye un nuevo paradigma, y por esa razón es tan interesante ver los contra-movimientos de otra manera.

Quisiera mencionar un último supuesto teórico para tratar de explicar la transformación del orden político y social, diferenciando entre la lógica de amenaza de la guerra y la amenaza del riesgo. La primera lógica trata de la subordinación de enemigos, mientras que en la amenaza del riesgo observamos la cooperación transnacional para evitar las catástrofes. Se trata de un escenario hegeliano en el cual la razón, o más bien la “astucia de la razón”, sigue tratando de solucionar problemas

que no son solucionables en forma directa. En esto, tenemos una oposición clara a la teoría política de Carl Schmitt, quien a partir de una idea opuesta a la presentada aquí construye el concepto de lo político. Quisiera citar al autor:

“La Humanidad es un instrumento ideológico especialmente útil para expansiones imperialistas y, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico. Para esto vale, con una sencilla modificación, la frase acuñada por Proudhon: quien dice humanidad, desea embaucar”.

La vida y sobrevida en el horizonte de los riesgos globales sigue exactamente la lógica opuesta. Aquí lo racional es la superación de la lógica nosotros/ellos y el reconocimiento del otro como socio de cooperación, pero no su demonización ni verlo como enemigo. La lógica del riesgo dirige la mirada a la explosión de la pluralidad en el mundo; mirada que la lógica del enemigo niega. La sociedad del riesgo nos abre un espacio moral a partir del cual podría surgir una cultura civil de la responsabilidad, más allá de las fronteras y de los opuestos. La experiencia traumática de la vulnerabilidad de todos y la responsabilidad por los demás que surge a partir de esto representa las dos caras del riesgo global. Para invertir la fórmula de Carl Schmitt se puede pensar, entonces, que la humanidad pretende sobrevivir a sí misma. El mayor bien común se ha convertido en el interés propio de cada individuo, con lo cual voy a llegar a mi segundo punto, el sentido y la finalidad de la Unión Europea. ¿Tiene acaso un sentido?

¿Por qué Europa? ¿Por qué no el mundo? ¿Por qué pensar en la imposibilidad de que cada país pueda solucionar los pro-

blemas por sí mismo? Alemania, Francia, Italia por sí solos. Quisiera dar cuatro respuestas a estas preguntas.

El primer paso, en oposición a lo que hemos escuchado de Carl Schmitt, señala que el sentido de la Unión Europea resulta, en muchas ocasiones, de la rebelión contra la historia violenta de Europa. El poeta alemán Gottfried Benn (1886-1956), en su contexto histórico, señalaba:

“Para ilustrarme abro un antiguo manual de escuela (el pequeño Plotz), en cualquier página. Abro la página 337, que trata del año 1805, en donde se lee: ‘una guerra naval, dos armisticios, tres veces alianzas, dos veces coalición, uno ocupa un país, uno hace alianzas, uno reúne tropas, uno refuerza, uno avanza, otro retrocede, uno conquista, uno amenaza a otro que se da muerte...’ Todas estas cosas aparecen en una sola página. Todo esto es, sin duda, la anamnesis de un loco”.

Es justamente esa historia de locos la que la Unión Europea terminó. Y eso pareciera casi un milagro; el milagro de cómo los enemigos se pueden convertir en vecinos. No amigos, sino vecinos. Ellos muchas veces no se gustan, pero siguen siendo vecinos y no usan medios militares el uno contra el otro. Que la historia militar y de violencia pueda ser superada lo muestra la Unión Europea, no sólo para sí misma, sino también para las muchas regiones del mundo en donde esa superación aún no ocurre. Piensen, por ejemplo, en las amenazas de guerra nuclear que hoy día emanan de Corea del Norte y muchas otras regiones del mundo. En ello, la Unión Europea ha ejemplificado lo que es posible hacer para evitarlo (bajo ciertas condiciones), por muy difícil que sea.

El segundo sentido de Europa lo podemos entender como una respuesta al shock de la globalización. Esta respuesta con-

siste en pensar a Europa como una bolsa de seguro para que las naciones europeas no se hundan en la política mundial. Europa es una parte esencial de lo que le da poder a estos países. En este sentido, por ejemplo, una Alemania post-europea sería una Alemania perdida. Esto es válido también para Gran Bretaña, donde tienen razón quienes están a favor de Europa, pues la economía británica, que bien conoce la interdependencia de tener peso dentro de las decisiones mundiales, sólo lo tiene en tanto miembro de la Unión Europea.

El tercer sentido se refiere a la sociedad del riesgo mundial. La modernidad europea, la encarnación de la racionalidad, como lo describe el gran trabajo de Max Weber, representa un modelo de racionalidad que se transformó en internacionalidad. El modelo del modernismo europeo demostró ser un proyecto suicida. Ello se aprecia en la cantidad de desastres que ha debido enfrentar y que están por ocurrir. Quisiera ilustrar con una comparación este problema: un gran consorcio de la industria automovilística vende un auto sin frenos y con un volante que no funciona. La empresa debiera retirar del mercado el vehículo y repensar su construcción. Es justamente eso lo que debemos hacer con el modernismo europeo: llevarlo a un taller de pensamiento, no solamente en Europa sino que en el mundo en general.

Europa podría tener una voz muy importante en la redefinición de este modelo.

Todas estas ideas nos llevan al cuarto punto de mi argumento, el concepto de la nación cosmopolita. Aquí es preciso invertir la pregunta, pues a lo mejor no sólo necesitamos otro tipo de Europa sino que otro tipo de estado-nación, dado que estos últimos son los que impiden, aún, un desarrollo europeo. Aho-

ra, ¿por qué las naciones deben organizarse de otra forma para lograr una Europa cosmopolita? Esta pregunta debería enfrentarse dentro de las ciencias sociales y la política, sin embargo todavía no se ha debatido lo suficiente al respecto.

La autocomprensión de la nación en nacionalismo y la noción del estado nacional deben ser liberadas de las categorías del siglo XX y abrirse al siglo XXI, tomando los conceptos básicos de la nación, el interés nacional y la identidad nacional y abriéndolos hacia el mundo cosmopolita.

Respecto de esto tengo cuatro ideas que quisiera mencionar aquí. Las naciones se transforman en cosmopolitas cuando incorporan el concepto de derechos humanos a nivel internacional; algo que se ha aprendido en Chile o en Argentina en las últimas décadas. En estos países es posible observar sus respectivos procesos dictatoriales como parte de la historia. El régimen de derechos humanos luego de las dictaduras militares y de las rebeliones se incorpora en la identidad nacional, dado que se cambian las instituciones de derechos, lo que ejemplifica cómo el principio cosmopolita puede incorporarse en el contexto internacional. Ello también implica un cambio en la autocomprensión de la nación. No se disuelve la nación sino que se define, de cierto modo, en un sentido cosmopolita, en una interacción directa entre nación y estado.

Otro ejemplo, tal vez más sorprendente, que tiene que ver con la incorporación de los derechos humanos en la nación, se refiere a las fuerzas militares. Legitimada por las decisiones del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, empieza a operar y funcionar a nivel internacional la concentración de fuerzas militares como operación multinacional y, por lo tanto, como operación cosmopolita de primer grado. Ello implica un nuevo

tipo de fuerza militar, una fuerza cosmopolita, que no existe solamente en el marco de una cierta jerarquía, y cuya tarea no es la defensa del propio territorio contra agresores externos. Tampoco la conquista de otros territorios, sino la instalación o recuperación de la democracia en otros países. Lo que también tiene que ver con intereses geopolíticos, pero de todos modos es un buen ejemplo de cómo algo completamente interno dentro de un estado-nación puede cosmopolitizarse. Y otro ejemplo bastante reciente y que se está discutiendo mucho en Europa dice relación con el problema de que los consorcios transnacionales escondan su riqueza en el gran hoyo negro de la economía mundial, lo que es contrario al interés nacional. Esto hace muy importante redefinir los intereses nacionales en el marco de la cooperación internacional. Entonces, es preciso pensar cómo se puede llevar a cabo la democracia bajo las condiciones de la nación cosmopolita. La democracia es justamente el ejemplo que mejor se adapta al estado-nación. Se habla de un *demos* uniforme que está representado en el parlamento. Lo que otorga legitimación a la política y posibilita sus cambios.

En el marco de la democracia podemos realizar el experimento de pensar a Europa como un estado federal, una confederación en la que tratamos de proyectar la lógica nacional, un estado europeo. Eso puede generar un problema, dado que los estados, en su autocomprensión nacionalista, se sienten sobrellevados. Para decirlo de forma exagerada, es una especie de suicidio que relativiza las naciones. Yo pienso que a ello se deben las grandes resistencias que existen en Europa en este momento. Es decir, nos encontramos de nuevo frente a una visión nacional que nos lleva por un camino equivocado. Y los ciudadanos, conscientes de lo que pueden perder con este modelo,

no tienen la posibilidad de identificarse. Por ello, es importante pensar cómo la democracia, más allá de esta autocomprensión nacional, puede redefinirse. No se trata de un *demos* europeo uniforme, sujeto de democracia tal como lo hemos pensado a nivel nacional. Se trata de una pluralidad; muchas posibilidades de legitimación democrática en diferentes niveles. La democracia europea no excluye otras formas de organización democrática. Dichas múltiples formas son, precisamente, lo que la enriquece.

Buscar un consenso para Europa sería antieuropeo. Porque Europa justamente significa el reconocimiento de la diversidad, del pluralismo. Y en eso consiste para mí la comprensión de una Europa cosmopolita.

Quisiera referirme a un último punto, un punto más teórico, dado que lo primero que he señalado ha sido algo aplicado, espero que así se haya entendido. Estoy siendo irónico, y conviene explicitarlo porque la ironía es algo muy difícil de creer en un profesor alemán, puesto que somos personas que pasamos por ser exageradamente serias y estructuradas.

El concepto de cosmopolitismo ha vivido un renacimiento en todas las ciencias sociales. Quizás no en todas las áreas por igual, pero creo que ha sido una de las discusiones más importantes en la antropología y en la política internacional. Bastante tarde, también, se ha desarrollado en la sociología y, en parte, en la politología, con diferentes matices dentro de los distintos países. Sin embargo, este concepto se ha mal entendido dentro de las ramas de las ciencias sociales. Mi teoría de la sociedad cosmopolita es una respuesta a las teorías existentes acerca del cosmopolitismo, y se caracteriza, en primer lugar, por la intención de realizar un giro sociológico.

Lo planteo como un debate de hechos, no normativo. Un segundo giro de contenido que propongo es que el cosmopolitismo no es la antítesis universal de las diferentes particularidades, llámense nacionalismo, localismo, culturalismo, relativismo, etcétera. No es la antítesis frente a todas estas relatividades. Sino más bien debe ser pensado como una síntesis de todas estas teorías. La idea del cosmopolitismo engloba la dialéctica del universalismo y el particularismo. En este sentido, propongo una diferenciación que para mí es muy importante, y a pesar de que utiliza casi las mismas palabras de otros, deja entrever una diferencia muy grande. Podemos debatir acerca del adecuado uso de las palabras, pero las diferencias materiales a las que me refiero son las importantes.

Yo propongo la diferencia entre cosmopolitismo –entendido como una teoría filosófica normativa que, por ejemplo, en la tradición alemana se vincula con las ideas de Kant, Habermas y muchos otros autores– y la cosmopolitización –entendida como un programa de acción para las ciencias sociales–. La cosmopolitización apunta a la no exclusión de un otro lejano, dado que ese “otro” está entre nosotros; se presenta un otro en tanto inclusión y exclusión. Como ejemplo de ello podemos recurrir a la idea de la condición humana cosmopolita. Nuestro mundo está caracterizado por la presencia de desigualdades sociales radicales; en la parte inferior de la jerarquía mundial se encuentran presas una infinidad de personas, dentro del círculo del hambre, la pobreza y las deudas. Así, impulsada por la miseria pura, la gente está dispuesta a dar un paso desesperado: vender una parte de sus riñones, su hígado, su pulmón... Es así como surge una comunidad de destino muy especial. El destino de habitantes de las regiones prósperas, es decir, los

pacientes que esperan recibir un órgano, está vinculado con el destino de los habitantes de regiones pobres, que solamente tienen su cuerpo como capital. Para ambos grupos se trata de algo existencial en el sentido literal. Como resultado, surge una forma moderna de simbiosis. La fusión intermediada por la tecnología médica de dos cuerpos que unen a dos mundos desiguales.

En los paisajes culturales de los individuos se fusionan continentes, razas, clases, naciones y religiones. Quisiera ahora leer algunas frases: Un riñón musulmán purifica sangre cristiana. Racistas blancos respiran gracias a pulmones de personas negras. Un manager rubio mira con el ojo de un niño africano de la calle. Un obispo católico sobrevive gracias al hígado que proviene de una prostituta de una favela brasileña. Y como resultado de la medicina de trasplante, surge el ciudadano mundial biopolítico, cuerpo blanco, masculino, entrenado o gordo, en Hong Kong o Manhattan, dotado de un riñón hindú y de un ojo musulmán.

A esto me refiero cuando hablo de cosmopolitización, cuando digo que los pobres son a la vez incluidos y excluidos corporalmente. Incluidos, pues forman parte de la supervivencia de las personas que dependen de estos órganos, y excluidos porque su pobreza permanece o se incrementa. Esta cosmopolitización de los cuerpos radicalmente desigual se realiza sin idioma, sin interacción de donante y receptor, pues ambos están intermediados por el mercado mundial. Es decir, son anónimos entre ellos. Sin embargo, su relación es existencialmente importante para ambos. Así, surgen vínculos más allá de las fronteras, en donde incluso el cuerpo no puede ser excluido. Está entre nosotros pero, a la vez,

la relación social entre ellos es extremadamente compleja. Puede ser que exista una interacción con el otro, también un diálogo, como ocurre en las familias transnacionales, pero también pueden darse vínculos solamente intermediados por el mercado mundial o por la medicina. No solamente, como veíamos en el ejemplo, a través de la trasplante de órganos, sino también mediante las “madres de alquiler”, por dar otro ejemplo.

Todo esto caracteriza, pienso yo, la condición humana a partir del siglo XXI. Es un tipo de interdependencia de inclusión y exclusión a la vez. Por ello, es importante diferenciar entre cosmopolitismo y cosmopolitización. Toda la gran cantidad de evidencia de cómo estamos interrelacionados no está investigada. Estamos comenzando recién, y necesitamos nuevos conceptos que nos ayuden a investigar empíricamente ese mundo de interrelaciones. Una vez reconocido que vivimos en un mundo altamente interconectado, se nos plantea metodológicamente la pregunta de cómo podemos investigar este mundo como sociólogos. Hasta ahora no hay respuesta, pues seguimos pensando a nivel del estado-nación. Todavía estamos presos en el siglo XIX. Pienso que la sociología y las ciencias sociales en su conjunto podrían tener una enorme importancia para la realización de este cambio, y podríamos embarcarnos de nuevo en una gran aventura, tal como los clásicos lo hicieron cuando empezaron a investigar la idea de sociedad. Sin embargo, antes de realizar estos cambios, es de extrema importancia la re-invencción de las ciencias sociales.

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

¿Cómo abordar el caso de China, país con una sociedad muy dogmática y poco receptora, pero sí abierta al mercado?

-China es un caso muy interesante; sin embargo, mi perspectiva es un tanto diferente a la suya. Yo tengo muchos contactos de cooperación con China, así como con los demás países de Asia del sur, por lo que pienso que realmente hay que distinguir entre la fachada del Partido Comunista y los órganos de control y policiales que existen, por una parte, y una sociedad que es caótica o anarquista, por otra. La china es una sociedad con una diversidad extrema en la que podemos observar que se producen, cada vez más, problemas en todos los niveles, los que en parte se deben a la velocidad de su cambio. Es un desarrollo muy diferente en comparación con Europa, pero mucho más ambiguo de lo que se describe normalmente. Yo percibo mucha tensión frente a estos procesos radicales de modernización, pues con la velocidad del desarrollo se incrementan los potenciales de riesgo y catástrofe.

¿Cree usted que en los partidos europeos actuales se ha producido un vaciamiento programático a favor, o producto, del neoliberalismo?

-En Europa, los partidos políticos deben enfrentar el desajuste entre una organización a nivel nacional y problemas a nivel continental e incluso global, lo que constituye una situación de extrema complejidad para ellos. En Alemania, yo he reflexionado mucho al respecto y he escrito un pequeño libro en donde doy cuenta del particular desarrollo que vivimos allí. Por equivocación, el país se ha transformado en un im-

perio económico nuevo en Europa, en donde los políticos, y en particular la canciller, se presentan como reyes que definen la política en Europa. Pienso que esta situación muestra que todos los partidos políticos europeos viven con esa discrepancia dada por la necesidad de ser elegidos a nivel nacional para luego concentrarse en un bien común europeo para el cual no han sido electos. Ello constituye un proceso de aprendizaje que en Europa se da de forma muy drástica. En todo caso, es un proceso que estamos viviendo en todo el mundo.

¿Cómo se distingue su propuesta cosmopolita de lo que el sociólogo chileno Daniel Chernilo ha llamado “pretensión universalista”? La suya, ¿requiere una definición de lo humano?

-El universalismo, específicamente en la tradición europea, es una idea muy fuerte que ha dado un gran salto en la comprensión de lo humano, superando la concepción de las diferencias raciales y arribando laboriosamente a una imagen común del ser humano. Ello, sin embargo, también tiene un lado oscuro. Dándole mucha importancia a la igualdad del ser humano, se tiende a perder de vista las diferencias entre los seres humanos. En ese sentido, el universalismo cubrió también al imperialismo y al colonialismo. Los principios universales, de los cuales hemos hablado tanto en Europa, deberían incluir las diferencias, la diversidad.

¿Es el estudio del desarrollo local, de la identidad local, una alternativa para estudiar las relaciones de interdependencia globales?

-Esta es una pregunta clave dado que nuestra concentración en el estado-nación, a través de un nacionalismo metodológi-

co, nos desvía la mirada, y es justamente a nivel local donde ocurre la interdependencia. Yo he elaborado un proyecto de investigación en donde intentamos practicar el cosmopolitismo metodológico con el ejemplo de las grandes ciudades mundiales. Pues son éstas las principales responsables del cambio climático, así como también las mejores exponentes de la investigación para evitar el cambio climático. Se intenta observar la articulación de las grandes urbes a través de la percepción del cambio climático y las posibles respuestas políticas. O sea, la perspectiva cosmopolita trata de superar el monopolio nacionalista para apuntar a la interdependencia de las economías a nivel local.

¿Cómo entiende usted la discriminación? ¿Por ejemplo, en el caso de los migrantes?

-La definición del migrante justamente presupone un paradigma de estado-nación. Nosotros alabamos la movilidad dentro de una nación pero la movilidad entre países la percibimos como algo problemático. Es una contradicción interesante pues globalizamos el capital y la ciencia, pero respecto a los migrantes no hacemos nada. La posición de las ciencias sociales aquí es de extrema importancia, pues deberían dar cuenta de que los migrantes no significan un peligro para el estado-nación sino que corresponden a formas de vida transnacionales más allá de las fronteras, y realmente cumplen un papel fundamental en este mundo. Existe un paralelo entre la elite global y los migrantes, quienes están en el fondo de la sociedad. Porque ambos viven de una manera transnacional. En este sentido, es posible sostener que los migrantes responden a un nuevo tipo de cosmopolitismo, un cosmopolitismo desde abajo. Las facul-

tades de los migrantes (como la de hablar diferentes idiomas) terminan por enriquecer al estado-nación. Esta es la perspectiva que aún falta dentro de las ciencias sociales.