

Documentos CIDOB

Dinámicas Interculturales; 8

Vivir en la sociedad del riesgo mundial. Living in the world risk society
Ulrich Beck

documentos



Serie: Dinámicas interculturales

Número 8. Vivir en la sociedad del riesgo mundial

Living in the World Risk Society

Traductores: María Ángeles Sabiote González y Yago Mellado López

© Ulrich Beck

© Fundació CIDOB, de esta edición

Edita: CIDOB edicions

Elisabets, 12

08001 Barcelona

Tel. 93 302 64 95

Fax. 93 302 21 18

E-mail: publicaciones@cidob.org

URL: <http://www.cidob.org>

Depósito legal: B-35.860-2004

ISSN: 1698-2568

Imprime: Cargraphics S.A.

Distribuye: Edicions Bellaterra, S.L.

Navas de Tolosa, 289 bis, 08026 Barcelona

www.ed-bellaterra.com

Barcelona, julio de 2007

VIVIENDO EN LA SOCIEDAD DEL RIESGO MUNDIAL
Pág. 5

LIVING IN THE WORLD RISK SOCIETY
Pág. 33

Ulrich Beck*

Julio de 2007

*Catedrático de Sociología de la Universidad Ludwig-Maximilian (Munich)
y profesor visitante de la London School of Economics

Vivir en la sociedad del riesgo mundial

La narrativa del riesgo es una narrativa de la ironía. Esta narrativa trata de la sátira involuntaria, de la futilidad optimista con la que las instituciones más desarrolladas de la sociedad moderna –ciencias, Estado, negocios y sector militar– tratan de anticiparse a aquello que no puede ser anticipado. Sócrates nos ha dejado la tarea de buscarle el sentido a la confusa oración “Sólo sé que no sé nada”. La fatal ironía en la que la sociedad científico-técnica nos sumerge es, a causa de su perfección, mucho más radical: ¡No sabemos qué es lo que no sabemos, pero de aquí surgen los peligros que amenazan a toda la humanidad! El debate sobre el cambio climático nos ofrece el ejemplo perfecto al respecto. En 1974, casi 45 años después del descubrimiento de los refrigerantes CFC, los químicos Rowland y Molina plantearon entre otras cosas la hipótesis según la cual los CFC destruyen la capa de ozono de la estratosfera y que, por lo tanto, llegaría a la tierra una mayor cantidad de radiación ultravioleta. La cadena de efectos secundarios imprevistos llevaría a cambios climáticos que podrían amenazar la base de la existencia de la humanidad. Cuando estos agentes refrigerantes fueron inventados, nadie podría saber o, al menos, sospechar que constituirían una contribución decisiva al calentamiento global.

Cualquiera que crea en lo *no-conocido* (como el gobierno de Estados Unidos) hace aumentar el peligro de la catástrofe climática. O por decirlo de manera general: cuanto más se niega la existencia de la sociedad del riesgo mundial, más fácilmente ésta puede convertirse en realidad. La ignorancia de la globalización del riesgo aumenta la globalización del riesgo. Pongamos el ejemplo de la gripe aviar: la ignorancia acelera la globalización del peligro de infección.

El mayor poder militar en la historia se protege con un sistema de defensa antimisiles que cuesta billones de dólares. ¿Acaso no es una amarga ironía que este poder haya sido herido en el corazón de su seguridad y autoconfianza por una acción del todo improbable de acuerdo con cualquier lógica del riesgo? Así fue cuando terroristas suicidas consiguieron con-

vertir un avión comercial de pasajeros en cohetes que destruyeron los símbolos del poder mundial americano. La ironía del riesgo consiste en este caso en que la racionalidad o, lo que es lo mismo, la experiencia del pasado fomenta la anticipación del tipo de riesgo equivocado, aquél que creemos poder calcular y controlar, mientras que el desastre surge de aquello que no conocemos y que no podemos calcular. Las amargas variedades de la ironía del riesgo son virtualmente infinitas; entre ellas se encuentra el hecho de que los estados limitan cada vez más los derechos y libertades civiles, con el objeto de proteger a sus poblaciones del riesgo de terrorismo. Esto tiene como resultado que, finalmente, la sociedad libre, abierta, puede ser abolida, pero en cambio, la amenaza terrorista no es en absoluto evitada. La oscura ironía es que mientras que las amplias dudas inducidas por el riesgo sobre la benevolencia de las promesas de los gobiernos de proteger a sus ciudadanos llevan a las críticas sobre la ineficiencia de las autoridades académicas y estatales, los críticos por su parte, permanecen ciegos ante las posibilidades de que se erija (o expanda) el estado autoritario sobre esta alta ineficiencia.

Quizás ahora reconocerán adónde apunta la pregunta que planteo y que quiero abordar en este trabajo: quiero investigar la ironía del riesgo. Riesgo es ambivalencia. Estar en riesgo es la manera de estar y de gobernar en el mundo de la modernidad; estar en riesgo global es la condición humana del comienzo del siglo XXI. Pero, contra el sentimiento generalizado de fatalidad, me gustaría preguntar: ¿cuál es el *ardid* de la historia que también es inherente a la sociedad del riesgo mundial y que surge con su realización? O formulado de una manera más ajustada: ¿existe una *función esclarecedora* de la sociedad del riesgo mundial? y, en ese caso, ¿qué forma tiene?

La experiencia de riesgos globales representa un *shock* para el conjunto de la humanidad. Nadie predijo tal desarrollo. Quizás Nietzsche tuvo una cierta premonición cuando habló de la “edad de la comparación” en la que diferentes culturas, etnicidades y religiones podrían ser comparadas y vividas codo con codo. Sin explicitarlo, Nietzsche también vislumbró la ironía histórica mundial que, específicamente, es la autodestrucción —no sólo física

sino también ética— de la modernidad desatada, que podría posibilitar a los seres humanos sobrepasar tal y como eran tanto el Estado-nación como el orden internacional, el cielo y la tierra de la modernidad. La experiencia de riesgos globales es un acontecimiento de la confrontación abrupta y plenamente consciente con el otro aparentemente excluido. Los riesgos globales derriban las fronteras nacionales y mezclan lo nativo con lo extranjero. El otro distante se está convirtiendo en el otro inclusivo —no a través de la movilidad, sino a través del riesgo. La vida cotidiana se está convirtiendo en cosmopolita: los seres humanos deben encontrar el significado de la vida en el intercambio con los otros y no tanto en el encuentro con los similares.

Desde el momento en el que el riesgo es vivido como omnipresente, sólo hay tres reacciones posibles: la *negación*, la *apatía* o la *transformación*. La primera está profundamente inscrita en la cultura moderna, la segunda se asemeja al nihilismo postmoderno y la tercera es el momento cosmopolita de la sociedad del riesgo mundial. Y precisamente es sobre esto de lo que voy a hablar. Lo que se quiere expresar con ello puede ser explicado desde el pensamiento de Hannah Arendt. El *shock* existencial del peligro —en esto radica la ambivalencia fundamental de los riesgos globales— abre de forma inintencionada (y a menudo también de manera nunca vista e infrautilizada) la (mala) suerte de un posible nuevo comienzo (el cual no debe llevar a un falso sentimentalismo). ¿Cómo se puede vivir bajo la sombra de los riesgos globales? ¿Cómo vivir cuando las viejas certezas han estallado en pedazos o se revelan ahora como mentiras? La respuesta de Arendt anticipa la ironía del riesgo. La expectación de lo inesperado requiere que lo auto-evidente no se siga tomando por auto-evidente. El *shock* del peligro es una llamada para un nuevo comienzo. Donde existe un nuevo comienzo, la acción se hace posible. Los seres humanos entran en relación cruzando fronteras. Esta actividad común compartida por los extraños a través de las fronteras significa libertad. Toda libertad está contenida en esta habilidad para comenzar.

Existe una nostalgia construida sobre los fundamentos del pensamiento sociológico europeo que nunca ha desaparecido. ¿Acaso esta nostalgia puede

ser paradójicamente superada con la teoría de la sociedad del riesgo mundial? Mi objetivo es una nueva teoría no-nostálgica y crítica para mirar al pasado y al futuro de la modernidad. Las palabras para ello no son ni “utopismo” ni “pesimismo”, sino “ironía” y “ambivalencia”. En vez de “una cosa o la otra”, yo busco un nuevo “ambos”, “una cosa y la otra”: una manera de mantener en equilibrio la una con la otra, las dos visiones contradictorias existentes en nosotros –la autodestrucción y la habilidad para comenzar de cero. No sólo las cosas cambian sino que además de un modo diferente al que pensábamos.

Me gustaría demostrarlo en tres pasos (basados en los resultados empíricos de la investigación del Centro de Investigación Modernización Reflexiva de Munich):

1. Viejos peligros-nuevos riesgos: ¿Qué hay de nuevo en la sociedad del riesgo mundial?
2. El ardid de la historia: ¿Hasta qué punto los riesgos globales son una fuerza global en el presente y en el futuro de la historia mundial, no controlables por nadie pero que, a su vez, abren nuevas oportunidades de acción para estados, actores de la sociedad civil, etc.?
3. Consecuencias: Para entender la incertidumbre fabricada, la falta de seguridad y la inseguridad de la sociedad del riesgo mundial, ¿es necesario un cambio de paradigma en las Ciencias Sociales?

Viejos peligros-nuevos riesgos: ¿Qué hay de nuevo en la sociedad del riesgo mundial?

La sociedad moderna se ha convertido en una sociedad del riesgo en el sentido de que cada vez está más ocupada debatiendo, previniendo y gestionando los riesgos que ella misma ha producido. Muchos objetarán que bien puede ser así pero que el tratamiento de los riesgos es más bien indicativo de una cierta histeria y de unas políticas basadas en el miedo e instigadas y agravadas por los medios de comunicación.

¿No podría pensar alguien, mirando las sociedades europeas desde fuera, que los riesgos que nos inquietan son, sobre todo, riesgos de lujo? Después de todo, nuestro mundo parece bastante más seguro que las regiones castigadas por la guerra de África, Afganistán u Oriente Medio, por ejemplo. ¿No se distinguen precisamente las sociedades modernas por el hecho de que hasta cierto punto han triunfado en el control de las contingencias y de las incertidumbres respecto a los accidentes, la violencia y la enfermedad por ejemplo? El año pasado, con la catástrofe del Tsunami, la destrucción de Nueva Orleans por el huracán Katrina, la devastación de extensas regiones en Sudamérica y en Pakistán, se nos recordó una vez más cuán limitado sigue siendo el control de las sociedades modernas frente a las fuerzas de la naturaleza. Pero incluso los fenómenos de la naturaleza se manifiestan de manera menos casual de lo que solían. Aunque la intervención humana no pueda parar los terremotos o las erupciones volcánicas, sí que es posible predecirlos con una precisión razonable. Los anticipamos tanto en términos de medidas estructurales como en términos de planificación de emergencias.

En una conferencia sobre la sociedad del riesgo en el Reino Unido, un ilustre colega me lanzó una pregunta: “¿No hay acaso un ‘sabor alemán’ en la tesis sobre la sociedad del riesgo, un sabor de seguridad y de opulencia? ¿El Reino Unido no se puede permitir una sociedad del riesgo!” La ironía del riesgo provocó que un par de días más tarde se desatara la llamada crisis de la encefalopatía espongiforme bovina o crisis de las vacas locas en el Reino Unido. De repente, Hamlet tuvo que ser reinventado: *To beef or not to beef, that's the question then*¹.

1. Expresión intraducible. El autor hace un juego de palabras cuando se refiere a la famosa frase de Hamlet “to be or not to be” (ser o no ser) cambiando el verbo “to be” por “beef” que literalmente significa “carne de ternera”.

Por más ciertas que puedan ser estas observaciones, no captan la cuestión más obvia sobre el riesgo: esto es, la distinción clave entre riesgo y catástrofe. Riesgo *no* significa catástrofe. El riesgo significa la *anticipación* de la catástrofe. Los riesgos existen en un estado permanente de virtualidad y sólo se convierten en *concretos* en el momento en que son anticipados. Los riesgos no son *reales*, se están *convirtiendo en reales* (Joost van Loon). En el momento en el que los riesgos se convierten en reales (por ejemplo, en el caso de un atentado terrorista) dejan de ser riesgos para convertirse en catástrofes. Los riesgos se han trasladado a otra parte: a la anticipación de más ataques, inflación, nuevos mercados, guerras o la reducción de las libertades civiles. Los riesgos son siempre acontecimientos amenazantes. Sin técnicas de visualización, sin formas simbólicas, sin medios de comunicación, etc. los riesgos no son nada. En otras palabras, el riesgo es irrelevante si vivimos en un mundo que es, de hecho o en cierta manera, *objetivamente* más seguro que otros mundos; si la destrucción y los desastres son anticipados, entonces se produce un apremio para actuar.

A su vez, esto oculta una ironía, la ironía de la promesa de seguridad de los científicos, de las compañías y de los gobiernos, que contribuye al incremento de los riesgos de una manera intensa. Al verse acusados en público de fomentar el riesgo, los ministros se bañan en los ríos o llevan a sus hijos a comer hamburguesas para *demostrar* que todo es *absolutamente* seguro y está bajo control, de donde se deduce que es tan seguro como que la noche sigue al día, que cada duda cuestiona, que cada accidente viola las bases del derecho inamovible a la seguridad que parece haber sido prometida.

En mi primera publicación en 1986 describí la “sociedad del riesgo” como “una condición *estructural* inevitable de la industrialización avanzada” y critiqué la “moralidad matematizada” del pensamiento experto y del discurso público “sobre la configuración del riesgo”. Mientras que la valoración del riesgo enfocada a políticas postula la posibilidad de la gestión del riesgo, yo señalaba que “incluso la valora-

ción de las implicaciones del riesgo más restringida y moderada-objetivista implica una política, una ética y una moralidad ocultas”. El riesgo “no se puede reducir al producto de la probabilidad del acontecimiento multiplicado por la intensidad y el alcance del daño potencial”. Más bien es un fenómeno socialmente construido, en el cual algunas personas tienen mayor capacidad para definir el riesgo que otras. No todos los actores se benefician realmente de la reflexividad del riesgo; sólo aquéllos con capacidad real para definir los propios riesgos. La exposición al riesgo está reemplazando a la clase como principal desigualdad de la sociedad moderna, por ser el riesgo definido reflexivamente por los actores: “En la sociedad del riesgo, las *relaciones de definición* deberían concebirse de manera análoga a las relaciones de producción marxistas”. Las desigualdades de definición permiten a los actores más poderosos la maximización de los riesgos para los *otros* y la minimización de los riesgos para *ellos mismos*. La definición del riesgo es básicamente un juego de poder. Esto es especialmente cierto para la sociedad del riesgo mundial, en la cual los gobiernos occidentales o los actores económicos más poderosos definen los riesgos para los otros.

El riesgo aparece en la escena mundial en el momento en que Dios la abandona. Los riesgos presuponen decisiones humanas. Son, como la doble cara de Jano, las consecuencias de las decisiones e intervenciones humanas, en parte positivas y en parte negativas. En relación con los riesgos, se plantea de manera inevitable la pregunta altamente explosiva sobre la rendición social de cuentas y la responsabilidad, y esto también es allí donde las normas que prevalecen permiten la responsabilidad sólo en casos extremadamente excepcionales. Las reconocidas y gobernadas raíces sociales del riesgo hacen completamente imposible externalizar el problema de la rendición de cuentas. Sin embargo, quien cree en un Dios personal, tiene a su disposición un espacio de maniobra y un significado para sus acciones frente a las amenazas y catástrofes. A través de las oraciones y los buenos actos, la gente puede ganarse el favor divino y el perdón y de esta manera contribuye activamente a su propia salvación, pero

también a la de su familia y su comunidad. Por lo tanto, hay una estrecha conexión entre secularización y riesgo (Joost van Loon). Cuando Nietzsche anuncia: “Dios ha muerto”, esto tiene la consecuencia (irónica) de que, desde ese momento, los seres humanos deben encontrar (o inventar) sus propias explicaciones y justificaciones para los desastres que los amenazan.

La teoría de la sociedad del riesgo mundial sostiene, sin embargo, que las sociedades modernas están configuradas por nuevos tipos de riesgos; que sus fundamentos están siendo socavados por la anticipación global de catástrofes globales. Estas percepciones del riesgo global están caracterizadas por tres rasgos:

1. *Deslocalización*: Sus causas y consecuencias no están limitadas a un lugar o espacio geográfico; son en principio omnipresentes.
2. *Incalculabilidad*: Sus consecuencias son en principio incalculables. En el fondo es una cuestión de riesgos *hipotéticos* que están basados sobre todo en el no-conocimiento inducido por la ciencia y en el diseño normativo.
3. *No compensabilidad*: El sueño de la seguridad de la primera modernidad estaba basado en la utopía científica de hacer aún más controlables las inseguras consecuencias y los peligros de las decisiones. Los accidentes podían ocurrir, en tanto que y porque eran considerados compensables. Si el clima ha cambiado de forma irreversible, si el progreso en la genética hace posible las intervenciones irreversibles en la existencia humana, si los grupos terroristas ya tienen a su disposición armas de destrucción masiva, entonces es demasiado tarde. Dada esta nueva cualidad de las “amenazas a la humanidad” –dice François Ewald– se rompe con la lógica de la compensación y se reemplaza por el principio de *precaución a través de la prevención*. No sólo la prevención está adquiriendo prioridad sobre la compensación, también estamos intentando anticipar y prevenir riesgos cuya existencia no ha sido probada.

Permítanme explicar estos puntos –deslocalización, incalculabilidad y no posibilidad de compensación– con mayor detalle.

La deslocalización de los riesgos incalculables de la interdependencia tiene lugar en tres niveles:

1. *Espacial*: Los nuevos riesgos (por ejemplo, el cambio climático) no respetan ni el Estado-nación ni cualquier otra frontera.

2. *Temporal*: Los nuevos riesgos tienen un período de latencia largo (por ejemplo, los residuos nucleares) por lo que su efecto a lo largo del tiempo no puede ser determinado y limitado con seguridad.

3. *Social*: Gracias a la complejidad de los problemas y a la duración de las cadenas de efectos, ya no es posible la asignación de las causas y las consecuencias con algún grado de seguridad (por ejemplo, las crisis financieras).

El descubrimiento de la incalculabilidad del riesgo está íntimamente relacionado con el descubrimiento de la importancia del no-saber en el cálculo del riesgo. Y es parte de otro tipo de ironía el hecho de que, sorprendentemente, el descubrimiento del no-saber lo hizo una disciplina académica que hoy ya no quiere saber nada de él: la economía. Fueron Knight y Keynes quienes insistieron pronto en la distinción entre las formas de contingencia predecibles y las no-predecibles o las formas calculables y no calculables. En un famoso artículo en *The Quarterly Journal of Economics* (febrero de 1937), Keynes escribe: “(...) por “conocimiento incierto”, déjenme explicar, no me refiero meramente a la distinción entre lo que es sabido de lo que es meramente probable. El sentido en el que utilizo el término se refiere al mismo por el cual dentro del precio del cobre y la tasa de interés de aquí a veinte años, toda la obsolescencia de una nueva invención es incierta. Sobre estos asuntos, no hay ninguna base científica sobre la que se pueda realizar un cálculo de probabilidad. Simplemente, no lo sabemos (...)”. Sin embargo, la admonición de Keynes de abrir el campo de la toma

de decisiones económicas a los desconocidos desconocimientos fue completamente ignorada en el desarrollo posterior de la economía predominante (incluida, la economía keynesiana).

No obstante, lo importante aquí no sólo es el descubrimiento de los desconocidos desconocimientos sino que, simultáneamente, el conocimiento, el control y la seguridad del Estado y de la sociedad son (de hecho, tuvo que ser así) renovados, profundizados y expandidos. La ironía reside en la exigencia de seguridad institucionalizada, en tener que controlar algo, ¡incluso si uno no sabe si existe o no! Pero, ¿por qué debería preocuparse la ciencia o cualquier disciplina sobre lo que ni siquiera conoce? Por supuesto, existe una respuesta sociológica concluyente a esta pregunta: porque ante la producción de incertidumbres fabricadas insuperables la sociedad necesita más que nunca confiar e insistir en el control y en la seguridad; y porque, el argumento sobre lo conocido y lo no conocido de los riesgos globales invalida los sistemas normativos nacionales, e internacionales establecidos. Resulta realmente irónico, pero es precisamente este desconocido desconocimiento lo que provoca conflictos a gran escala sobre la definición y la construcción de normas y responsabilidades políticas con el objetivo de prevenir lo peor. Por el momento, el último ejemplo más sorprendente de esto es la segunda guerra de Irak que fue, al menos también, llevada a cabo con el fin de prevenir lo que no podemos saber, esto es, si las armas químicas y nucleares de destrucción masiva habían llegado a manos de terroristas y en qué medida.

Tal y como muestra este ejemplo, la sociedad del riesgo mundial se enfrenta al terrible problema (en este punto ya no podemos seguir hablando de ironía) de tener que tomar decisiones sobre vida y muerte, guerra y paz, sobre la base de un más o menos admitido desconocimiento. Porque el dilema reside también en el hecho de que la opción de no estar en peligro está igualmente basada en lo no-conocido, y es igualmente de alto riesgo, en el sentido que los terroristas realmente podrían adquirir armas de destrucción masiva precisamente porque

creemos no ser capaces de conocer, y por lo tanto, de no hacer nada. En otras palabras: la no compensabilidad de la ironía llega a un punto crítico de manera trágica; si los riesgos se mantienen como no compensables, el problema del no-saber se radicaliza. Si las catástrofes, cuyo potencial de destrucción es tal que amenaza finalmente a todo el mundo, son anticipadas, entonces el cálculo del riesgo basado en la experiencia y en la racionalidad se viene abajo. Actualmente todos los escenarios posibles deben tomarse en consideración, aunque sean más o menos improbables. Es por ello que además del conocimiento derivado de la experiencia y de la ciencia, debemos tener en cuenta la imaginación, la sospecha, la ficción, el miedo. François Ewald escribe: "(...) el principio de precaución exige un uso activo de la duda, en el mismo sentido en que Descartes la consagró en sus *Meditaciones*. Antes de llevar a cabo cualquier acción, no sólo me debo preguntar sobre lo que necesito saber y sobre lo que necesito controlar, sino también sobre lo que no sé, sobre lo que temo o sobre lo que sospecho. Por precaución, debo imaginar el peor escenario posible, la consecuencia de que un demonio malicioso e infinitamente engañoso pueda haberse colado en lo falso de una empresa aparentemente inocente"². La frontera entre racionalidad e histeria se matiza. Por el derecho que se les otorga para evitar los peligros, los políticos particularmente pueden verse fácilmente forzados a proclamar una seguridad que no pueden satisfacer, ya que los costes *políticos* por omisión son mucho mayores que los costes de la sobre-reacción. Es más, en el futuro, con un contexto poblado de promesas estatales de seguridad y de unos medios de

2. Ewald, François. "The return of Descartes' malicious demon: an outline of a philosophy of precaution". En: Baker, Tom and Simon, Jonathan (eds.). *Embracing risk: The changing culture of insurance and responsibility*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. P. 273-301.

comunicación hambrientos de catástrofes, no va a ser fácil limitar activamente o prevenir el juego de poder diabólico combinado con la histeria del no-saber. No me atrevo ni a pensar sobre los intentos deliberados de instrumentalizar esta situación.

De la confianza a la sospecha: Los riesgos globales son la expresión de una forma nueva de interdependencia global que no puede ser abordada adecuadamente mediante políticas nacionales, ni por las formas disponibles de cooperación internacional. Todas las experiencias prácticas pasadas y presentes de los seres humanos en su lucha contra la incertidumbre conviven actualmente sin ofrecer una solución disponible para los problemas resultantes. No sólo eso: las instituciones clave de la modernidad como la ciencia, la empresa y la política que, supuestamente, son las garantes de la racionalidad y de la seguridad, se ven enfrentadas a situaciones en las que sus aparatos no tienen valor y en las que los principios básicos de la modernidad no se aguantan. Es más, la percepción acerca de su posición cambia, de la confianza a la sospecha. Estas instituciones ya no son vistas únicamente como instrumentos de *gestión* de riesgos, sino también como *fuentes* de riesgo.

La individualización trágica: La vida cotidiana en la sociedad del riesgo mundial se caracteriza, a consecuencia de lo expuesto, por una nueva variante de la individualización. El individuo debe hacer frente por sí mismo a la incertidumbre del mundo global. En este caso la individualización es un resultado por defecto del *fracaso* de los sistemas especializados de gestión de riesgos. Ni la ciencia, ni los políticos en el poder, ni los medios de comunicación, ni las empresas, ni el derecho, ni tan siquiera el ejército, están en buena posición para definir o controlar racionalmente los riesgos. El individuo se ve obligado a desconfiar de las promesas de racionalidad de estas instituciones clave. La gente debe depender de sí misma, es alienada de los sistemas expertos, pero tampoco tiene otra alternativa. *Desvinculación sin vinculación*, ésta es la fórmula irónico-trágica para esta dimensión de la individualización en la sociedad del riesgo mundial. Por ejemplo, la responsabilidad de una decisión acerca de los

alimentos genéticamente modificados y de sus consecuencias a largo plazo inimaginables y desconocidas se traslada, en última instancia, al tan denominado “consumidor responsable” (rige la decisión del consumidor). La llamada a la “responsabilidad” es el cinismo con el que las instituciones intentan encubrir su propio fracaso. Sin embargo –y esto también forma parte de la trágica ironía de este proceso de individualización– el individuo, cuyos sentidos le fallan frente a las incomprensibles amenazas a la civilización, y que es forzado a depender de sí mismo, es ciego ante los peligros y al mismo tiempo es incapaz de zafarse del poder de definición de los sistemas especializados en cuyo criterio no puede pero debe confiar. Mantener un yo individual con integridad en la sociedad del riesgo mundial es realmente algo trágico.

La sociedad del riesgo mundial produce nuevas líneas de conflicto: A diferencia de la sociedad industrial de la primera modernidad, caracterizada por conflictos socioeconómicos entre el trabajo y el capital, y a diferencia también de las constelaciones de conflictos internacionales Este/Oeste que estuvieron marcadas a su vez por cuestiones de seguridad política, las líneas de conflicto en la sociedad del riesgo mundial son líneas *culturales*. En la medida en que los riesgos globales no pueden ser calculados por métodos científicos, siendo una cuestión de no-saber, la *percepción cultural*, a saber, la *creencia* post o casi-religiosa en la realidad del riesgo mundial, cobra una importancia especial.

Lo que es importante en este sentido no es, como dice Huntington, la existencia de “civilizaciones” tradicionales basadas en la religión, sino la existencia de religiones sobre creencias del riesgo opuestas. Nos enfrentamos –adaptando a Huntington– al *choque de culturas del riesgo, de religiones del riesgo*. Por ejemplo, las creencias acerca del riesgo dominantes en Europa y en el Gobierno de Estados Unidos tienen cada vez menos en común, ya que las religiones del riesgos respectivas se contradicen mutuamente; europeos y estadounidenses viven en mundos diferentes. Para los europeos, los riesgos en los que creen, como el cambio climático, incluso quizás las amenazas de países determinados contra los movi-

mientos financieros globales, son mucho más importantes que la amenaza del terrorismo. Así, mientras que los estadounidenses ven a los europeos presos de una histeria medioambiental, muchos europeos ven a los americanos atrapados por la histeria terrorista. El cambio radical de los términos laicidad y religiosidad es también impactante. Parece que las culturas religiosas se caracterizan por un “secularismo del riesgo”. Quienquiera que crea en Dios es un ateo del riesgo.

Al igual que las guerras de religión de la premodernidad o los conflictos de intereses entre el capital y el trabajo de la primera modernidad (los conflictos de clase), el *choque entre culturas del riesgo* es un conflicto fundamental propio de la segunda modernidad:

1. Es un asunto de vida o muerte, no para individuos o para naciones concretas, sino potencialmente para todo el mundo.
2. Son precisamente estas decisiones tan importantes para la supervivencia física y moral de la humanidad las que deben ser tomadas en un horizonte de un no-saber más o menos admitido o discutido, y estas decisiones no se pueden asignar socialmente.
3. La lógica experimental del ensayo y error se derrumba en muchas áreas. Es imposible permitir sólo una pequeña cantidad de alimentos genéticamente modificados, o sólo una pequeña cantidad de energía nuclear o sólo una pequeña cantidad de clonación terapéutica. Dadas las diferencias culturales en lo que se refiere a la percepción del riesgo, se plantea la pregunta: ¿cuánta tolerancia ante la ignorancia de los otros podemos permitirnos? O, ¿cómo es posible acordar procedimientos vinculantes y estándares de regulación dadas las diferencias culturales en la percepción y en el no-saber acerca de las consecuencias de las decisiones que podrían cambiar el carácter antropológico del ser humano? En esta pregunta entran en conflicto dos filosofías del riesgo contradictorias: la filosofía del *laissez-faire* —es seguro mientras no se demuestre su peligrosidad— y la filosofía de la precaución —nada es seguro mientras no se demuestre su inocuidad.

La crisis de las vacas locas es un recuerdo elocuente de la falta de habilidad, tanto de los estados nacionales como, de los de órganos de decisión transnacionales como la UE, para gestionar el riesgo en una sociedad de riesgo mundial, que interactúa constantemente de manera caótica. Pero esto sólo es el principio. Con el desarrollo de las tecnologías del futuro –tecnología genética, nanotecnología y robótica– estamos abriendo una caja de Pandora. La modificación genética, la tecnología de las comunicaciones y la inteligencia artificial, que actualmente también están siendo combinadas unas con otras, socavan el monopolio sobre el uso de la fuerza del Estado y dejan una puerta ampliamente abierta a la individualización de la guerra, a no ser que se apliquen de una manera rápida y a nivel global medidas para evitarlo.

Permítanme resumir: La teoría de la sociedad del riesgo mundial aborda la comprensión de la ubicuidad irreprimible de la incertidumbre radical en el mundo moderno. Las instituciones básicas, los actores de la primera modernidad –la ciencia y los sistemas especializados, el Estado, el comercio y el sistema internacional, incluyendo el militar– responsables del cálculo y del control de las incertidumbres fabricadas están socavados por una conciencia creciente acerca de su ineficiencia, e incluso de las consecuencias contraproducentes de sus acciones. Esto no ocurre de cualquier manera sino sistemáticamente. La radicalización de la modernidad genera esta ironía fundamental del riesgo: la ciencia, el Estado y el ejército se están convirtiendo en parte de un problema que supuestamente deberían resolver. Esto es lo que significa la “modernidad reflexiva”: no vivimos en un mundo *post*-moderno, sino en un mundo *más*-moderno. No es la crisis, sino la *vic-toria* de la modernidad, a través de la cual la lógica de los efectos secundarios desconocidos e involuntarios socava las instituciones básicas de la primera modernidad.

El ardid del riesgo: el riesgo global es una fuerza impredecible e impersonal en el mundo contemporáneo que desencadena acontecimientos a los que el ser humano debe responder a escala global

He hablado de la ambivalencia, de la ironía trágica y amarga que ha cobrado un significado histórico mundial con el advenimiento del riesgo global. Pero, por otro lado, ¿cómo se expresa la función esclarecedora del riesgo global? ¿Qué evidencia empírica existe de esto o de lo contrario? ¿Es quizás puro cinismo el esfuerzo por encender una chispa de esperanza en la angustia colectiva sobre la incertidumbre? ¿Son algo más que vanas ilusiones? Intentaré responder a este escepticismo justificado a partir de seis componentes que forman el *momento cosmopolita* de la sociedad del riesgo mundial:

1. La iluminación involuntaria,
2. La comunicación forzosa a través de las diferencias y las fronteras,
3. El poder político de la catarsis,
4. El cosmopolitismo forzoso,
5. El riesgo como una llamada de atención frente al fracaso de los gobiernos y
6. La posibilidad de un gobierno alternativo en un mundo globalizado.

1. *La iluminación involuntaria*: El huracán Katrina fue un fenómeno horrible de la naturaleza, pero al mismo tiempo, de manera involuntaria e inesperada, desarrolló, en tanto que acontecimiento mediático global, una función esclarecedora que rompió todas las resistencias. Lo que ningún movimiento social, partido político, análisis sociológico, por muy fundamentado y por muy bien escrito que estuviera (¡si existen estas cosas!) hubiera sido capaz de conseguir, ocurrió en pocos días: Estados Unidos y el mundo se confrontaron al otro Estados Unidos, a la parte reprimida, a la cara ampliamente racializada de la pobreza. A la televisión

no le suele gustar las imágenes de los pobres, pero éstos eran omnipresentes en la cobertura mediática del Katrina. De la misma manera, las imágenes televisivas del desastre del Tsunami hicieron que la primera regla de la sociedad del riesgo mundial irrumpiera en el comedor de cada casa, a saber: *el riesgo catastrófico sigue al pobre*. Los riesgos globales tienen dos caras: por un lado, la probabilidad de posibles catástrofes y, por otro, la *vulnerabilidad social* a través de las catástrofes. En este sentido, existen buenas razones para predecir que el cambio climático devastará especialmente las regiones pobres del planeta, aquéllas donde se solapan el crecimiento demográfico, la pobreza, la contaminación del agua y del aire, las desigualdades entre clases y de género, las epidemias de sida, la corrupción y los gobiernos autoritarios. Sin embargo, también forma parte del carácter ambivalente del riesgo el hecho de que además de la globalización de la compasión –medida, por ejemplo, por la disponibilidad sin precedentes para donar a la ayuda humanitaria– se combinara con un tratamiento de las víctimas del Tsunami en clave *nacional*, tanto a nivel de su categorización como de discusión política. Es más, las otras muchas catástrofes sobre las que apenas o nada se informa en Occidente son indicativas de la selectividad egoísta con la que Occidente responde a las amenazas de la sociedad del riesgo mundial.

¿Cómo se puede entender la relación entre el riesgo global y la creación de un público global? En su libro de 1927, *The Public and its Problems*, John Dewey explicaba que no son las acciones, sino las *consecuencias* de las mismas las que forman la esencia de la política. Aunque seguramente Dewey no estaba pensando en el cambio climático, en la crisis de las vacas locas o en los ataques terroristas, su idea es perfectamente aplicable a la sociedad del riesgo mundial. Un discurso público global no nace del consenso sobre las decisiones, sino del *disenso* sobre las *consecuencias* de las decisiones. Las crisis provocadas por los riesgos modernos se formaron a partir de estas controversias acerca de las consecuencias. Donde algunos pueden ver una sobre-reacción al riesgo, también es posible ver la base para la esperanza. Porque estos

conflictos provocados por el riesgo tienen de hecho una función esclarecedora. Desestabilizan el orden existente, pero los mismos acontecimientos pueden concebirse como pasos vitales hacia la construcción de nuevas instituciones. El riesgo global tiene el poder de separar las fachadas de la irresponsabilidad organizada.

El Estado y la cultura tecnológica pueden ser atacados, pero están respondiendo al golpe. Los riesgos globales no son sus enemigos, aunque tampoco son sus aliados de confianza para colonizar el futuro. Los riesgos son como *campos de batalla* para el confuso espacio de poder de la política doméstica global.

2. El egoísmo, la autonomía, la aporía, el autoaislamiento, la improbabilidad de la traducción, etc.; todos éstos son términos que caracterizan a la sociedad moderna en la teoría sociológica, pero también en los debates públicos y políticos. La lógica comunicativa del riesgo global se puede entender precisamente como lo contrario. El riesgo es *lo* involuntario, el medio de comunicación obligatorio e involuntario en un mundo de diferencias irreconciliables, en el que todo el mundo gira en torno a sí mismo. Por lo tanto, un riesgo percibido públicamente obliga a comunicarse a quienes no quieren tener nada que ver unos con otros. Esto supone obligaciones y costes a aquéllos que los rechazan –y que incluso tienen a menudo el derecho vigente de su lado. En otras palabras, los riesgos rompen el ensimismamiento de culturas, idiomas, religiones y sistemas, así como agentes políticos nacionales e internacionales; los riesgos invierten las prioridades y crean contextos para la acción entre los campos, los partidos y las naciones enfrentadas que se ignoran o se oponen mutuamente.

Por ejemplo, la anticipación de los efectos secundarios catastróficos implica que las grandes empresas están cada vez más confrontadas a una resistencia anticipatoria a sus decisiones: ninguna central de energía se puede construir actualmente sin las protestas de los residentes en las cercanías, ningún campo petrolífero puede ser explorado sin el escrutinio

crítico de ONG transnacionales, ningún producto farmacéutico puede ser publicitado sin explicitar los riesgos conocidos y desconocidos que se le asocian. En otras palabras, los riesgos globales refuerzan una democratización involuntaria. A través del debate público sobre las consecuencias, se hacen oír una multiplicidad de voces y se abre la participación pública en unas decisiones que, de otra manera, hubieran eludido el debate público.

3. *Catarsis política*: “¡Quien hubiera podido pensar que las lágrimas se convertirían en nuestra lengua común!”, exclamó en Atenas un periodista de la televisión turca ante su micrófono. Estas palabras fueron su comentario a la sorpresa incomprensible de que dos grandes terremotos, uno tras el otro, al final del siglo XX hubieran provocado la reconciliación entre dos tradicionales enemigos enfrentados desde hacía 180 años: los turcos y los griegos. La paz en Banda Aceh, el espíritu público en Nueva Orleans, la apertura de la frontera en Cachemira— las catástrofes del año 2005 reflejaron en todo el mundo el poder de los acontecimientos globales para producir una catarsis política. Pero esto no es un camino de un solo sentido hacia una mayor libertad, democracia y paz. Como lo demuestra el riesgo de ataques terroristas, el cambio radical, la eliminación de lo viejo, el destello de lo nuevo, en suma, el poder histórico mundial de los riesgos globales es, en principio, ambivalente. El ardid de la historia no tiene por qué ser el ardid de la razón, sino que también puede convertirse en el ardid de la sinrazón o de la anti-razón, y a menudo es todas estas cosas a la vez (por ejemplo, la “guerra contra el terror”).

4. *El cosmopolitismo forzado*: En sí mismos, incluso los riesgos globales pueden ser explicados, anticipados y controlados racionalmente a través de una acción apropiada. La habilidad para aislar las líneas individuales del riesgo que asume la frase anterior se contradice, sin embargo, con la dinámica trans-sistémica, transnacional y transdisciplinaria

de la sociedad del riesgo mundial. La historia del riesgo corresponde a la historia³ de la carrera entre la liebre y el erizo (¿o era una tortuga?)⁴. El riesgo que estaba aquí sólo hace un momento y que tenía una sola cara, ya está allí y ha adoptado una cara diferente en las diferentes culturas, sistemas, regiones, disciplinas académicas. Es la “liquidez” (Bauman), esto es, la permanente transformación, acumulación y multiplicidad de riesgos distintos y a menudo espurios –ecológicos, biomédicos, sociales, económicos, financieros, simbólicos e informacionales– que caracterizan la ambivalencia y la incalculabilidad de la sociedad del riesgo mundial.

Esto es lo que significa el *cosmopolitismo forzoso*: los riesgos globales activan y conectan actores entre fronteras que de otra manera no hubieran querido tener nada que ver los unos con los otros. En este sentido, yo propongo que se marque una distinción clara entre las ideas filosóficas y normativas del cosmopolitismo, por un lado, y la *impura* cosmopolitización actual por el otro. La importancia crucial de esta distinción reside en el hecho de que el cosmopolitismo no puede, por ejemplo, convertirse en real sólo de manera deductiva a través de una traducción de los principios sublimes de la filosofía, sino también y sobre todo a través de las puertas traseras de los riesgos globales, nunca vistos, involuntarios, forzosos. A lo largo de la historia, al cosmopolitismo se le ha tachado de elitista, idealista, imperialista, capitalista; actualmente, sin embargo, vemos que la realidad por sí misma se

3. N. de T.: El autor escribe (*hi*)story jugado con la ambivalencia entre historia en el sentido histórico y en el sentido de cuento o narración, que en castellano se dan ya en el valor polisémico de la misma palabra.

4. N. d T.,: El autor se refiere al cuento de los hermanos Grimm, según el cual el erizo consiguió ganar en una carrera de velocidad al esposo de la liebre, pues astutamente le engañó situando a su esposa erizo en el final de la carrera, simulando ser él mismo.

ha convertido en cosmopolita. El cosmopolitismo no significa, como para Immanuel Kant, una herramienta, una tarea, para ordenar el mundo. El cosmopolitismo en la sociedad del riesgo mundial abre nuestros ojos a las responsabilidades incontrolables, a algo que nos sucede, que nos acontece, pero que al mismo tiempo, nos estimula a nuevos comienzos que trascienden las fronteras. La comprensión de que en la dinámica de la sociedad del riesgo mundial estamos tratando con una cosmopolitización bajo coacción, le resta al cosmopolitismo *impuro* mucho de su atractivo ético. Si el momento cosmopolita de la sociedad del riesgo mundial es al mismo tiempo deformado e inevitable, entonces no es un objeto apropiado para las reflexiones políticas y sociológicas. Pero, precisamente, esto sería un serio error. Como espero haber sido capaz de sugerir en estas notas, vale la pena, además de todo lo demás, preguntarse sobre la función esclarecedora del riesgo global, abrirlo conceptualmente e investigarlo.

El nacimiento de la conciencia del riesgo global es un trauma para la humanidad; combina la experiencia del *shock* antropológico y del destino común cosmopolita con el feliz presentimiento acerca de la habilidad para comenzar de cero, colapso y nuevos comienzos. Eso no necesariamente quiere decir: “Mit der Gefahr waechst das Rettende auch” (ante el peligro, lo que nos salva también nos hace crecer), porque al enfrentarnos a la alternativa *libertad o seguridad*, la vasta mayoría de seres humanos seguramente priorizarían la seguridad, incluso si esto significara la limitación o incluso la supresión de libertades civiles. Fruto de la experiencia del riesgo del terror, existe una creciente disponibilidad, incluso en los centros de la democracia, para romper con los principios y valores fundamentales de la humanidad y la modernidad, por ejemplo, los principios de “no se puede practicar la tortura” o “no se puede recurrir al uso de las armas nucleares”, es decir, a globalizar la práctica de la tortura y a amenazar a los llamados “estados del terror” con ataques nucleares preventivos.

5. Los riesgos globales nos sirven como una llamada de alerta frente al fracaso de los gobiernos en el mundo globalizado. Hay un paralelismo sorprendente entre la catástrofe del reactor nuclear de Chernóbil, la crisis financiera asiática, el 11-S y las consecuencias del huracán Katrina para la autoimagen de Estados Unidos. En cada uno de estos casos, los acontecimientos llevaron a una discusión a nivel mundial sobre la cuestión siguiente: hasta qué punto la dinámica de la sociedad del riesgo mundial puede ser evaluada como una refutación histórica de la concepción neoliberal del Estado mínimo. Por ejemplo, el escándalo producido por el descubrimiento de una cara tercermundista de los Estados Unidos ha llevado, pese al escepticismo de muchos estadounidenses frente al Estado, a una apertura del debate sobre el papel apropiado del Gobierno. De esta manera, la vieja oposición entre izquierda y derecha ha encontrado nuevas formas de expresión. Por un lado, se ha enfatizado el papel del Gobierno Federal para minimizar los riesgos y las amenazas a las que se enfrentan los individuos. Por el otro, esta definición de Estado es ignorada al considerarla equivocada y desencaminada. Hay una interesante excepción: la seguridad militar. Mientras que se asume que los individuos deben hacerse cargo de los temas de seguridad social y tomar precauciones en caso de catástrofe, se magnifica la importancia de la seguridad externa y con ella, la necesidad de expandir el aparato militar. ¿Un contrato social? ¿Un bien público? Como mucho, una opción, no un deber. El director de la campaña electoral del presidente Bush señaló que el programa de respuesta al Katrina estaría mejor descrito “como un programa con excesivas prerrogativas, que derrochó un dinero y unos programas que organizaciones como el Ejército de Salvación podrían haber distribuido mejor”. El joven senador por Illinois, el afroamericano Barack Obama respondió: “La ineptitud fue ciega al color de la piel. Quienquiera que estuviese al frente –continuó– pareció asumir que cualquier americano tiene la capacidad de meter a su familia en un coche, llenar el depósito con 100 dólares de gasolina, cargar agua embotellada en el maletero y usar su tarjeta de crédito para alojarse en un hotel y per-

manecer a salvo”. Este escepticismo respecto al Estado, que impulsa la individualización de sus ciudadanos, especialmente de los más débiles, –frente a los peligros globales es el que es muy difícil de entender desde una perspectiva europea.

6. Por muy importantes que sean estos argumentos, la pregunta decisiva es otra: ¿hasta qué punto la amenaza y el *shock* de la sociedad del riesgo mundial amplía el horizonte de una *alternativa histórica de acción política* para que exista un cambio en el punto de vista, que permita la transformación fundamental que está ocurriendo de lo nacional/internacional, de las políticas estatales y no estatales; para que incluso sea conceptualizado de manera adecuada, comprendido e investigado por las Ciencias Sociales en su campo de estudio, en sus ambivalencias, en sus opciones estratégicas para la acción y sus contradicciones inmanentes? Hasta que esta pregunta clave no se responda como una alternativa, no será posible una nueva teoría crítica con una voluntad cosmopolita que supere los errores del nacionalismo metodológico. Son precisamente estas preguntas las que he intentado responder en mi libro *Power in the Global Age*, recién traducido al inglés. En esta conferencia sólo puedo esbozar la idea básica.

Dos premisas: a) La sociedad del riesgo mundial pone en primera plana una nueva lógica histórica: Ninguna nación pueda tratar sola los problemas; b) Una alternativa política realista que pueda contrarrestar la pérdida del poder de mando de la política estatal frente al capital globalizado es posible. La condición es que la globalización debe ser descodificada no como un destino económico, sino como un juego estratégico para el poder mundial.

Una nueva política doméstica global que ya está en marcha aquí y ahora, más allá de la distinción nacional-internacional, se ha convertido en un juego de meta-poder, cuyo resultado es completamente abierto. Es un juego cuyas fronteras, normas básicas y distinciones básicas son renegociadas, no sólo aquéllas entre las esferas nacional e internacional, sino

también aquéllas entre el negocio global y el Estado, los movimientos transnacionales de la sociedad civil, las organizaciones supranacionales y los gobiernos y sociedades nacionales. Ningún jugador u oponente puede ganar por su cuenta; todos dependen de las alianzas. Ésta es la manera en que el confuso juego de poder de la política doméstica global abre sus propias alternativas y oposiciones inmanentes. La primera de ellas, que es la dominante actualmente, da prioridad al poder del capital global. El objetivo de las estrategias del capital es, en términos simplificados, la fusión del capital con el Estado para abrir nuevas fuentes de legitimidad en la forma del *Estado neoliberal*. Su ortodoxia nos dice: sólo hay un poder revolucionario que reescribe las normas del orden de poder global y éste es el capital, mientras que los otros actores –estados-nación, movimientos de la sociedad civil– permanecen sujetos a opciones de acción limitadas y al poder del orden nacional e internacional. Esta coalición dominante entre el capital y el Estado nacional mínimo no sólo no está en posición de responder a los retos de la sociedad del riesgo mundial, sino que se convierte en algo inverosímil en el espacio experiencial de los riesgos globales en los que creemos.

Las estrategias de acción que los riesgos globales despliegan sobrepasan al orden de poder que se ha formado en la coalición neoliberal capital-Estado: los riesgos globales *empoderan* a los estados y a los movimientos sociales porque descubren nuevas fuentes de legitimidad y nuevas opciones para la acción de estos grupos de actores. Al mismo tiempo, los riesgos globales *desempoderan* al capital globalizado porque las consecuencias de las decisiones de inversión contribuyen a crear riesgos globales, desestabilizando mercados y activando el poder del gigante dormido que es el consumidor. A la inversa, el objetivo de la sociedad civil global y de sus actores es conseguir la conexión entre la sociedad civil y el Estado, esto es, lograr lo que yo llamo una *forma de Estado cosmopolita*. Los tipos de alianzas contraídas por el Estado neoliberal instrumentalizan el estado (y la teoría del Estado) para optimizar y legitimar los intereses del capital por todo el mundo. Por el contrario, la idea del Estado cosmopolita basa-

do en la sociedad civil se dirige a imaginar y llevar a cabo una diversidad fuerte y un orden post-nacional. La agenda neoliberal se reviste con un aura de autoregulación y de autolegitimación. La agenda de la sociedad civil, por el contrario, se rodea del aura de los derechos humanos, de la justicia global y lucha por una nueva gran narrativa de globalización radical y democrática.

Esto, lejos de ser un ejercicio de buenas intenciones, es una expresión de una *realpolitik cosmopolita*. En la era de las crisis y riesgos globales, una política de “esposas doradas” –la creación de una densa red de interdependencias transnacionales– es exactamente lo que se necesita para recuperar autonomía nacional, especialmente en relación a la economía mundial extremadamente móvil. Las máximas de la *realpolitik* basada en la nación –aquella según la cual los intereses nacionales deben ser obtenidos a través de medios nacionales– deben ser reemplazadas por las máximas de la *realpolitik cosmopolita*. Cuánto más cosmopolitas sean nuestras estructuras y actividades políticas, más exitosas serán para promover intereses nacionales y mayor será nuestro poder individual en la era global.

Evidentemente, es importante tener en cuenta los efectos secundarios no deseados e impredecibles de la visión cosmopolita: la reivindicación de justicia y de respeto por los derechos humanos es utilizada para legitimar la invasión de otros países. ¿Cómo se puede estar a favor de una legitimidad cosmopolita que lleva a crisis y guerras y, por tanto, al rechazo sangriento de la idea misma? ¿Quién cogerá las riendas de los efectos secundarios de un principio moral cosmopolita que habla de paz mientras facilita la guerra? ¿Qué quiere decir “paz” cuando ésta generaliza la posibilidad de la guerra? Es necesario establecer una clara distinción entre el *verdadero* y el *falso* cosmopolitismo. Y sin embargo esta distinción no es fácil de realizar, porque es la legitimidad comparativa del cosmopolitismo la que hace tan tentador instrumentalizarlo con fines nacionales e imperiales. El falso cosmopolitismo instrumentaliza la retórica cosmopolita –la retórica de paz, de derechos humanos,

de justicia global— con fines hegemónicos nacionales. Hay numerosos ejemplos de ello en la historia, y es la guerra de Irak tan sólo el caso más reciente. La ambivalencia ideológica, inherente al cosmopolitismo desde el principio, es la razón por la cual en el último capítulo de mi libro *Power in the Global Age* hago una autocrítica (irónica): “Una breve oración fúnebre en la cuna de la era global”, en la que advierto contra el abuso del cosmopolitismo.

Consecuencias para las Ciencias Sociales, perspectiva

Es evidente que el marco de referencia presupuesto, el Estado-nación —lo que yo llamo *nacionalismo metodológico*—, impide a la sociología comprender y analizar las dinámicas y los conflictos, las ambivalencias y las ironías de la sociedad del riesgo mundial. Esto también se aplica, al menos en parte, a las dos principales aproximaciones teóricas y escuelas de investigación empírica más importantes que tratan el tema del riesgo: por un lado, en la de la tradición de Mary Douglas y, por el otro, en la de Michel Foucault. Estas tradiciones de pensamiento y de investigación han planteado sin duda preguntas clave y han obtenido resultados detallados así como definiciones para la comprensión del riesgo y las políticas del riesgo extremadamente interesantes. Es un trabajo que no puede ser minusvalorado y siempre será un componente esencial de la investigación sobre el riesgo en las Ciencias Sociales. Su logro y su evidencia ha sido el abrir el riesgo como una batalla para la redefinición del Estado y el poder científico.

Un defecto inicial reside en que toman el riesgo más o menos o incluso exclusivamente como un aliado, y no lo perciben como un aliado en el que no se puede confiar y aún menos lo piensan como un antagonista potencial, como una fuerza hostil tanto para el poder del Estado-nación como para el capital global. Esta exclusión es analítica y deriva de una aproximación teórica. Sorprendentemente, las tradiciones de

investigación de Douglas y de Foucault definen el problema de esta manera: la batalla sobre el riesgo siempre acaba llevando a la reproducción del orden social y estatal de poder. Como resultado, se dejan engañar por el aparentemente único Estado efectivo: el Estado de vigilancia. Ésta es una auto-concepción equivocada del Estado mismo, porque el Estado-nación que trata de gestionar los riesgos globales en soledad, parece un hombre borracho que, en plena noche, intenta encontrar su cartera perdida bajo la luz de una farola. A la pregunta de si perdió la cartera en ese lugar, él responde que no, pero que al menos bajo la luz de la farola pueda buscarla.

En otras palabras, los riesgos globales están produciendo “estados fallidos” –incluso en Occidente. La estructura estatal que evoluciona bajo las condiciones de la sociedad del riesgo mundial se puede caracterizar en términos tanto de ineficiencia como de autoridad postdemocrática. Por lo tanto, debe hacerse una distinción entre norma e ineficiencia. Es muy posible que el resultado final sea la perspectiva sombría de que tenemos regímenes estatales totalmente ineficientes y autoritarios (incluso en el contexto de las democracias occidentales). La ironía en este punto consiste en lo siguiente: incertidumbre fabricada (conocimiento), inseguridad (estado de bienestar) y falta de seguridad (violencia) socavan y reafirman el poder del Estado más allá de la legitimidad democrática. Dadas las condiciones enloquecidas de la sociedad del riesgo mundial, la vieja teoría crítica de Foucault está en peligro de convertirse de forma simultánea en afirmativa y anticuada, junto con amplias áreas de la sociología que se han concentrado en las dinámicas de clase en el estado de bienestar. Esta teoría subestima y castra la lógica comunicativa cosmopolita y la ironía de los riesgos globales. Es por ello que la pregunta histórica de en qué lugar ha perdido la política su cartera o, lo que es lo mismo, la cuestión de una alternativa, es excluida analíticamente por la vana búsqueda en el haz de luz de la farola del Estado-nación.

Una sociología cosmopolita que se enfrenta a los retos de los riesgos globales también debe, sin embargo, desprenderse de su quietismo polí-

tico. La sociedad y sus instituciones son incapaces de conceptualizar los riesgos de manera adecuada porque están atrapadas en los conceptos de la primera modernidad, la modernidad del Estado-nación, que actualmente son inapropiados. Debe enfrentarse a la pregunta: ¿Cómo puede ser entendida una sociedad del riesgo no-Occidental por una sociología que hasta ahora ha dado por supuesto que su objeto –la modernidad occidental– es a la vez históricamente único y universalmente válido? ¿Cómo es posible descifrar el vínculo interno entre riesgo y raza, entre riesgo e imagen del enemigo, entre riesgo y exclusión?

Para concluir, vuelvo al título de mi conferencia: ¿Cómo vivir en tiempos de riesgos incontrolados? ¿Cómo vivir cuando el próximo ataque terrorista está ya en nuestras cabezas? ¿Cuánto deberíamos preocuparnos? ¿Dónde está la línea que separa la preocupación razonable del miedo paralizante y de la simple histeria? ¿Y quién la define? ¿Los científicos, cuyos descubrimientos se contradicen a menudo y que en espacios de tiempo más largo cambian tan radicalmente de opinión, de manera que lo que ahora se considera que se puede ingerir de forma “segura” puede ser dos años después un “riesgo de cáncer”? ¿Podemos creer en los políticos y en los medios de comunicación, cuando los primeros declaran que no hay riesgos y los segundos los exageran para mantener la tirada y la audiencia? Permítanme acabar con una confesión irónica del no-saber. Yo sé que simplemente no sé. Quizás, pueda añadir algo *extraoficialmente*, como si fuera un post-scriptum a mi conferencia: el conocimiento de la ironía del riesgo sugiere que la omnipresencia del riesgo en la vida cotidiana debe ser tratada con ironía escéptica. Si la ironía fuera al menos el antídoto diario homeopático, práctico, para la sociedad del riesgo mundial, entonces habría menos necesidad de preocuparse por los británicos y más por los alemanes. En cualquier caso, este pequeño consejo no es más descorazonador que la esperanza actual de encontrar la cartera perdida en la noche bajo el haz de luz de las farolas del Estado-nación.

Living in the World Risk Society

The narrative of risk is a narrative of irony. This narrative deals with involuntary satire, optimistic futility; it is a situation in which the highly developed institutions of modern society—science, the state, business and the military—attempt to anticipate what cannot be anticipated. Socrates has left us to make sense of the puzzling sentence, “I only know that I know nothing”. The fatal irony into which the scientific-technical society plunges us is, as a consequence of its perfection, much more radical: We don’t know what it is we do not know, but from this dangers arise, which threaten mankind! The perfect example here is provided by the debate about climate change. In 1974, about 45 years after the discovery of the cooling agent CFC, of all things, the chemists Rowland and Molina put forward the hypothesis that CFCs destroy the ozone layer of the stratosphere and, as a result, a greater amount of ultraviolet radiation would reach the earth. The chain of unforeseen secondary effects would lead to climate changes, which threaten mankind’s basis of existence. When coolants were invented, no one could know or even suspect that they would make such a major contribution to global warming.

Whoever believes in *not-knowing* (like the U.S. government), increases the danger of climate catastrophe. Or, put more generally, the more emphatically the existence of a world risk society is denied, the more easily it can become a reality. The ignorance of the globalisation of risk increases the globalisation of risk. Or, take the example of avian flu. Ignorance accelerates the globalisation of the danger of infection.

The greatest military power in history shields itself with an anti-missile defence system costing billions of dollars. Is it not also a bitter irony that this power should be struck in the heart of its security and self-confidence by an action that was utterly improbable, according to every logic of risk, when suicide terrorists succeeded in turning commercial passenger planes into missiles, which destroyed symbols of American world power? The irony of risk here is that rationality, that is,

the experience of the past, encourages anticipation of the wrong kind of risk, the one we believe we can calculate and control, whereas disaster arises from what we do not know and cannot calculate. The bitter varieties of this risk irony are virtually endless; among them is the fact, that, in order to protect their populations from the danger of terrorism, states increasingly limit civil rights and liberties, with the result that, in the end, the open, free society may be abolished, but the terrorist threat is by no means averted. The dark irony here is that while very general risk-induced doubts about the benevolence of the promises of governments to protect their citizens lead to criticisms of the inefficiency of academic and state authorities, critics are blind to the possibilities of erecting (or expanding) the authoritarian state on this very inefficiency.

Perhaps now you will recognise what the question I have raised and want to address in this work is aiming at: I want to investigate the irony of risk. Risk is ambivalence. Being at risk is the way of being and ruling in the world of modernity. Being at global risk is the human condition at the beginning of the 21st century. But, going against the grain of the current widespread feeling of doom, I would like to ask: What is the *ruse* of history which is also inherent in the world risk society and emerges with its realisation? Or, more tightly formulated: Is there an *enlightenment function* of the world risk society, and what form does it take?

The experience of global risks represents a shock for the whole of humanity. No one predicted such a development. Perhaps Nietzsche had a kind of premonition, when he talked of an “age of comparing”, in which different cultures, ethnicities and religions could be compared and experienced side by side. Without being explicit, he, too, had an eye for world historical irony, that in particular it is the self-destructiveness, not only physical, but also ethical, of unleashed modernity that could make it possible for human beings to outgrow both the nation-state and the international order, the heaven and earth of modernity, as it were. The experience of global risks is an occurrence of abrupt and fully conscious

confrontation with the apparently excluded other. Global risks tear down national boundaries and jumble the native and the foreign together. The distant other is becoming the inclusive other, not through mobility but through risk. Everyday life is becoming cosmopolitan: human beings must find the meaning of life in the exchange with others and no longer in the encounter with kindred fellows.

To the extent that risk is experienced as being omnipresent, there are only three possible reactions: *denial*, *apathy*, or *transformation*. The first is largely inscribed in modern culture, the second resembles post-modern nihilism, and the third is the ‘cosmopolitan moment’ of the world risk society. And that is what I am going to talk about. What is meant by that may be explained with reference to Hannah Arendt. The existential shock of danger (therein lies the fundamental ambivalence of global risks) unintentionally (and often also in an unseen and unutilised way) opens up the (mis)fortune of a possible new beginning (which is no cause for false sentimentality). How to live in the shadow of global risks? How to live, when old certainties are shattered or are now revealed to be lies? Arendt’s answer anticipates the irony of risk. The expectation of the unexpected requires that the self-evident no longer be taken as self-evident. The shock of danger is a call for a new beginning. Where there is a new beginning, action is possible. Human beings enter into relations across borders. This common activity by strangers across borders means freedom. All freedom is contained in this ability to begin.

There is a nostalgia built into the foundations of European sociological thought which has never disappeared. Perhaps, paradoxically, this nostalgia can be overcome with the theory of world risk society? My aim is a non-nostalgic, new critical theory for looking at the past and the future of modernity. The words for this are neither “utopianism” nor “pessimism” but “irony” and “ambivalence”. Instead of an “either/or”, I am looking for a new “both”, one thing and the other: a means of keeping the two contradictory views within us –self-destructiveness and the ability to begin anew– in balance with one another. Not only do things change, but they

turn out differently than one thinks. I would like to demonstrate this here in three steps (drawing on empirical research findings from the Munich Research Centre on Reflexive Modernisation):

1. Old dangers - new risks: What is new about the world risk society?
2. The ruse of history: To what extent are global risks a global force in present and future world history, controllable by no one, but which also open up new opportunities of action for states, civil society actors, etc.?
3. Consequences: In order to understand manufactured uncertainty, the lack of safety and the insecurity of the world risk society, is there a need for a paradigm shift in the Social Sciences?

Old dangers-new risks: What is new about the world risk society?

Modern society has become a risk society in the sense that it is increasingly occupied with debating, preventing and managing risks that it itself has produced. That may well be, many will object, but it is indicative, rather, of a hysteria and politics of fear instigated and aggravated by the mass media. Would not someone, looking at European societies from the outside, have to acknowledge that the risks which get us worked up are luxury risks, more than anything else? After all, our world appears a lot safer than that, say, of the war-torn regions of Africa, Afghanistan or the Middle East. Are modern societies not distinguished precisely by the fact that, to a large extent, they have succeeded in bringing contingencies and uncertainties under control, for example with respect to accidents, violence and disease? The past year has once again reminded us, with the tsunami catastrophe, the destruction of New Orleans by Hurricane Katrina, and the devastation of large regions of South America and Pakistan, how limited modern

societies' claim of control remains in the face of natural forces. But even natural hazards appear less random than they used to. Although human intervention may not stop earthquakes or volcanic eruptions, these events can be predicted with reasonable accuracy. We anticipate them in terms of both structural arrangements and emergency planning.

At a conference in Great Britain on the risk society, a distinguished colleague confronted me with the question, "Isn't there a 'German taste' to the risk society thesis, a taste of security and wealth? Britain cannot afford to be a risk society!" The irony of risk decreed that a couple of days later the BSE, or 'mad cow disease', crisis broke out in Britain. Suddenly Hamlet had to be re-invented: To beef or not to beef was the question then.

As true as all such observations may be, they miss the most obvious point about risk: that is, the key distinction between risk and catastrophe. Risk does *not* mean catastrophe. Risk means the *anticipation* of catastrophe. Risks exist in a permanent state of virtuality, and only become 'topical' to the extent that they are anticipated. Risks are not "real", they are *becoming real* (Joost van Loon). At the moment that risks become real (for example, in the form of a terrorist attack), they cease to be risks and become catastrophes. Risks have already moved elsewhere: to the anticipation of further attacks, inflation, new markets, wars or the reduction of civil liberties. Risks are always events that are threatening. Without techniques of visualisation, without symbolic forms, without mass media, etc., risks are nothing at all. In other words, it is irrelevant whether we live in a world which is in fact or in some sense *objectively* safer than all other worlds; if destruction and disasters are anticipated, then this produces a compulsion to act.

This, in turn, conceals an irony, the irony of the promise of security made by scientists, companies and governments, which, in wondrous fashion, contributes to an increase in risks. Finding themselves accused in public of countenancing risk, ministers jump into rivers or get their children to eat hamburgers in order to *prove* that everything is *absolutely*

safe and under control, from which follows, as sure as night follows day, that every doubt cast, every accident, violates the basis of the unshakeable right to security, which appears to be promised.

In my first publication in 1986, I described a *Risk Society* as 'an inescapable *structural* condition of advanced industrialization' and criticized the "mathematised morality" of expert thinking and public discourse on "risk profiling". While policy-oriented risk assessment posited the manageability of risks, I pointed out that "even the most restrained and moderate-objectivist account of risk implications involves a hidden politics, ethics and morality". Risk "is not reducible to the product of probability of occurrence multiplied with the intensity and scope of potential harm". Rather, it is a socially constructed phenomenon in which some people have a greater capacity to define risks than others. Not all actors really benefit from the reflexivity of risk; only those with real scope to define their own risks. Risk exposure is replacing class as the principal inequality of modern society, because of how risk is reflexively defined by actors: "In a risk society *relations of definition* are to be conceived analogous to Marx's relations of production". The inequalities of definition enable powerful actors to maximize risks for *others* and minimize risks for *themselves*. Risk definition, essentially, is a power game. This is especially true for a world risk society, where Western governments or powerful economic actors define risks for others.

Risk makes its appearance on the world stage when God leaves it. Risks presuppose human decisions. They are the partly positive, partly negative, Janus-faced consequences of human decisions and interventions. In relation to risks, there is inevitably posed the highly explosive question of social accountability and responsibility, and this is also true where the prevailing rules allow for accountability only in extremely exceptional cases. The acknowledged, decision-governed social roots of risks make it completely impossible to externalise the problem of accountability. Someone, on the other hand, who believes in a personal God has at his disposal a room for manoeuvring and a

meaning for his actions in the face of threats and catastrophes. Through prayers and good deeds, people can win God's favour and forgiveness and in this way actively contribute to their own salvation, but also to that of their family and community. There is, therefore, a close connection between secularisation and risk (Joost van Loon). When Nietzsche announces that God is dead, then this has the (ironic) consequence that from now on human beings must find (or invent) their own explanations and justifications for the disasters which threaten them.

The theory of a world risk society maintains, however, that modern societies are shaped by new kinds of risks, that their foundations are shaken by the global anticipation of global catastrophes. Such perceptions of global risk are characterised by three features:

1. *De-localisation*: Its causes and consequences are not limited to one geographical location or space; they are, in principle, omnipresent.
2. *Incalculableness*: Its consequences are, in principle, incalculable; at bottom, it is a matter of *hypothetical* risks, which, not least of all, are based on science-induced not-knowing and normative dissent.
3. *Non-compensability*: The security dream of first modernity was based on the scientific utopia of making the unsafe consequences and dangers of decisions ever more controllable; accidents could occur, as long as and because it was considered that they could be compensated for. If the climate has changed irreversibly, if progress in human genetics makes irreversible interventions in human existence possible, if terrorist groups already have weapons of mass destruction available to them, then it is too late. Given this new quality of "threats to humanity" –argues Francois Ewald– the logic of compensation breaks down and is replaced by the principle of *precaution through prevention*. Not only is prevention taking precedence over compensation, but we are also trying to anticipate and prevent risks whose existence has not been proven.

Let me explain these points –de-localisation, incalculableness, non-compensability– in greater detail.

The de-localisation of incalculable interdependency risks takes place at three levels:

1. *Spatial*: The new risks (e.g. climate change) do not respect nation-state or any other borders;
2. *Temporal*: The new risks have a long latency period (e.g. nuclear waste), so their effect over time cannot be reliably determined and limited.
3. *Social*: Thanks to the complexity of the problems and the length of chains of effect, assignment of causes and consequences is no longer possible with any degree of reliability (e.g. financial crises).

The discovery of the incalculability of risk is closely connected to the discovery of the importance of not-knowing to risk calculation, and it is part of another kind of irony, that surprisingly this discovery of not-knowing occurred in a scholarly discipline which today no longer wants to have anything to do with it: economics. It was Knight and Keynes who early on insisted on a distinction between predictable and non-predictable or calculable and non-calculable forms of contingency. In a famous article in *The Quarterly Journal of Economics* (February 1937) Keynes writes: “(...) by ‘uncertain knowledge’, let me explain, I do not mean merely to distinguish what is known from what is merely probable. The sense in which I am using the term is that in which the price of copper and the rate of interest twenty years hence, all the obsolescence of a new invention, are uncertain. About these matters there is no scientific basis on which to form any calculable probability whatever. We simply do not know (...)” However, Keynes’ admonition to open up the field of economic decision-making to the unknown unknowns was entirely neglected in the subsequent development of

mainstream economics (including mainstream Keynesian economics).

The crucial point, however, is not only the discovery of the unknown unknowns, but that simultaneously the knowledge, control and security claim of the state and society was, indeed had to be, renewed, deepened, and expanded. The irony lies in the institutionalised security claim, to have to control something, even if one does not know whether or not it exists! But why should a science or a discipline concern itself with what it does not even know? There is certainly a conclusive sociological answer to that: because in the face of the production of insuperable manufactured uncertainties, society more than ever relies on and insists on security and control; and because the argument about the knowing and not-knowing of global risks cancels the established national and international rule systems. It sounds really ironic, but it is precisely unknown unknowns which provoke far-reaching conflicts over the definition and construction of political rules and responsibilities with the aim of preventing the worst. For the time being, the last and most striking example of that is the Second Iraq War, which was, at least also, conducted in order to prevent what we cannot know, that is, whether and to what extent chemical and nuclear weapons of mass destruction get into the hands of terrorists.

As this example shows, the world risk society is faced by the awkward problem (here one can no longer talk about irony) of having to make decisions about life and death, and war and peace, on the basis of more or less unadmitted not-knowing. This is so because the dilemma lies also in the fact that the option which relies on there being no danger is equally based on not-knowing and is equally high-risk, in the sense that terrorists really could acquire weapons of mass destruction, and do so precisely because we believe in not being able to know and hence we do nothing. In other words, the non-compensability irony comes to a head in tragic fashion; if risks are held to be non-compensatable, the problem of not-knowing is radicalised. If catastrophes with a potential for destruction that ultimately threatens everyone are anticipated, then

a risk calculation based on experience and rationality breaks down. Now all possible, more or less improbable, scenarios have to be taken into consideration; on top of knowledge, therefore, drawn from experience and science, one must now add imagination, suspicion, fiction, fear. Francois Ewald writes: "(...) the precautionary principle requires an active use of doubt, in the sense Descartes made canonical in his *Meditations*. Before any action, I must not only ask myself what I need to know and what I need to master, but also what I do not know, what I dread or suspect. I must, out of precaution, imagine the worst possible, the consequence that an infinitely deceptive, malicious demon could have slipped into the false scenario of apparently innocent enterprise."¹ The boundary between rationality and hysteria becomes blurred. Given the right invested in them to avert dangers, politicians in particular may easily be forced to proclaim a security which they cannot honour, because the *political* costs of omission are much higher than the costs of overreaction. In the future, therefore, it is not going to be easy, in the context of state promises of security and a mass media hungry for catastrophes, to actively limit and prevent a diabolical power game with the hysteria of not-knowing. I do not even dare think about deliberate attempts to instrumentalise this situation.

From trustee to suspect: Global risks are the expression of a new form of global interdependence, which cannot be adequately addressed by way of national politics, nor by the available forms of international cooperation. All of the past and present practical experiences of human beings in dealing with uncertainty now exist side by side, without

1. Ewald, François. "The return of Descartes' malicious demon: an outline of a philosophy of precaution". En: Baker, Tom and Simon, Jonathan (eds.). *Embracing risk: The changing culture of insurance and responsibility*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. P. 273-301.

offering any ready solution to the resulting problems. Not only that, but key institutions of modernity such as science, business and politics, which are supposed to guarantee rationality and security, find themselves confronted by situations in which their apparatus no longer has a purchase and the fundamental principles of modernity no longer automatically hold good. Indeed, the perception of their rating changes—from trustee to suspect. They are no longer seen only as instruments of *risk management*, but also as a *source* of risk.

Tragic individualisation: As a consequence, everyday life in the world risk society is characterised by a new variant of individualisation. The individual must cope with the uncertainty of the global world by him or herself. Here individualisation is a default outcome of a *failure* of expert systems to manage risks. Neither science nor the politics in power, nor the mass media, nor business, nor the law nor even the military are in a position to define or control risks rationally. The individual is forced to mistrust the promises of rationality of these key institutions. As a consequence, people have to rely on themselves; they are alienated from expert systems but have nothing else instead. *Disembedding without embedding*, this is the ironic-tragic formula for this dimension of individualisation in the world risk society. For example, responsibility for decision-making on genetically modified foods and their unforeseeable, unknowable long-term consequences is ultimately dumped on the so-called “responsible consumer”. (Consumer choice rules.) The appeal to “responsibility” is the cynicism with which the institutions whitewash their own failure. However—(and this is also part of the tragic irony of this individualisation process)—, the individual, whose senses fail him or her in the face of ungraspable threats to civilisation and who, forced to rely on him or herself, is blind to dangers, remains at the same time unable to escape the power of definition of expert systems, whose judgement he or she cannot, yet has to, trust. Sustaining an individual self of integrity in the world risk society is indeed a tragic affair.

The world risk society produces new lines of conflict: Unlike the national industrial society of first modernity, which was marked by socio-economic conflicts between labour and capital, and unlike the international conflict constellations of the East-West conflict, which were characterised by questions of political security, the lines of conflict of the world risk society are *cultural* ones. To the extent that global risks evade calculation by scientific methods and are a matter of not-knowing, then the *cultural perception*, that is, the post-religious, quasi-religious *belief* in the reality of world risk assumes a key significance.

Central, however, are not traditional religiously-grounded “civilisations”, as with Huntington, but opposing risk-belief religions. To adapt Huntington, we are dealing with the *clash of risk cultures, risk religions*. So, for example, the dominant risk belief and risk tendencies of Europe and the U.S. government are drifting very far apart, because their risk religions contradict one another; Europeans and Americans live in different worlds. For Europeans, risk belief issues like climate change, perhaps even the threats which global financial movements pose for individual countries, are much more important than the threat of terrorism. While, as far as the Americans are concerned, the Europeans are suffering from an environmental hysteria, many Europeans see the Americans as struck by a terrorism hysteria. The reversal of the terms secularism and religiosity is also striking. It seems that religious cultures are marked by a “risk secularism”. Whoever believes in God is a risk atheist.

Like religious wars in pre-modernity or the conflict of interest between capital and labour in first modernity, that is, class conflicts, the *clash of risk cultures* is the fundamental conflict of second modernity:

1. This is a matter of life and death, not of individuals or individual nations, but potentially of everyone.
2. Precisely these decisions central to the physical and moral survival of mankind have to be made within a horizon of more or less admitted and disputed not-knowing, and they are socially not assignable.

3. In many areas, the experimental logic of trial and error breaks down. It is impossible to permit just a small amount of genetically modified food, just a small amount of nuclear energy, just a small amount of therapeutic cloning. Given the cultural differences in risk perception the question is posed: How much tolerance in the face of the ignorance of others can we afford? Or, how can binding procedures and standards of regulation be agreed upon, given cultural differences in perception and not-knowing with respect to the consequences of decisions, which change the anthropological character of being human? Here two contradictory risk philosophies come into conflict: the philosophy of *laissez-faire*— it's safe, as long as it has not been proven to be dangerous; and the philosophy of *precautio*— nothing is safe if it has not been proven harmless.

BSE is an explosive reminder of the inability of both nation-states and trans-national decision-making bodies like the EU to manage risk in a chaotically interacting world risk society. But this is only the beginning. In developing the technologies of the future —genetic technology, nanotechnology and robotics— we are opening up a Pandora's Box. Genetic modification, communications technology and artificial intelligence, now also being combined with one another, undermine the state's monopoly on the use of force and leave the door wide open to an individualisation of war, unless effective measures are taken soon at a global level to bolt it shut.

Let me summarise: The theory of the world risk society addresses the increasing realisation of the irrepressible ubiquity of radical uncertainty in the modern world. The basic institutions, the actors of first modernity —science and expert systems, the state, commerce and the international system, including the military— responsible for calculating and controlling manufactured uncertainties are undermined by growing awareness that they are inefficient and that their actions are even counter-productive. This doesn't happen haphazardly, but systematically. Radicalisation of

modernity produces this fundamental irony of risk: science, the state and the military are becoming part of the problem they are supposed to solve. This is what *reflexive modernisation* means: we are not living in a *post*-modern world, but in a *more*-modern world. It is not the crisis, but the *victory* of modernity, which, through the logics of unintended and unknown side-effects, undermines basic institutions of first modernity.

The ruse of risk: Global risk is an unpredictable and impersonal force in the contemporary world, triggering events to which the human response is to organise on a global scale

I have talked about the ambivalence, the bitter and tragic irony, which assume a world historical significance with the advent of global risk. But how, on the other hand, does the proclaimed enlightenment function of global risks express itself? What empirical evidence is there for that, and what evidence exists against it? Is it perhaps pure cynicism, which attempts to strike one last spark of hope from the collective distress at uncertainty? Is it anything more than wishful thinking? I try to answer this very justified scepticism in terms of six components, which make up the *cosmopolitan moment* of the world risk society:

1. Involuntary enlightenment,
2. Enforced communication across all differences and borders,
3. The political power of catharsis,
4. Enforced cosmopolitanism,
5. Risk as a wake-up call in the face of the failure of government and
6. The possibility of alternative government in a globalised world.

1. *Involuntary enlightenment*: Hurricane Katrina was a horrifying act of nature, but one which simultaneously, as a global media event, involuntarily and unexpectedly performed an enlightenment function

which broke down all resistance. What no social movement, no political party, and certainly no sociological analysis, no matter how well grounded and brilliantly written (if such things existed!) would have been able to achieve happened within a few days: America and the world were confronted by the repressed *other* America, the largely racialised face of poverty. TV dislikes images of the poor, but they were omnipresent during the coverage of Katrina. Likewise the television pictures of the tsunami disaster brought the first law of the world risk society into every living room, which goes like this: *catastrophic risk follows the poor*. Global risks have two sides: the probability of possible catastrophes and *social vulnerability* through catastrophes. There is good reason to predict that climate change will cause devastation, especially in the poor regions of the world, where population growth, poverty, water and air pollution, inequalities between classes and genders, AIDS epidemics and corrupt, authoritarian governments all overlap. It is also part of the ambivalence of risk, however, that in addition to the globalisation of compassion –measured by the unprecedented readiness to donate to the relief effort–, at the same time, the tsunami victims were categorised and discussed politically in *national* terms. Furthermore, the many other catastrophes, which were not at all or were only briefly reported in the West are indicative of the egoistic selectiveness with which the West responds to the threats of the world risk society.

How can the relationship between global risk and the creation of a global public be understood? In his 1927 book, *The Public and its Problems*, John Dewey explained that not actions but *consequences* lie at the heart of politics. Although Dewey was certainly not thinking of global warming, BSE or terrorist attacks, his idea is perfectly applicable to the world risk society. A global public discourse does *not* grow out of a consensus on decisions, but out of *dissent* over the *consequences* of decisions. Modern risk crises are constituted by just such controversies over consequences. Where some may see an overreaction to risk, it is

also possible to see grounds for hope, because such risk conflicts do indeed have an enlightenment function. They destabilise the existing order, but the same events can also look like a vital step towards the building of new institutions. Global risk has the power to tear away the facades of organised irresponsibility.

The state and technological culture may be under attack, but they are striking back. Global risks are not their enemies, although they are not entirely trustworthy allies in colonising the future, either. Risks are the likely *battle grounds* for the somewhat hazy power space of global domestic politics.

2. Egoism, autonomy, autopoiesis, self-isolation, improbability of translation - these are key terms which, in sociological theory, but also in public and political debates, distinguish modern society. The communicative logic of global risk can be understood as the exact opposite principle. Risk is *the* involuntary, unintended, compulsory medium of communication in a world of irreconcilable differences, in which everyone revolves around themselves. Hence a publicly perceived risk compels communication among those who do not want to have anything to do with each another. It assigns obligations and costs to those who reject them –and who often even have current law on their side–. In other words, risks cut through the self-absorption of cultures, languages, religions and systems as well as the national and international agenda of politics; they overturn their priorities and create contexts for action between camps, parties and quarrelling nations, which ignore and oppose one another.

For example, the anticipation of catastrophic side-effects means that big companies are increasingly faced with anticipatory resistance to their decisions: No power plant is built without protest from nearby residents, no oil field explored without critical scrutiny by trans-national NGOs, no new pharmaceutical drug hailed without qualifications about the known and unknown risks associated with it. In other words, global risks enforce an involuntary democratisation. Through public debate of consequences,

a range of voices is heard and there is participation in decisions which otherwise evade public involvement.

3. *Political catharsis*: “Who would have thought before, that tears would become our common language!” exclaimed a Turkish TV reporter in Athens into his microphone. These words were his comment on the incomprehensible surprise that two big earthquakes, one after the other, at the end of the 20th century had reconciled the two traditional enemies who had been feuding for 180 years, the Turks and the Greeks. Peace in Banda Aceh, public spirit in New Orleans, the opening of the border in Kashmir – the catastrophes of 2005 reflected worldwide, as global events have also displayed the power to produce political catharsis. But this is no one-way street to more freedom, democracy and peace. As the risk of terrorism shows, radical change, the removal of the old, the glint of the new, in short, the world historical power of global risks, is, in principle, ambivalent. The ruse of history does not have to be a ruse of reason, it can also become a ruse of unreason or anti-reason, and often it is all of these things at once (e.g. the “war on terror”).

4. *Enforced cosmopolitanism*: In themselves, even global risks can be rationally explained, anticipated and controlled through appropriate action. The ability to isolate individual lines of risk, which the above assumes, is contradicted, however, by the trans-systemic, trans-national, trans-disciplinary dynamics of the world risk society. The history of risk corresponds to the (hi)story of the race between the hare and the hedgehog (or was it a tortoise?). The risk that was here only a moment ago and had one face is now already over there and has taken on quite a different face within various cultures, systems, regions, and scholarly disciplines. It is this “fluidity” (Bauman), that is, permanent transformation, accumulation and multiplicity of distinct, often spurious risks – ecological, biomedical, social, economic, financial, symbolic and informational–, that characterises the ambivalence and incalculability of world risk society.

That is what *enforced cosmopolitanisation* means: Global risks activate and connect actors across borders, who otherwise do not want to have anything to do with one another. I propose, in this sense, that a clear distinction be made between the philosophical and normative ideas of cosmopolitanism, on the one hand, and the *impure* actual cosmopolitanisation, on the other hand. The crucial point about this distinction is that cosmopolitanism cannot, for example, only become real deductively in a translation of the sublime principles of philosophy, but also and above all through the back doors of global risks, unseen, unintended, enforced. Down through history, cosmopolitanism bore the taint of being elitist, idealistic, imperialist and capitalist; today, however, we see that reality itself has become cosmopolitan. Cosmopolitanism does not mean an asset or a task that is to order the world, as it did for Immanuel Kant. Cosmopolitanism in the world risk society opens our eyes to the uncontrollable liabilities, to something that happens to us, befalls us, but at the same time stimulates us to make border-transcending new beginnings. The insight that in the dynamics of the world risk society we are dealing with a cosmopolitanisation under duress robs *impure* cosmopolitanism of much of its ethical attractiveness. If the cosmopolitan moment of the world risk society is both, at once, deformed and inevitable, then seemingly it is not an appropriate object for sociological and political reflections. But, that, precisely, would be a serious mistake. As I hope I have been able to suggest with these few roughly sketched notes, it is also worth, in addition to everything else, inquiring as to the enlightenment function of global risk, to open it up conceptually and to research it.

The birth of a global risk consciousness is a trauma for humanity; it combines the experience of an anthropological shock and of a cosmopolitan common fate with the happy presentiment of an ability to start anew, to collapse with new departures. That need not mean *Mit der Gefahr waechst das Rettende auch* (With danger, what saves us also makes us grow), because faced with the alternative of *freedom or security*,

the vast majority of human beings seem to prioritise security, even if that means civil liberties are cut back or even suffocated. As a result of the experience of the risk of terror, there is an increasing readiness, even in the centres of democracy, to break with fundamental values and principles of humanity and modernity, e.g. with the principle “There can be no torture” or “Nuclear weapons are not for use”, that is, to globalise the practice of torture and to threaten so-called “terror states” with a pre-emptive nuclear strike.

5. Global risk serves as a wake-up call in the face of the failure of government in the globalised world. There is a surprising parallel between the reactor catastrophe of Chernobyl, the Asian financial crisis, 9/11 and the consequences of Hurricane Katrina for the American self-image. In each case they led to world-wide discussion of the question of the extent to which the dynamics of the world risk society must be regarded and evaluated as a historic refutation of the neo-liberal conception of the minimal state. For example, a result of the jolt given by the revelation of the hidden Third World face of the United States has been that, despite the sceptical attitude of many Americans to the state, there has been an opening up of the question of the appropriate role of government. In this way, the old opposition between left and right finds new forms of expression. On one side, it is emphasised that the power of the Federal Government exists to minimise the threats and risks that individuals face; on the other side, this definition of the state is dismissed as being mistaken and misguided. However, there is an interesting exception: military security. Whereas individuals are expected to cope with issues of social security and to make provisions for the event of a catastrophe, the importance of external security and, with it, the need to expand military apparatuses is dramatised. A social contract? A public good? At best an option, not a duty. President Bush’s campaign manager argued that the agency that would be responding to Katrina would best be described as “an oversized entitlement programme, squandering money and

programmes better delivered by organisations like the Salvation Army”. Barack Obama, the Junior Senator from Illinois, himself an African-American, responded: ‘The ineptitude was colour blind. Whoever was in charge –he went on– appeared to assume that every American has a capacity to load up the family in a car, filled with \$100 worth of gasoline, stick some bottled water in the trunk and use a credit card to check into the hotel and safe ground. It is this scepticism with respect to the state, which drives the individualisation of its citizens, particularly the weakest, forward in the face of global dangers, that is so difficult to understand from a European perspective.

6. As important as all these arguments are, the decisive question is a different one: To what extent do the threat and shock of the world risk society open up the horizon to a *historic alternative of political action* for a change of viewpoint, which allows the fundamental transformation of national/international, state and non-state politics, which is occurring, to be even adequately conceptualised, understood and researched by the Social Sciences in its range, its ambivalences, its strategic options for action and its immanent contradictions? Not until this key question as to an alternative is answered would a new critical theory with cosmopolitan intent, which overcomes the mistakes of methodological nationalism, be a possibility. It is precisely these questions that I have tried to answer in my book, *Power in the Global Age*, which has just appeared in English translation. Here I can only outline the basic idea.

Two premises: a) The world risk society brings a new, historic key logic to the fore: No nation can cope with its problems alone; b) A realistic political alternative in the global age is possible, which counteracts the loss to globalised capital of the commanding power of state politics. The condition is that globalisation must be decoded not as economic fate, but as a strategic game for world power.

A new global domestic politics that is already at work here and now, beyond the national-international distinction, has become a meta-power

game, whose outcome is completely open-ended. It is a game in which boundaries, basic rules and basic distinctions are renegotiated –not only those between the national and the international spheres, but also those between global business and the state, trans-national civil society movements, supra-national organisations and national governments and societies. No single player or opponent can ever win alone; they are dependent on alliances. This is the way, then, in which the hazy power game of global domestic politics opens up its own immanent alternatives and oppositions. The first one, which is dominant today, gives the priority of power to global capital. The goal of the strategies of capital is, in simplified terms, to merge capital with the state in order to open up new sources of legitimacy in the form of the *neo-liberal state*. Its orthodoxy says that there is only one revolutionary power which rewrites the rules of the global power order, and that is capital, while the other actors –nation states and civil society movements– remain bound by the limited options of action and power of the national and international order. This dominant coalition of capital and the national minimal state is not only not in a position to respond to the challenges of the world risk society, but it becomes fundamentally implausible in the experiential space of believed global risks.

The strategies of action which global risks open up overthrow the order of power, which has formed in the neo-liberal capital-state coalition: global risks *empower* states and civil society movements, because they reveal new sources of legitimisation and options for action for these groups of actors; they *disempower* globalised capital on the other hand, because the consequences of investment decisions contribute to creating global risks, destabilising markets and activating the power of that sleeping giant, the consumer. Conversely, the goal of global civil society and its actors is to achieve a connection between civil society and the state, that is, to bring about what I call a *cosmopolitan form of statehood*. The forms of alliances entered into by the neo-liberal state instrumentalise the state (and state-theory) in order to optimise

and legitimise the interests of capital world-wide. Conversely, the idea of a cosmopolitan state in civil society form aims at imagining and realising a robust diversity and a post-national order. The neo-liberal agenda surrounds itself with an aura of self-regulation and self-legitimation. Civil society's agenda, on the other hand, surrounds itself with the aura of human rights, global justice and struggles for a new grand narrative of radical-democratic globalisation.

This is not wishful thinking; on the contrary, it is an expression of a *cosmopolitan realpolitik*. In an age of global crises and risks, a politics of "golden handcuffs", the creation of a dense network of trans-national interdependencies, is exactly what is needed in order to regain national autonomy, not least in relation to a highly mobile world economy. The maxims of nation-based *realpolitik*, that national interests must necessarily be pursued by national means, must be replaced by the maxims of *cosmopolitan realpolitik*. The more cosmopolitan our political structures and activities, the more successful they will be in promoting national interests and the greater our individual power in this global age will be.

It is, of course, important to look at the unwanted and unpredicted side-effects of this cosmopolitan vision: the call for justice and human rights is used to legitimise the invasion of other countries. How can one be in favour of cosmopolitan legitimacy when it leads to crises and wars and thus to the bloody refutation of the idea itself? Who will rein in the side-effects of a cosmopolitan moral principle that speaks of peace while facilitating war? What does "peace" mean when it generalises the possibility of war? It is necessary to make a clear distinction between *true* and *false* cosmopolitanism, and yet such clarity is hard to achieve because it is the comparative legitimacy of cosmopolitanism that makes it so tempting to instrumentalise the latter for national-imperial purposes. Fake cosmopolitanism instrumentalises cosmopolitan rhetoric, the rhetoric of peace, of human rights, of global justice, for national-hegemonic purposes. There are numerous examples of this in history; the Iraq War is only the most recent one. The ideological

ambivalence, which is inherent from the beginning in the idea of cosmopolitanism, is the reason why, in the last chapter of my book on *Power in the Global Age* in an (ironic) self-critique, “A Brief Funeral Oration at the Cradle of the Cosmopolitan Age”, I warn against the abuse of cosmopolitanism.

Consequences for the Social Sciences, perspective

It is evident that the taken-for-granted, nation-state frame of reference –what I call ‘methodological nationalism’– prevents sociology from understanding and analysing the dynamics and conflicts, ambivalences and ironies of the world risk society. This is also true, at least in part, of the two major theoretical approaches and empirical schools of research that deal with risk, on the one hand in the tradition of Mary Douglas, and on the other hand, in that of Michel Foucault. These traditions of thought and research have undoubtedly raised key questions and produced extremely interesting, detailed results as far as understanding definitions of risk and risk policies is concerned, work which no one can dispense with and which will always remain an essential component of Social Science risk research. Their achievement and their evidence open up risk as a battle for the redefinition of state and scientific power.

An initial defect lies in regarding risk more or less or even exclusively as an ally, but failing to perceive it as an *unreliable* ally and not at all as a potential antagonist, as a force hostile both to nation-state power as well as to global capital. This exclusion is analytical, deriving from the theoretical approach itself. Surprisingly the research traditions of Douglas and Foucault define their problem in such a way that the battle over risk always comes down to the reproduction of the social and state order of power. As a result, they are taken in by the only-apparently-effective surveillance state, a self-misconception of that state itself, because the nation-state, which attempts to deal with global risks in

isolation, resembles a drunk man who, on a dark night, is trying to find his lost wallet in the cone of light of a street lamp. To the question, “Did you actually lose your wallet here?” he replies, “No, but in the light of the street lamp I can at least look for it.” In other words, global risks are producing ‘failed states’ –even in the West. The state structure evolving under the conditions of the world risk society could be characterised in terms of both inefficiency *and* post-democratic authority. A clear distinction, therefore, has to be made between rule and inefficiency. It is quite possible that the end-result could be the gloomy perspective that we have totally ineffective and authoritarian state regimes (even in the context of the Western democracies). The irony here is this: manufactured uncertainty (knowledge), insecurity (welfare state) and lack of safety (violence) undermine *and* reaffirm state power beyond democratic legitimacy. Given the maddening conditions of the world risk society, the older critical theory of Foucault is in danger of becoming simultaneously affirmative and antiquated, along with large areas of sociology, which have concentrated on class dynamics in the welfare state. It underestimates and castrates the communicative cosmopolitan logic and irony of global risks; consequently the historic question, where politics has lost its wallet, that is, the question of an alternative, is analytically excluded by the vain search in the cone of light of the nation-state street light.

A cosmopolitan sociology, which faces up to the challenges of global risks, must also, however, shed its political quiescence. Society and its institutions are incapable of adequately conceptualising risks, because they are caught up in the concepts of first modernity, nation-state modernity, which by now have become inappropriate. And it has to face the question of how a non-Western risk society can be understood by a sociology which so far has taken it for granted that its object –Western modernity– is at once both historically unique and universally valid? How is it possible to decipher the internal link between risk and race, risk and image of the enemy, risk and exclusion?

In conclusion, I return to the title of my lecture: How to live in times of uncontrollable risks? How to live, when the next terrorist attack is already in our heads? How worried should we be? Where is the line between prudent concern and crippling fear and hysteria? And who defines it? Scientists, whose findings often contradict each other, who change their minds so fundamentally that what was judged “safe” to swallow today may be a “cancer risk” in two year’s time? Can we believe the politicians and the mass media, when the former declare there are no risks, while the latter dramatise the risks in order to maintain readership and spectator figures? Let me end with an ironic confession of non-knowledge. I know that I, too, simply do not know. Perhaps I may add something *off the record*, a postscript to my lecture, as it were: knowledge of the irony of risk suggests that the omnipresence of risk in everyday life should also be treated with sceptical irony. If irony were at least the homeopathic, practical, everyday antidote to the world risk society, then there would be less need to worry about the British, and more about the Germans. At any rate, this piece of advice is no more helpless than the current hope of finding the lost wallet at night in the cone of light cast by the nation-state street lamps.