

## *Mundialización y liberación*

*Vengono qui raccolti gli atti del convegno su "Mundialización y liberación" tratti dal sito dell'Univerdidad Centro Americana di Managua, all'indirizzo <http://www.uca.edu.ni/ellacuria>. Al momento il sito risulta non più esistente, e i testi qui presentati non sono più disponibili. Per questo ci è sembrato utile, data la loro qualità e l'estrema attualità della riflessione sulla mondializzazione, metterli a disposizione. Naturalmente, qualora l'UCA, il Seminario Ellacuría o la Fundación Zubiri tornino a metterli in rete, sarà nostra cura comunicare ai lettori il sito ufficiale. Non è stato ovviamente possibile prendere contatti con esponenti del Seminario Ellacuría, e se qualcuno ha la possibilità di comunicare con loro, saremmo grati per un suo aiuto. Gli atti sono incompleti, in quanto non è stato possibile scaricare alcuni titoli.*

*G. F.*

<i>Alejandro Serrano Caldera</i> Etica y mundialización	5
<i>William I. Robinson</i> Nueve tesis sobre nuestra época	17
<i>Jon Gandarias</i> La liberación de la globalización	37
<i>Anayra Santory</i> Un solo mundo: responsabilidades individuales y vínculos globales	45
<i>Mercedes Fernández</i> Filosofía y debates feministas	61
<i>Alicia Gordillo y Balbino Suazo</i> El impacto de las nuevas tecnologías en la pedagogía innovadora	70
<i>Jorge Alvarado</i> Aprehensión primordial de realidad y experiencia mística	81
<i>Pedro de Velasco</i> La sociedad del futuro entre la cocina y la fragua	88
<i>Francisco Morales</i> Para una historización de la globalización desde A Latina 103	
<i>Ricardo Ribera</i> Para una historización de la globalización	118
<i>Judit Ribas</i> Poder y política en el contexto de la mundialización	127
<i>Freddy Quezada</i> El caos como sistema y las paradojas de la tolerancia	139
<i>Gianpaolo Miele</i> Comunicación y mundialización en las nuevas tecnologías	147
<i>Erwin Silva</i> Etica, postmodernidad y globalización	162
<i>Jordi Corominas</i> Hacia una fundamentación mundial de la ética	169



*Universidad CentroAmericana*  
*Presentación*  
*Seminario Zubiri-Ellacuría*

"La filosofía -dice Hegel al final del Prefacio a su Filosofía del Derecho- aparece solamente cuando la realidad ha consumado su proceso de realización. Cuando la filosofía pinta gris sobre gris, al claroscuro, una forma de la vida ha envejecido y no se deja rejuvenecer sino solamente reconocer. El buho de Minerva sólo inicia su vuelo a la hora del crepúsculo". Ciertamente los sueños visionarios y los discursos edificantes no se sustraen al imperio de la realidad que ahí está, envolviéndonos y constriéndonos, nos guste o no. Los hechos son irreversibles, y la filosofía, perdida en sus devaneos, suele llegar muy tarde a describirlos, a mostrarlos con toda su nitidez, eliminando las sombras que los difuminan.

Pero si comprender no es justificar, ni mucho menos reconocer "el despliegue necesario del concepto" o la marcha necesaria de la historia, sino descubrir posibilidades, crear e inventar caminos venciendo la aparente irreversibilidad del futuro, entonces la tarea filosófica para los pueblos mesoamericanos y, en general, para todos aquellos que se llevan la peor parte en el sistema mundial actual, es más urgente e imprescindible que nunca. Si en la metáfora del búho está implícito que la filosofía sólo es posible cuando los otros saberes se han cumplido y los pueblos han madurado, el quetzal de Mesoamérica, se resiste a esperar la noche para levantar el vuelo. Esta es precisamente la justificación última del II Encuentro Mesoamericano de Filosofía. Intentar hacer, sin sucumbir a la moda ni a los avatares burocrático-administrativos, filosofía en serio, antes de que todo esté consumado.

La palabra *mundialización* hace referencia al hecho de que todos integramos, aunque en situaciones absolutamente dispares, un mismo sistema mundial. Una sociedad que tiene como elemento determinante suyo no ya la explotación, sino la marginación y exclusión de grandes sectores de la humanidad. Y la palabra *liberación* alude a la búsqueda de alternativas y posibilidades para los que no teniendo arte ni parte en la constitución del sistema mundial sufren inmisericordemente su estructuración. Cuando el ejercicio filosófico es riguroso, cuando no se da por satisfecho con cualquier respuesta, cuando discute y dialoga a fondo con toda la tradición filosófica, sin otra concesión que la justificación radical de sus presupuestos, entonces la filosofía es intrínsecamente liberadora; es pensamiento en libertad y pensamiento liberador que nos descubre caminos transitables y nos hace ver cosas que de tan presentes no son tenidas en cuenta por casi nadie.

Ellacuría advertía que todo sistema dominante quiere poner cortapisas al pensamiento y buscar intelectuales asalariados que lo defiendan y lo propaguen. Frente a ello hablaba de la necesidad de "Sócrates implacables" que pusieran en tela de juicio toda suerte de tópicos, que despertaran al

mundo de sus propios sueños y le explicaran sus propios actos; Sócrates que dejaran de temer los propios descubrimientos de su ejercicio crítico y que ni siquiera se conturbasen ante los posibles conflictos con el poder; "tábanos" insoportables que plantearan las preguntas más fastidiosas. Ellacuría veía en este esfuerzo crítico de todos los saberes el compromiso genuinamente universitario con las grandes mayorías, la auténtica politicidad, pragmatismo y proyección social de las universidades latinoamericanas más allá de toda instrumentalización política e imposible neutralidad de las mismas. De que esto no era pura elocuencia sino expresión de una forma de vida liberadora da testimonio fehaciente su vida y muerte. La riqueza de Mesoamérica en vidas ejemplares es tan enorme que apenas si es posible plasmarla en la vacía cáscara de los conceptos. Pero si toda palabra es inmodesta e indigente ante los actos, también cabe esperar alguna que otra orientación de la claridad teórica.

Por ello no es extraño que el Ier Encuentro Mesoamericano de Filosofía en la UCA de San Salvador en 1994 se realizara con motivo del V aniversario del asesinato de Ignacio Ellacuría y de sus compañeros y colaboradoras. Intentando proseguir el esfuerzo, el II Encuentro Mesoamericano de Filosofía tuvo lugar en la UCA de Managua durante la primera semana de diciembre de 1996. Se presentaron más de 50 ponencias de México, Cuba, Brasil, Puerto Rico, España, San Salvador y Nicaragua. Este año se celebrará el 3er encuentro en Guatemala. Poco a poco esperamos ampliar el círculo de amigas y amigos, aunar, debatir, intercambiar y conocer los trabajos filosóficos que se están llevando a cabo en nuestra región venciendo toda suerte de guetos, prejuicios y resistencias al debate de las ideas. Aquí publicamos aquellos textos de los que nos quedó soporte escrito. El lector podrá apreciar algunos destellos de prometedores desarrollos filosóficos mesoamericanos, hoy más universales que nunca. Quizás algún día podamos decir, como un efectivo principiante en filosofía de nuestro siglo, que en lugar de dedicarnos a especular sobre una nueva Atlántida nos hemos metido por las selvas sin camino, no dejándonos extraviar por la negativa de aquellos geógrafos que querían ahorrarse el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras.

Agradecemos el trabajo de edición realizado por Jon Gandarias, la impresión en laser realizada por Jairo Torres; el permanente ánimo y soporte de Michele Najlis, Vidaluz Meneses y Balbino Suazo en todas las actividades del seminario; las gestiones del Padre Antonio Ocaña y del Padre Xabier Gorostiaga, Rector de la UCA, para que esta obra pudiera imprimirse; y el apoyo económico, tanto en la realización del congreso como en la edición del libro, de la Misión de la Iglesia Sueca (Svenska Kyrkans Mission).

*PONENCIA AL II ENCUENTRO MESOAMERICANO DE  
FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA 4-7 DE DICIEMBRE.*

*ETICA Y MUNDIALIZACIÓN*

*Alejandro Serrano Caldera.  
Etica y Mundialización.*

El tema Etica y Mundialización, que se me ha pedido desarrollar, toca dos aspectos de una amplitud y profundidad enormes, por lo que, de entrada, debo trazar los límites en el ámbito del presente trabajo y poner, desde el comienzo, las cartas sobre la mesa. "La claridad es la cortesía del filósofo", decía José Ortega y Gasset, y la brevedad es la cortesía del orador me atrevería a decir parafraseando al filósofo español. Por estas dos razones o al menos aunque sea por una sola de ellas, espero ser cortés en esta exposición.

Empezaría refiriéndome a las categorías de identidad y crisis, intentando darles el contenido que desde mi punto de vista les corresponden, en referencia específica a la realidad histórica de América Latina en sus expresiones culturales y políticas, tratando de alcanzar y criticar desde allí, el concepto de universalidad de la modernidad.

Luego intentaré situarme en el concepto de globalización, o mejor, de mundialización, de la llamada sociedad postmoderna o postindustrial, para después, y siguiendo algunos textos de Zubiri, principalmente, concluir tratando de proponer algunas aproximaciones sobre una ética que, fundada en lo que he llamado la *Unidad en la Diversidad*, nos permita integrarnos sin degradarnos en las profundas transformaciones del mundo contemporáneo y participar con dignidad en los maravillosos avances de la ciencias y de la técnica. Estos, aunque hagan progresar de manera extraordinaria al mundo material, no lo hacen más humano, y pueden deshumanizarlo hasta extremos intolerables, si no van acompañados de una ética que humanice la relación entre el ser humano y el desarrollo vertiginoso de la tecnología. Es pues una forma de intentar mirar hacia el 2,000 con una nueva mirada clara y limpia de prejuicios, en vez de caminar en forma mecánica y a ciegas hacia el futuro incierto de una falsa tierra prometida.

La tarea es enorme, y sería ambiciosa y desmesurada, si pretendiera desarrollarla en unas pocas páginas y en unos pocos minutos, en vez de, como intentaremos hacer, trazar las fronteras dentro de cuyo espacio plantar algunas preguntas que susciten inquietudes, más que plácidas convicciones; incertidumbre, más que tranquilizadoras certezas.

## *IDENTIDAD, CRISIS Y MUNDIALIZACIÓN*

Los términos identidad y crisis nos plantean dos momentos fundamentales del mundo contemporáneo. La identidad está siempre referida a la cultura si entendemos por tal el conjunto de reflexiones y acciones, de creaciones y tradiciones, de formas y posibilidades, de realidades y perspectivas de una comunidad humana determinada.

La crisis es la ruptura de los referentes habituales de una sociedad y de una época, de las ideas, pero sobre todo de las creencias y de los valores que constituyen la finalidad última hacia la cual la persona y la colectividad aspiran.

Convendría adentrarnos en el tema formulando algunas hipótesis de trabajo:

- 1.- Toda cultura es síntesis.
- 2.- Nuestra cultura es, en términos generales, una contradicción sin síntesis; una continuidad de rupturas sin restauración, una estructura de superposiciones.
- 3.- Hay un proceso de identidad en marcha en el arte y la literatura.
- 4.- No se da este proceso de identidad en el ámbito jurídico y político social, donde más bien se presenta la bifurcación y no pocas veces la contradicción, entre el mundo real y el mundo político e institucional.

En el ámbito que corresponde al arte y al pensamiento, a la creación y a la reflexión, se ha producido un mundo propio que confiere identidad y universalidad a la cultura latinoamericana.

Si mucho se ha avanzado en el campo de las artes, la artesanía, la literatura, la filosofía, muy poco se ha conseguido, sin embargo, en cuanto a la creación de la identidad como conciencia colectiva pues no hay que olvidar que la poesía, la narrativa, la pintura, y más aún la filosofía, se desarrollan en sectores minoritarios y privilegiados, sea desde el punto de vista cuantitativo que cualitativo.

A excepción de la música popular que ha sido en América Latina el más extraordinario vehículo cultural de integración, las otras expresiones de la cultura, como ya se ha dicho, han quedado referidas a sectores restringidos.

En cuanto a la política, ésta, por lo que influye en el comportamiento cotidiano, está llamada a ser o el más eficaz instrumento de integración o el más severo obstáculo para alcanzar la identidad. Desde la Independencia de nuestros pueblos en el siglo pasado, la política ha sido para América Latina, la expresión más visible de la crisis de identidad que la afecta.

Este hecho ha sido la consecuencia directa de la incapacidad de generar un pensamiento político propio para integrarnos con él y en él a la modernidad y al progreso generado en Europa. Dejando en el olvido el genio integrador de Bolívar y de su mensaje clarividente, los próceres de pluma y espada descartaron las características propias de nuestros pueblos y se adscribieron en forma ingenua a la idea de la modernidad, olvidando que ésta, si es modernidad es ante que nada actitud crítica. El mismo vacío se ha mantenido hasta hoy y América Latina ha oscilado entre la anarquía y la

dictadura y entre los caudillos militares y civiles. La democracia ha sido una pálida y débil expresión del quehacer político, evidenciada en la incongruencia entre sus enunciados constitucionales y la realidad política, económica y social.

La visión de la historia de los fundadores de las repúblicas americanas se resume en el inocente optimismo de Sarmiento en *Civilización y Barbarie*, versión criolla del diálogo entre Próspero y Calibán de Shakespeare que Leopoldo Zea analiza magistralmente en su obra. El pasado americano y precolombino es la barbarie; la industria europea es la civilización y el futuro de América. Renunciamos así a lo que hemos sido y somos por lo que nunca seremos; hipotecamos nuestra realidad por un futuro que no acaba de llegar porque no es el nuestro y porque no hay futuros prestados. Los políticos han sido los portavoces del progreso, y por supuesto de las promesas incumplidas y la política ha sido el reino del eterno futuro; eterno por inalcanzable.

Los latinoamericanos, desde la independencia hasta hoy, no hemos aprendido bien la lección, y, por supuesto, hemos pagado y continuamos pagando muy caro nuestra superficialidad en el tratamiento de la política y la historia. La identidad política es una condición de la identidad, a secas. Alcanzarla es un desafío ineludible que nos presentan la historia y la cultura. La identidad, por otra parte, es una condición de la universalidad. Identidad y universalidad son dos términos indisociables: sólo se tiene identidad en la medida en que las expresiones particulares se integran a la universalidad de las culturas; sólo se alcanza la universalidad, cuando ésta se forma por la convergencia de múltiples determinaciones, por lo que hemos llamado repetidamente, la unidad en la diversidad.

Como nos recuerda Carlos Fuentes..."el pacto de civilización consiste en reconocer que somos un área policultural, dueña de una enorme variedad de tradiciones de donde escoger elementos para un nuevo modelo de desarrollo y sin razones para estar casados con una sola solución. Nuestra cartelera no se limita a escoger entre los Chicago's Boys y los Marx Brothers. Somos parte de las Américas que tiene viva una tradición indígena y una tradición medieval, agustiniana y tomista...La América Española sí tuvo una civilización preeuropa y una cultura política medieval...El valor de la historia es su variedad concreta y no su uniformidad abstracta"1.

Junto a esta crisis no resuelta que hemos intentado describir en los párrafos anteriores, se agrega una nueva que se desprende del cuadro general de la estructura económica, sociológica, política y cultural del mundo, de eso que en forma imprecisa y contradictoria han llamado postmodernidad y que yo preferiría denominar transmodernidad. "Llamarse postmoderno -como dice Octavio Paz- es seguir siendo prisioneros del tiempo lineal progresivo" que caracteriza a la modernidad.

No obstante el término postmodernidad ha tomado carta de ciudadanía y pese a la reserva que ha dejado asentada, me veré obligado a utilizarlo por ser ya de uso común.

En mi libro *El Doble Rostro de la Postmodernidad*, intento, desde el título, identificar la ambigüedad, y más que eso, la contradicción, entre la filosofía y la práctica del fenómeno postmoderno. Por una parte se presenta lo que sus filósofos han llamado la desconstrucción de los modelos y arquetipos que propugnan un paradigma de sociedad universal, el comunismo, por ejemplo; y por la otra, en el terreno de las realidades, se construye una sociedad homogénea y estandarizada mediante los procesos de globalización, o de mundialización para usar el concepto de mayor actualidad.

El sentido utilitario de los objetos en la modernidad se agrega ahora el sentido transitorio de los mismos en la postmodernidad. Lo utilitario y lo transitorio de las cosas se han impuesto en las sociedad de consumo y en la sociedad consumida como el valor absoluto al cual deben subordinarse todos los otros. Nunca como ahora se han descartado las cosas con tanta rapidez a causa de lo preciso de su duración. Mientras más rápidamente se descartan unos objetos más rápidamente se sustituyen por otros y más se consume. Mientras menor es la vida de los objetos y más rápida su sustitución por las nuevas cosas, mayor es la dependencia de los mismos. Las cosas duran poco para que el hábito que producen dure mucho.

La lógica del consumo es la misma de la droga. Mientras más y más rápidamente se destruye el objeto al consumirlo mayor es la dependencia a los mismos y cada vez más irresistible el hábito del consumo. Mientras por un lado todo se fragmenta y pulveriza, (valores, sujetos, modelos) se mundializa un nuevo absoluto, el hábito del consumo, el que contrasta brutalmente en las sociedades que no producen y en donde masas enormes de indigentes no tienen que consumir, ni siquiera los productos necesarios para la sobrevivencia. Por ello sociedades como las nuestras viven insertas en una pseudorealidad en la que se imponen las pautas de la sociedad de consumo sin haber llegado a la economía de consumo. Jamás como ahora el ser humano ha sido tan dependiente de los objetos de su creación, pues los objetos no son ya producidos para satisfacer las necesidades, sino las necesidades producidas para satisfacer los objetos.

¿Se acuerdan de Frankenstein? ¿Aquel monstruo con pretensiones de humano surgido de las brumas de Transilvania y de las del cerebro del sabio que lo inventó? ¿Aquel ser desmesurado, a la vez brutal y tierno que termina revelándose y rebélandose a su creador? Creo que es la imagen más precisa para expresar la sociedad contemporánea. Metáfora patética del drama de nuestro tiempo en el que los objetos, o sus símbolos, se han impuesto sobre las personas, en donde las creaturas esclavizan a los creadores, en donde se fragmenta todo y se descartan objetos y personas.

Por eso es absolutamente imprescindible humanizar el progreso y construir una verdadera ética del desarrollo, volver a las fuentes originales de la razón que fue sinónimo de libertad y del humanismo que lo fue del respeto a la vida y a la dignidad integral del ser humano. Por ello debemos volver a la cultura que debe ser vida y pasión, palpitante siempre aun en aquellos casos que aparenta ser despojos yertos de un pasado por siempre

ido. Debemos preservar nuestras esencias culturales para trascenderlas en un horizonte universal en el que amanece un futuro promisorio. Esto exige hacer del pasado una realidad viva, porque la única forma de evitar que el presente sea pasado, es haciendo que el pasado palpite en el presente.

Es imprescindible un proceso de humanización de la ciencia, la técnica y las propias humanidades, para rescatar las diferencias culturales como testimonio de una humanidad plural y un mundo verdaderamente humano.

El problema de la identidad ha sido quizás el problema esencial de nuestra cultura. Ha estado presente ante el fenómeno de la modernidad y lo está ante la postmodernidad. La modernidad se caracteriza principalmente por la crítica, la racionalidad y la utopía. "La Edad Moderna -dice Octavio Paz- se inicia con la crítica a la eternidad cristiana y con la aparición de otro tiempo"..."La Modernidad desvaloriza la eternidad; la perfección se traslada al futuro, no en el otro mundo sino en éste"..."La siempre diferida perfección residió en el futuro. Los cambios y sus revoluciones fueron encarnaciones del movimiento de los hombres hacia el futuro y sus paraísos"..."La Modernidad nació con la afirmación del futuro como tierra prometida".

Si la crítica es rasgo distintivo de la modernidad también lo es la utopía que es la anunciación de la tierra prometida, del reino del futuro. No obstante, la utopía de los filósofos de la modernidad no es una propuesta irracional, sino, al contrario de lo que habitualmente se cree, pretende ser la máxima expresión de la racionalidad, el sumo esfuerzo de la razón por construir una sociedad perfecta y teóricamente pura como puede ser una figura geométrica, como el triángulo, por ejemplo, situado como concepto más allá del tiempo y del espacio y por lo tanto eterno e inmutable.

A diferencia del mito que es una experiencia arracional, la utopía es una formulación esencial al racionalismo. Podríamos decir que el mito es la utopía arracional; y que la utopía es el mito que inventa la razón. La exacerbación de los modelos racionales y el empeño vano de querer reducir la realidad a fórmulas abstractas ha llevado, en virtud de una extraña dialéctica, a la paradoja de transformar en irracionales las propias propuestas de la razón conducidas al extremo.

En lo que concierne al problema de la identidad, que como dijimos es un problema de América Latina, habría que decir que estamos enfrentados a un desafío que exige de todos lucidez y decisión, para evitar que una falsa universalidad confundida con la globalización disuelva en una estandarización planetaria los rasgos esenciales de las diferencias culturales, y, correlativamente, contribuir a la formación de una verdadera universalidad que se construya sobre la base del diálogo de las culturas.

Creo que éste es un problema fundamental de nuestro tiempo que constituye un desafío que los intelectuales no podemos eludir. Ni la cultura de aldea que reduzca nuestras posibilidades a un falso folklore, ni la uniformidad que anula los rasgos esenciales de las culturas y las especificidades de las diferencias.

Un Nicaragüense, Rubén Darío, nos ha dado desde hace tiempo una lección que no debemos olvidar. Darío ante la heterogeneidad de las culturas y la singularidad de las tradiciones.

En sus Dilucidaciones que preceden al Canto Errante dice: "La actividad humana no se ejercita por medio de la ciencia y de los conocimientos actuales, sino en el vencimiento del tiempo y del espacio. Yo he dicho: es el arte el que vence al espacio y al tiempo. He meditado ante el problema de la existencia y he procurado ir hacia la más alta idealidad. He expresado lo expresable de mi alma y he querido penetrar en el alma de los demás, y hundirme en la vasta alma universal".

Sus ansias de universalidad en el arte, con las que se opone a todo provincianismo, no apagan su fe en las tradiciones, "He comprendido -dice- la fuerza de las tradiciones en el pasado y de las previsiones en lo futuro".

Su poesía tiende a trascender la historia "que está hecha de épocas fugaces construidas sobre momentos soberbios como Palenque y la Atlántida con que puntúa Dios los versos de su augusto poema".

La reafirmación de la identidad hispanoamericana se encuentra sobre todo en "Salutación del Optimista" manifiesto de la raza y de nuestra civilización con que golpea y sacude para despertar conciencias adormecidas pues somos fruto de "dos continentes abonados de huesos gloriosos".

Y así clama: "Unánase, brillen, secúndense tantos vigores dispersos; formen todos un sólo haz de energía ecuménica/Sangre de Hispania fecunda, sólidas ínclitas razas, muestren los dones pretéritos que fueron antaño su triunfo".

Y así reclama la síntesis que es la que finalmente hace posible toda civilización o toda cultura y apela a las savias dormidas (múltiples) para que despierten en el tronco del roble gigante bajo el cual exprimió la ubre de la loba romana (unidad originaria).

Todo se une en la invocación del espíritu de la raza: leche, miel, savia y sangre; la loba romana, los manes antiguos, primitivos abuelos, viejas prosapias. Dioses y hombres unidos en un pretérito anterior a la historia y al tiempo.

Formidable ejemplo, hoy más vigente que nunca, que nos enseña que en la adecuada relación entre la propia identidad y los valores generales de todas las culturas, se encuentra la verdadera universalidad.

### *ZUBIRI: LA ETICA Y LA PRAXIS*

La obra de Zubiri tiene un núcleo importante que en sus reflexiones sobre inteligencia y sensibilidad, principalmente en sus obras, *Inteligencia Sentiente e Inteligencia y Logos*.

Para construir la reflexión que nos ocupa, hemos tratado de seguir la argumentación de Zubiri contenida en su obra *Inteligencia Sentiente*. En esa

línea de pensamiento empezaríamos diciendo que para Zubiri es "imposible una prioridad intrínseca del saber la realidad ni de la realidad sobre el saber. Es saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres".<sup>2</sup>

Esto implica que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad. ¿Podríamos legítimamente percibir en este enunciado zubiriano ecos ocultos del Hegel que, pareciera inevitable, todo filósofo moderno lleva dentro? ¿Sería válido pensar que tras la formulación de Zubiri se encuentra aquella otra de Hegel, "todo lo real es racional; todo lo racional es real? Pienso que no. En Hegel lo real proviene de lo racional, de la razón total que es el espíritu. Todo lo demás es enajenación de ese espíritu a través de las diferentes etapas de su desenvolvimiento: Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo, Espíritu absoluto.

En Zubiri, en cambio, hay una deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo de lo real. "Porque la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama conocimiento. La crítica es así crítica del conocimiento, de la episteme, o como suele decirse, es epistemología, ciencia del conocimiento". Y lo reafirma categóricamente: "Porque el conocimiento no reposa sobre si mismo"... "Porque lo primero del conocimiento está en ser un modo de intelección".<sup>3</sup>

"La epistemología -dice- presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el Nous, el estudio de noología".<sup>4</sup> Zubiri se alza contra la concepción tradicional de toda la filosofía occidental desde Parménides, la que separa dos acciones intrínsecamente enlazadas, consubstanciales, si acaso es procedente el uso del término al hablar de la filosofía de Zubiri.

"Una cosa se nos dice es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea".<sup>5</sup>

Pero indubitadamente esta afirmación contiene otra como su consecuencia. En efecto si el sentir es anterior al inteligir, la sensación o acto sentiente tiene un carácter no sólo a-lógico sino también pre-lógico, de donde resulta que sentir es un acto primario común a toda naturaleza animal, incluyendo al animal humano, en tanto que inteligir es un estadio superior que corresponde exclusivamente al ser humano. Esta afirmación nos lleva inevitablemente a otra: la intelección no es otra cosa que el ordenamiento racional de los datos sensibles que el hombre percibe por lo sentidos.

Contra esta separación se alza la filosofía de Zubiri. "Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas"... "resulta que esta apelación de las cosas reales en cuanto sentidas es una aproximación sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente

distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente".<sup>6</sup>

Zubiri deja bien claro que lo inteligente y lo sensible no se determinan en tanto que la una actúa sobre la otra y viceversa, sino que ambas forman parte de una unidad que las contiene. "No se trata de inteligir lo sensible y sentir lo inteligible, sino que inteligir y sentir constituyen estructuralmente (...) una sola facultad, la inteligencia sentiente" (...) "Inteligir es un modo de sentir, y sentir en el hombre es un modo de inteligir".<sup>7</sup>

La filosofía de Zubiri se separa así de manera bien clara de la filosofía griega y medieval que consideraban el inteligir y el sentir "como actos de dos facultades esencialmente distintas". Intelección es aquí aprehensión y aprehensión es aprehensión de lo real que integra ya en su totalidad los dos momentos referidos: el de la sensibilidad y el de la intelección. El acto de aprehensión implica la apropiación de lo otro entendido, precisamente en su propia alteridad.

"Alteridad no es solamente el carácter abstracto de ser alter. Porque alteridad no consiste en que la afección nos haga presente algo meramente otro; por ejemplo, este sonido o este color verde. Sino que nos hace presente esto otro en una precisa forma; lo otro pero en tanto que otro".<sup>8</sup>

La inteligencia sentiente de Zubiri es una categoría fundamental de la filosofía que permite transponer los límites que han atrapado a ésta dentro del ámbito de un filosofar anclado en pensar solo el pensamiento, desertando de la tierra "en nombre de los trasmundos"

Zubiri se sitúa en un horizonte auténticamente contemporáneo. Integra lo racional y lo real en forma constitutivamente dialéctica y no causal, como en Hegel, en donde la razón es la causa absoluta de toda realidad. Por otra parte, la gigantesca síntesis hegeliana quedó presa del "horizonte moderno de la subjetividad".

La inteligencia sentiente nos conduce no solamente a un concepto integrativo de ambas categorías que devienen funciones de una misma unidad, sino que necesariamente nos conduce a reconocer en esta relación entre lo inteligente y lo sentiente una ética y una praxis. Una ética fundada en una praxis. La ética debe consistir en la praxis de una actividad creativa que ponga en relación al hombre y su mundo, no sólo circundante, sino, a la vez, constituyente y constituido y que lo libere de la alienación y la deshumanización. El hombre no sólo es producto de la naturaleza sino factor que la determina y transforma.

El horizonte hegeliano es el de la razón total que constituye, comprende y determina. "El horizonte post hegeliano es el horizonte de la praxis".<sup>9</sup>

Los análisis de Heidegger y los de casi toda la filosofía occidental desde Parménides, con excepción, quizás, de la izquierda hegeliana, han considerado la sensibilidad humana como algo ajeno a la intelección. De ahí se desprende que de la sensibilidad solo se derivan procesos de adaptación pero no de transformación, pues estos últimos son frutos de la inteligencia y más concretamente de la acción de la razón en la historia.

Ante los acontecimientos del mundo contemporáneo podríamos decir, utilizando las categorías de Zubiri, que la globalización o la mundialización, tienen como presupuestos la deshumanización del hombre por causa de su sometimiento a una fórmula universal uniformadora.

Zubiri extiende el horizonte de la praxis a lo sentiente y no lo limita, como Marx, estrictamente a la actividad laboral. La función radical de la racionalidad del ser humano es la búsqueda y apropiación de posibilidades, lo que exige, inevitablemente, partir de la inextricable integración entre el hombre y el mundo. Este enfoque aproxima a Zubiri al Marx de las Tesis sobre Feuerbach, cuando expresa que las circunstancias cambian por la acción del hombre y que el educador necesita también ser educado.

La presencia humana en el mundo no es únicamente una consecuencia de la naturaleza, sino una praxis que la determina y transforma. El ser humano transforma y al transformarlo crea el mundo en que vive y se transforma y re-crea a si mismo. A partir de esta consideración, el concepto de lo humano deriva no ya de una esencia determinante y constitutiva, sino de la interacción entre el hombre y el mundo.

La técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y poder sobre realidades. Y por esto el hombre no es ni homo sapiens ni homo faber, sino las dos cosas en unidad radical, porque es animal de realidades no solo sentidas, sino hechas por una inteligencia sentiente, dice Zubiri en *"Sobre el Hombre"*.

"De este modo, -dice Antonio González- la actividad humana no es sólo una determinación antropológica, sino que tiene un carácter rigurosamente metafísico; la mutua imbricación entre el hombre y el mundo es el horizonte mismo de toda pregunta por la realidad". (...) "el individualismo no haría sino reflejar en filosofía la imagen deformada que el hombre se hace de si en un sistema socioeconómico, en definitiva, fundado sobre lo que Marx denominaría la escisión entre su ser individual y su ser genérico". (...) "La praxis humana es constitutivamente social porque toda actividad del hombre está socialmente articulada".<sup>10</sup>

Hay pues en Zubiri una triple imbricación entre la inteligencia sentiente, la praxis y la ética. La actividad sentiente se produce no en una relación pasiva en virtud de la cual el hombre recibe poco menos que estático los mensajes de la naturaleza y el mundo exterior, sino mediante un proceso intelectual que implica la acción intelectual y la praxis humana. La praxis se amplía hacia un horizonte integral de la experiencia humana en relación con el mundo, lo que a su vez conlleva a una actitud ética mediante la cual el ser humano atribuye a su acción un determinado valor.

"La pregunta ética -dice Antonio González- se nos muestra como una pregunta insoslayablemente política. El saber ético ha de consistir por lo tanto en una interrogación por la actividad del hombre en cuanto que, genéricamente, no se limita a ser producto de un medio natural del carácter que sea, sino que, además, y sobre todo, específicamente modeladora del mundo en que ha aparecido. Pero además, esta pregunta solamente se puede plantear de un modo auténtico y pleno si entre las realidades que el hombre

socialmente transforma a lo largo de su historia, se incluyen también las realidades sociales, morales y políticas que el mismo ha creado".<sup>11</sup>

### *EL FILÓSOFO ANTE EL RETO DE UNA NUEVA ETICA.*

La filosofía de Zubiri, junto con la de otros filósofos contemporáneos, o en las fronteras de la contemporaneidad, Nietzsche, Heidegger, Levinas, guardando las distancias de sus propias identidades y diferencias, trasciende las fronteras de la modernidad y se sitúa en un horizonte post-hegeliano. El sistema de Hegel lo integró todo -del guijarro a la estrella- y lo totalizó todo. Nada existe por fuera de la realidad absoluta del espíritu ni del totalitarismo de la razón.

La filosofía de Hegel elevó la dialéctica a su más alta expresión y le dio una fundamentación teórica a las profundas transformaciones de la historia. Todo ello, no obstante, bajo el imperio de la razón en cuyos dominios no se pone el sol. La revolución para Hegel no era otra cosa que la inserción de la razón en la historia. Sobre esta racionalidad la propia historia ha sido su mayor crítica. Marx transformó la metafísica de la razón de Hegel en una filosofía de la historia construida a partir de las propias realidades materiales y actuando conforme pretendidas leyes científicas. La historia ha dado también respuestas contundentes a este afán de querer aprisionar el azar en la necesidad y congelar ese acontecer de imprescindible novedad del que hablaba Bergson.

La enajenación que Marx desarrolló lúcidamente en los Manuscritos Económicos y Filosóficos, tuvo su antecedente en la categoría de Positividad del joven Hegel de los años del seminario de Tubinga. No obstante la enajenación de Hegel no tomó en consideración "la realidad real", hipostasiando aquella en la esencia universal del Espíritu fuente absoluta de toda experiencia natural y humana. La filosofía de Hegel terminó siendo en el pensamiento de Occidente un subjetivismo racional absoluto; el paradigma y el arquetipo de la razón, en cuyo nombre se cometen las más crudas irracionalidades y bajo cuyas banderas trata de justificarse todo: la mundialización, la supresión de las diferencias, la muerte de las identidades, el eclipse de la cultura, la idolatría del mercado, y tantas otras profesías de tecnócratas iluminados con pretensiones de filósofos.

En medio de este fin de siglo y de milenio, el mundo que creó Hegel parece derrumbarse, su sistema no oculta ya sus resquebrajaduras y el horizonte de su pensamiento que parecía ilimitado, deja entrever a lo lejos las fronteras que lo circundan y aprisionan. Curiosamente cuando esto ocurre los guardianes del universo tecnológico y de la sociedad post-industrial que hasta no hace mucho lo tenían proscrito, lo adoptan ahora como el padre del pensamiento que trasciende los muros del siglo XX y se proyecta más allá del horizonte del siglo XXI.

No obstante, la ética que deriva de su sistema y que hoy invocan sus acólitos de nuevo cuño es no solo insuficiente, sino negativa para enfrentar los desafíos que impone el cambio de mundo que nos amenaza y deforma, que gozamos y padecemos.

Una nueva ética exige esa integración inextricable que Zubiri nos plantea entre inteligencia sentiente, praxis y eticidad determinadas todas por el reconocimiento de la indisoluble relación entre el hombre y el mundo, de la socialidad del ser humano y de la consecuencia que ella conlleva en tanto que compromiso con la naturaleza, con la sociedad, con el hombre.

Una nueva ética que trascienda la Ética del Discurso que nos proponen Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, de la Escuela de Francfort y que implica, por lo mismo solidaridad que deriva de la acción y de la experiencia humanas, respeto a la diferencia, pluralidad y diálogo de las culturas, reconocimiento del otro, en tanto que actuación del principio de alteridad, en fin realización de eso que yo me he permitido llamar aplicándolo a la ética, la historia y la política: *Unidad en la Diversidad*.

Un nuevo pensamiento y una nueva conducta que nos lleven a la legitimación de las diferencias y a la recuperación de la identidad. A fundamentar la moral del nuevo tiempo en el reconocimiento de la heteronomía de la que nos habla Levinas en *Totalidad e Infinito* y en su crítica a la filosofía occidental, el que como dice Antonio Sidekum, tiene su propia repercusión como principio transparadigmático en la filosofía y en la teología de la liberación, lo mismo que en la búsqueda de una fundamentación para un nuevo orden social.

En síntesis, se trata de reivindicar por la ética y para la historia y la política, el derecho de todos a su propia praxis, enfrentados cada quien a su propio mundo, con sus virtudes y defectos, grandezas y brutalidades, convergencias y diferencias. Se trata de reivindicar el derecho a la identidad y a la diferencia; y la acción legítima de negar como válido un concepto de universalidad que se funda en la homogeneidad y en la estandarización, reivindicando, en cambio, un concepto de universalidad enriquecido por la pluralidad de expresiones culturales que se han forjado a lo largo del tiempo a partir de su propia ética y de su propia praxis. Solo así será posible dignificar la presencia del hombre en la historia y de prolongar su fecunda labor creativa.

La perversión de valores que se introyectan en el Sur pobre y empobrecido, comienzan con el establecimiento de paradigmas que, -como dice Enrique Bonete Perales-<sup>12</sup> inducen a "vivir con las pautas económico -morales de la sociedad de consumo típicas de los países más tecnificados" pretendiendo transferir la sociedad de consumo a la sociedad consumida que se debate en la indigencia y en la desesperanza. Por ello la obligación de filósofos e intelectuales (hubiera querido incluir también a los políticos) exige que se combatan las pretensiones de querer institucionalizar la enajenación fundamento de casi todos los males morales y materiales padecidos.

La Filosofía Latinoamericana de la Liberación, uno de cuyos principales exponentes es Enrique Dussel, ha combatido la pretensión filosófica occidental de considerar su propia realidad teórica y práctica como la única realidad universal, reivindicando la Filosofía de la Liberación, la legitimidad de la alteridad y reclamando la liberación del oprimido y la inserción en la historia del "otro", del excluido, de aquel a quien se le niega su condición de humanidad y su realidad de sujeto. La influencia de Emmanuel Levinas es determinante en la formulación de la Filosofía y la Teología de la Liberación cuyo aporte disidente constituyen un patrimonio indiscutible del pensamiento universal contemporáneo.

No obstante, el reto, a mi juicio, es más grande, difícil y complejo, pues aun suponiendo de que lo "otro" o el "otro" lleguen a ser reconocidos, lo que histórica y políticamente implica que el "excluido" se libera de su exclusión y opresión mediante su lucha, las categorías mentales y morales y el aparato concreto de la dominación quedan intactos pudiendo reeditar nuevas y variadas formas de dominación o continuar con la misma sobre otros sujetos. Por ello, a mi juicio, la nueva filosofía y la nueva ética, deben considerar un doble plano teórico y práctico de acción: el referido a la situación histórica del "tercero excluido", es decir, del "otro" que concretamente busca superar su exclusión y enajenación insertándose como sujeto en la historia, esto es, liberándose; y el referido a la filosofía y ética dominantes de Occidente, que solo confieren valor de universalidad a lo propio y solo reconocen lo que es idéntico al modelo dominante, sin otros rostros que el propio reflejándose en múltiples espejos.

La situación analizada exige que el reconocimiento de lo "otro" no sea solamente el *reconocimiento de lo otro como exterioridad*, esto es como parte constitutiva de lo *"uno hasta ahora dominante"*. *Tratando de decirlo en otra forma, esto significa que cada factor (lo "uno" y lo "otro", llamémosle así por el momento) se constituye complementariamente mediante un sistema de influencias recíprocas, de una interacción dialéctica que yo he llamado "la unidad en la diversidad"*.

Creo que en el posterior desarrollo de estas categorías, el concepto de "alteridad" de Zubiri, y de otros, va a continuar siendo un aporte imprescindible en los esfuerzos de construir una nueva filosofía, una nueva ética y un nuevo humanismo.

¿Después de todo lo dicho podríamos afirmar categóricamente que estamos situados ya en el horizonte post-hegeliano? ¿Después de este alejamiento crítico de Hegel no queda, no obstante, un sabor a la Fenomenología del Espíritu y a la Dialéctica del Amo y del Esclavo, según la cual la liberación total solo adviene cuando se hayan liberado finalmente los oprimidos y los opresores?

Pero éste puede ser el tema de otra reflexión. Mientras tanto, es prudente concluir aquí...por el momento.

## *Nueve tesis sobre nuestra época*

*William I. Robinson*

Los izquierdistas y progresistas del mundo luchan por llegar a un acuerdo con la dinámica esencial de nuestra época: la globalización capitalista. La globalización del capitalismo, y la transnacionalización de los procesos sociales, políticos y culturales que encierra, es el contexto histórico mundial de los acontecimientos a las puertas del siglo XXI. El debate sobre la globalización se está llevando a cabo entre los académicos y lo que es más importante, entre los diversos movimientos sociales y políticos a escala mundial. Estos movimientos han chocado con los procesos globalizadores que están redefiniendo el terreno mismo de la acción social, incluyendo las profundas limitaciones y las posibilidades reales que para el cambio popular representa el nuevo ambiente global. Sin embargo, en mi opinión, los activistas y los académicos han contribuido a comprender la naturaleza sistémica de los cambios que encierra la globalización, la cual está redefiniendo todos los puntos fundamentales de referencia de la sociedad humana y el análisis social, y requiere una modificación de todos los paradigmas existentes.<sup>2</sup>

La globalización capitalista denota una guerra mundial. Esta guerra se formó durante cuatro décadas después de la Segunda Guerra Mundial, escondida tras toda una serie de contradicciones secundarias vinculadas a la Guerra fría y el conflicto Este-Oeste. Se incubó con el desarrollo de nuevas tecnologías y la faz cambiante de la producción y el trabajo en el mundo capitalista y con la incubación del capital transnacional surgido de los antiguos capitales nacionales del norte. Las primeras descargas datan de principios de la década de los 80 cuando, como argumento más adelante, las fracciones clasistas que representaban al capital transnacional lograron el control efectivo de los aparatos estatales del norte y comenzaron a captar esos aparatos en el sur.

Esta guerra prosiguió con la liberación del capital transnacional de todo constreñimiento a su actividad global que se produjo con la desaparición del antiguo bloque soviético y con el creciente logro de movilidad global y de acceso a todos los rincones del mundo por parte del capital. Es una guerra de una minoría poderosa y rica del mundo contra la mayoría pobre, desposeída y paria del mundo. Las bajas suman ya los cientos de millones, y amenazan con remontarse a miles de millones. Me refiero a esto como una guerra mundial en sentido figurado, ya que el nivel de conflicto social y destrucción humana alcanza proporciones belicosas. Pero también lo digo literalmente ya que el conflicto vinculado a la globalización capitalista es en verdad una guerra mundial: implica a todos los pueblos del mundo y nadie puede escapar a intervenir.

Describir el actual estado de cosas como una guerra mundial es una dramática declaración con el fin de resaltar el grado en que considero la humanidad está entrando en un período que bien pudiera igualar a las depredaciones coloniales de siglos pasados. Sin embargo, no quiero ser apocalíptico ni cautivador. Como analizo mas adelante, la globalización capitalista es un proceso, no tanto consumado como un proceso en marcha. Enfrenta grandes contradicciones con posibilidades de alterar su curso. Se requiere por tanto una interpretación más precisa de la globalización como guía para nuestra investigación social y nuestra acción social.

Lo que sigue, lejos de una afirmación que resuelva el debate sobre la globalización, es un modesto intento por hacer un inventario de los principales perfiles de nuestra época. Tiene el propósito de presentar una instantánea holística del "bosque" de la globalización identificando sus árboles más imperiosos y sus interpelaciones, en correspondencia con lo que considero deben ser las preocupaciones teóricas y practicas claves de los intelectuales y los activistas. Como advertencia debe destacarse que, dadas las limitaciones de espacio, las siguientes tesis se deben ver no como explicaciones completas de los problemas. Cada punto lo constituyen declaraciones resúmenes de final abierto que presentan fenómenos complejos de forma simplificada y requieren mayor exploración.

#### *Nueve tesis sobre la globalización.*

**Primera:** la esencia del proceso es la sustitución, por primera vez en la historia del sistema mundial moderno, de todas las relaciones de producción pre (o no) capitalistas residuales por relaciones de producción capitalistas en todas partes del mundo.

Los activistas y estudiosos han señalado que la globalización encierra la acelerada internacionalización del capital y la tecnología, una nueva división internacional del trabajo, procesos de integración económica, una disminución de la importancia de la nación-estado, etc. El mundo ha venido moviéndose en los últimos decenios hacia una situación en la cual las naciones se han vinculado mediante flujos de capital e intercambio en un mercado internacional integrado para la globalización del propio proceso de producción. A su vez, la globalización económica esta trayendo consigo la base material para la transnacionalización de los procesos y sistemas políticos, de las sociedades civiles, y la integración global de la vida social. La globalización ha ido borrando cada vez mas las fronteras nacionales, y desde el punto de vista estructural, ha hecho imposible que naciones individuales mantengan estructuras económicas, políticas y sociales independientes y mucho menos autónomas.

Todas estas son características importantes. Empero, el núcleo de la globalización, desde el punto de vista teórico, es la cercana culminación de un proceso que comenzó con el surgimiento de la expansión colonial

Europea y el sistema mundial moderno hace 500 años: la gradual propagación de la producción capitalista en todo el mundo y su eliminación de todas las relaciones precapitalistas. Partiendo de un mundo en que el capitalismo era el modo dominante dentro de un sistema de "articulados modos de producción", la globalización está trayendo como consecuencia un mundo integrado en un solo modo capitalista (de ahí globalización capitalista).<sup>3</sup> Esto implica todos los cambios asociados al capitalismo, pero cambios que son de carácter transnacional más que nacional o internacional. Incluye la transnacionalización de las clases y la división acelerada de toda la humanidad en dos únicas clases: capital global y clase obrera mundial (aunque ambas siguen enmarcadas en estructuras y "jerarquías" segmentadas, como se analiza posteriormente).

El capitalismo mundial está echando abajo todas las estructuras no de mercado que en el pasado pusieron límites a la acumulación -y la dictadura- de capital. Cada rincón del mundo, cada aspecto de la vida social, se está convirtiendo en mercancía. Esto implica la fragmentación y conversión en mercancía de esferas no comerciales de la actividad humana, fundamentalmente las esferas controladas por los estados, y las esferas vinculadas a unidades comunitarias y de la familia, economías locales y familiares. Esta total transformación de la vida social en mercancía está socavando lo que queda del control democrático del pueblo sobre las condiciones de su existencia diaria, mucho más allá de lo que tiene que ver con la propiedad privada de los principales medios de producción. Como señalara James O'Connor, estamos presenciando la maduración de la economía capitalista en sociedad capitalista, con la penetración de las relaciones capitalistas en todas las esferas de la vida.<sup>4</sup>

La transformación en mercancía entraña la transferencia al capital de esferas antes públicas y de esferas privadas antes no capitalistas como son la familia y los dominios culturales. En todo el mundo, la esfera pública, desde los sistemas educativos y de salud, las fuerzas policiales, las prisiones, los servicios, la infraestructura y los sistemas de transporte, se están privatizando y convirtiendo en mercancías. El monstruo destructivo del valor de cambio está invadiendo también esferas privadas íntimas de la comunidad, la familia y la cultura. Ninguna de las antiguas esferas pre-mercancías brinda un escudo que proteja de la enajenación del capitalismo. En todos los aspectos de nuestra existencia social, interactuamos cada vez más con nuestros congéneres mediante deshumanizadas y competitivas relaciones de mercancías.

*Segunda:* está surgiendo una nueva "estructura social de acumulación" que por primera vez en la historia es mundial.

Una estructura social de acumulación se remite a un conjunto de instituciones sociales, económicas y políticas que se refuerzan mutuamente y normas culturales e ideológicas que se funden y facilitan un patrón exitoso de acumulación capitalista durante períodos históricos específicos.<sup>5</sup> Una nueva estructura social global de acumulación se está superimponiendo y

está transformando a las estructuras sociales globales de acumulación existentes. La integración al sistema mundial es la dinámica estructural causal que subraya los eventos de los cuales hemos sido testigos en naciones y regiones de todo el mundo en los últimos decenios. La fragmentación de las estructuras económicas, políticas y sociales nacionales es recíproca a la gradual fragmentación, que comenzó hace 30 años, de un orden mundial pre-globalizador basado en la nación-estado. Las nuevas estructuras económicas, políticas y sociales surgen a medida que cada nación y región se va integrando a las estructuras y los procesos transnacionales en surgimiento.

El agente de la economía global es el capital transnacional, organizado desde el punto de vista institucional en corporaciones globales y en agencias de planificación económica y foros políticos supranacionales como el Fondo Monetario Internacional la Comisión Trilateral y el G-7, y controlado por una élite transnacional con conciencia de clase radicada en los centros del capitalismo mundial. Esta élite transnacional tiene una agenda global integrada por componentes económicos, políticos y culturales que se refuerzan mutuamente y que, en su conjunto, comprenden una nueva estructura social global de acumulación.<sup>6</sup> El componente económico es el hiper-liberalismo, que busca lograr las condiciones para la movilidad total y la actividad mundial sin trabas del capital.<sup>7</sup> El hiper-liberalismo incluye la eliminación de la intervención del estado en la economía y la regulación por parte de naciones estados individuales de la actividad del capital transnacional en sus territorios. Esta poniendo fin a la anterior capacidad del estado para impedir el lucro capturando y redistribuyendo los excedentes.

En el norte, el hiper-liberalismo, lanzado por primera vez por los gobiernos de Reagan y la Thatcher, toma la forma de la liberalización y desmantelamiento de los estados benefactores keynesianos. En el sur, conlleva programas "de ajuste estructural neoliberal". Estos programas buscan la estabilidad macroeconómica (estabilidad de precios y de tipos de cambio, etc.) como requisito esencial para la actividad del capital transnacional, que debe congeniar una amplia gama de políticas fiscales, monetarias e industriales entre múltiples naciones si quiere ser capaz de funcionar simultánea, y con frecuencia instantáneamente, entre numerosas fronteras nacionales.<sup>8</sup>

El componente político es el desarrollo de sistemas políticos que operan mediante la dominación consensual mas que mediante la dominación directa y coercitiva. Los mecanismos consensuales de control social tienden a sustituir a las dictaduras, el autoritarismo y los sistemas coloniales represivos que caracterizaron a gran parte de las estructuras de autoridad política formal del mundo hasta el período de postguerra fría. La élite transnacional se refiere a estos sistemas políticos como "democracias", aunque haya poco o ningún contenido democrático autentico. El "consenso democrático" en el nuevo orden mundial es un consenso entre una élite global cada vez más coherente sobre el tipo de sistema político más propicio

para la reproducción del orden social en el nuevo ambiente mundial. Este componente se analiza en detalle mas adelante.

El componente cultural/ideológico es el consumismo y el individualismo despiadado. El consumismo proclama que el bienestar, la tranquilidad y la finalidad de la vida se logran mediante la adquisición de mercancías.<sup>9</sup> El individualismo competitivo legitima la supervivencia personal, y lo que se requiera para lograrla, por sobre el bienestar colectivo. El consumismo y el individualismo calan la conciencia de masas a nivel mundial. Canalizan las aspiraciones de las masas en deseos de consumo individual, aun cuando las necesidades inducidas nunca serán satisfechas para la gran mayoría de la humanidad. La cultura e ideología del capitalismo mundial funciona entonces para despolitizar el comportamiento social e impedir la acción colectiva dirigida al cambio social al canalizar las actividades del pueblo en una fijación de búsqueda del consumo y la supervivencia individual.

La globalización, por lo tanto, tiene profundas consecuencias para cada nación del sistema mundial. Las estructuras productivas en cada nación se reorganizan recíprocamente a una nueva división internacional del trabajo, caracterizada por la concentración de las finanzas, los servicios, la tecnología y el conocimiento del norte, y las fases de gran intensidad de trabajo de producción globalizada del sur. A medida que cada economía nacional se reestructura y se subordina a la economía mundial, nuevas actividades vinculadas a la globalización llegan para dominar. Las clases preglobalización como son los campesinados nacionales, los artesanos de pequeña escala y las burguesías nacionales vinculadas al capital nacional y los mercados internos, se debilitan y se ven amenazadas por la desintegración. Surgen nuevos grupos vinculados a la economía mundial y se tornan dominantes, tanto económica como políticamente. Los estados se exteriorizan. Los sistemas políticos se estremecen y reorganizan. La cultura global dominante penetra, pervierte y da nueva forma a las instituciones culturales, las identidades de grupo y la conciencia de las masas.

*Tercera:* la agenda transnacional ha germinado en todos los países del mundo bajo la guía de hegemónicas fracciones transnacionalizadas de las burguesías nacionales.

El capitalismo mundial está representado en cada nación-estado por representantes en el país, los cuales constituyen fracciones transnacionalizadas de grupos dominantes. La alianza de clases internacional de las burguesías nacionales en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial se ha convertido en una burguesía transnacionalizada en el período de postguerra fría, y se ha convertido en esta década de los 90 en la fracción de clase hegemónica en el mundo. Esta burguesía desnacionalizada tiene conciencia de clase y de su transnacionalidad. En su vértice está una élite administrativa que controla las influencias de la política mundial, y responde al capital financiero transnacional como fracción hegemónica del capital a escala mundial.

En los años 70 y 80 las incipientes fracciones transnacionalizadas comenzaron a eclipsar a las fracciones nacionales en los principales países capitalistas del norte y a capturar "las alturas de mando" de la política estatal. Desde los años 80 hasta ya entrados los 90, estas fracciones cobraron ascendencia en el sur y empezaron a competir por, y en algunos países se apoderaron de, los aparatos estatales.<sup>10</sup> La agenda transnacional es embrionaria en algunos países y regiones (por ejemplo, gran parte del África Subsahariana). Ha incubado y es ahora predominante en otras regiones (por ejemplo, Filipinas, la India y grandes partes de Asia). Se ha consolidado plenamente en otras partes (por ejemplo en Chile, México y gran parte de América Latina). Dadas las estructuras de la asimetría norte-sur, las fracciones transnacionalizadas del Tercer Mundo son socios "menores". Ellas supervisan a nivel local, bajo el tutelaje de sus homólogos "superiores" del norte, los arrolladores cambios económicos, políticos, sociales y culturales que encierra la globalización, incluyendo la reforma de libre mercado, el fomento de sistemas "democráticos" en lugar de las dictaduras, y la diseminación de la cultura/ideología del consumismo y el individualismo.

*Cuarta:* los observadores van en busca de una nueva "hegemonía" mundial y afirman que en un mundo tripolar de bloques económicos europeos, americanos y asiáticos, la vieja fase nación-estado del capitalismo ha sido reemplazada por la fase transnacional del capitalismo.

En su magistral estudio "The Great Transformation", Karl Polanyi resumió el anterior cambio histórico en la relación entre el estado y el capital, y la sociedad y las fuerzas de mercado, que tuvo lugar con la maduración del capitalismo nacional en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.<sup>11</sup> Ahora somos testigos de otra "gran transformación": la maduración del capitalismo transnacional.

Sin embargo, los activistas y los académicos aún se aferran a un obsoleto marco de análisis de la nación-estado con una consecuente interpretación errónea de los eventos y el peligro de acción social mal orientada. Los momentáneos flujos, conflictos y contradicciones vinculados a la transición del capitalismo nacional al transnacional no deben confundirse con la tendencia histórica en sí. La globalización cambia la relación entre el capitalismo y la territorialidad, y con ello la relación entre las clases y la nación-estado.<sup>12</sup>

Las "alturas de mando o alturas dominantes" de la toma de decisiones estatales están pasando a instituciones regionales.<sup>13</sup> El poder estructural del capital transnacional plenamente móvil se sobrepone al poder directo de las naciones-estado.<sup>14</sup> La relación histórica entre las naciones-estado y las clases antes radicadas en la nación, y entre el poder de clase y el poder estatal se ha modificado y requiere redefinición.

La burguesía transnacional ejerce su influencia de clase por dos canales. Uno es una densa red de instituciones supranacionales y relaciones que

pasan por alto cada vez más a los estados formales, y que deben ser concebidas como estado transnacional emergente que no ha adquirido forma institucional centralizada alguna. La otra es la utilización de los gobiernos nacionales como unidades jurídicas limitadas a lo territorial (el sistema inter-estados), que se transforman en correas de transmisión y filtros para la imposición de la agenda transnacional.

El capital transnacional requiere que las naciones-estado desempeñen tres funciones: 1) adoptar políticas fiscales y monetarias que garanticen la estabilidad macroeconómica; 2) brindar la infraestructura básica necesaria para la actividad económica global, y 3) brindar control, orden y estabilidad social (la élite transnacional ha afirmado que la "democracia" es más capaz que la dictadura para desempeñar su función de orden social, como se analiza más adelante). En resumen, no somos testigos de "la muerte de la nación-estado", sino de su transformación en estados neoliberales. Es cierto, por tanto, como muchos académicos y activistas han señalado, que el capital aun necesita poder estatal.<sup>15</sup>

Sin embargo, el poder estatal y la nación-estado no son coequivalentes, y los intereses del capital transnacional no se corresponden con interés "nacional" o nación-estado alguno. La confusión esta en igualar la necesidad por parte del capital de los servicios brindados por los estados neoliberales, y el uso que este hace del lento sistema inter-estado, con algún tipo de afinidad orgánica entre el capital transnacional y naciones-estados específicas, como existía en la fase nacional del capitalismo. Si las principales concentraciones de capital ya no se asocian a una nación-estado en particular, ¿ Sobre que base material y clasista debe interpretarse el conflicto inter-estatal? ¿ Que razonamiento teórico existe para pronosticar la rivalidad y competencia entre las naciones estados como una expresión de la competencia de los capitales nacionales?

La descentralización espacial del poder del capital transnacional se confunde con una reciente "fuerza" e "independencia" de los "rivales estadounidenses" y con los cambios geopolíticos de poder concebidos en términos de naciones-estados.<sup>16</sup> En realidad, el capital transnacional y su principal agente institucional, la corporación global, es capaz de aprovecharse de un anticuado sistema nación-estado/interestatal para arrancarle mas concesiones a la clase obrera mundial. La continua separación del mundo en naciones estados genera una condición central para el poder del capital transnacional.

Un marco obsoleto de nación-estado puede malinterpretar los eventos. Por vía de ejemplo, algunos han interpretado el "Contrato con América" (y antes de el, el Reaganismo) como un proyecto anquilosado de la derecha opuesto a un programa más "liberal". El "Contrato con América", de hecho, es un programa que representa la quinta esencia de los intereses del capital transnacional. Las diferencias entre los programas de Gingrich y Clinton no constituyen un enfrentamiento fundamental entre fracciones o proyectos capitalistas distintos, sino diferencias en cuanto al ritmo, el momento, y los

aspectos secundarios (por ejemplo, la política social) para llevar adelante la agenda transnacional en Estados Unidos.

La reestructuración fundamental de las políticas sociales que comenzó con el Reaganismo y el Thatcherismo en el norte, los programas de ajuste en el sur, el "Contrato con América", etc., no son el producto de movimientos conservadores e inclinaciones políticas de derecha per se, a pesar de las apariencias. Mas bien representan la política concreta lógica y las modificaciones ideológicas de la globalización en la medida que esta se aplica a las condiciones particulares de cada país. De manera similar, las diferencias tácticas entre los gobiernos nacionales de países esenciales sobre como llevar adelante los intereses transnacionales -diferencias tácticas que con frecuencia tienen como origen las características particulares de historias y condiciones locales y regionales- toman la apariencia de contradicciones fundamentales entre "capitales nacionales" e "intereses nacionales" rivales. Los eventos pudieran parecer contradicciones entre naciones-estados cuando en esencia son contradicciones internas del capitalismo mundial. La necesidad de que los estados neoliberales garanticen la legitimidad como parte de su función de orden social con frecuencia encierra un discurso de "intereses nacionales", "competencia del exterior", etc., a niveles ideológico y de masas. Las limitaciones de espacio impiden un mayor análisis. Baste recordar que el sello del buen análisis social es distinguir la apariencia de la esencia.

*Quinta:* el "mundo feliz" del capitalismo mundial es profundamente antidemocrático.

El capitalismo global es depredador y parásito. En la economía mundial de hoy, el capitalismo es menos benigno, responde menos a los intereses de las amplias mayorías de todo el mundo, y es menos responsable que nunca ante la sociedad. Unas 400 corporaciones transnacionales son dueñas de dos tercios de los activos fijos y controlan el 70 por ciento del comercio mundial. Al estar los recursos del mundo controlados por unos pocos cientos de corporaciones mundiales, el alma y el destino mismo de la humanidad están en manos del capital transnacional, que tiene el poder de tomar decisiones de vida o muerte para millones de seres humanos. Tal concentración de poder económico conduce a enormes concentraciones de poder político a nivel mundial. Todo análisis de la "democracia" en tales condiciones carece de sentido. La paradoja de la desaparición de las dictaduras, las "transiciones democráticas" y la propagación de la "democracia" en el mundo se explica mediante nuevas formas de control social y el uso indebido del concepto de democracia, cuyo significado original -el poder(cratos) del pueblo(demos) se ha desfigurado tanto que ya no se le puede reconocer. Lo que la élite transnacional llama democracia se denomina con mayor exactitud poliarquía, para tomar un concepto de los círculos académicos.

La poliarquía no es dictadura ni democracia, a nivel de sistema político.<sup>17</sup> Se trata de un sistema en el cual un pequeño grupo realmente gobierna, en nombre del capital, y la participación de la mayoría en la toma de decisiones se limita a elegir entre las élites rivales en competencia en procesos electorales fuertemente controlados. Esta "democracia de baja intensidad" es una forma de dominación consensual. El control social y la dominación es hegemónica, en el sentido expresado por Antonio Gramsci, y no coercitiva. Se basa menos en represión directa que en diversas formas de apropiación ideológica y desautorización política hechas posibles por la dominación estructural y el "poder de veto" del capital global. La poliarquía la promueve ("promoción de la democracia") la élite transnacional del sur como parte fundamental de su agenda, a diferencia de la anterior red global de regímenes civiles-militares y francas dictaduras (por ejemplo, los Somozas, los Duvaliers, los Marcos, los Pinochets, las minorías blancas, etc.), y antes de ellos, los estados coloniales represivos que los países capitalistas del norte promovieron y sostuvieron durante gran parte de la historia moderna. Los sistemas autoritarios tienden a desatarse cuando las presiones globalizadoras desarticulan las enraizadas formas de autoridad política coercitiva, dislocan comunidades y patrones sociales tradicionales e instan a montones de personas a demandar la democratización de la vida social.

Las masas desorganizadas puján por una democratización popular más profunda, mientras las élites organizadas lo hacen por transiciones fuertemente controladas del autoritarismo y las dictaduras a poliarquías de élite. Este problema es decisivo, ya que gran parte de la izquierda a nivel mundial no ha sido democrática en el siglo XX, ni en el seno de sus propias organizaciones ni en prácticas estatales en aquellos países donde ha llegado al poder. Los históricos puntos débiles democráticos de la izquierda han hecho que muchos vacilen en denunciar la poliarquía por lo que es: un remedo de democracia. La izquierda se debe comprometer a la democracia en la sociedad y en sus propias instituciones -una democracia popular, participativa de la base hacia arriba, que de poder a las clases populares a nivel local, subordine los estados a la sociedad civil, haga a los líderes responsables, etc.

Pero la poliarquía tiene poco que ver con la democracia como ocurrió con el sistema político estalinista en el antiguo bloque soviético. Las trampas del procedimiento democrático en una poliarquía no significan que las vidas de montones de personas se llenen de contenido democrático popular auténtico o significativo, mucho menos que se logre la justicia social o mayor igualdad económica. Las nuevas poliarquías ("las nuevas democracias") de la sociedad mundial naciente no satisfacen ni se proponen satisfacer las auténticas aspiraciones de participación política, mayor justicia socioeconómica y realización cultural de las mayorías reprimidas y marginadas.<sup>18</sup>

*Sexta:* "la pobreza en medio de la abundancia", el dramático crecimiento en la globalización de las desigualdades socioeconómicas y de la miseria humana en casi todos los países y regiones del mundo, una consecuencia de la desenfrenada operación del capital transnacional, es mundial y generalizada.

La doble tendencia está a favor de la concentración de riqueza entre una capa privilegiada que abarca a alrededor de un 20 por ciento de la humanidad, en la cual la diferencia entre ricos y pobres se hace mayor dentro de cada país, del norte y el sur, simultánea a un agudo incremento de las desigualdades entre el norte y el sur. La desigualdad mundial en la distribución de la riqueza y el poder es una forma de violencia estructural permanente contra la mayoría del mundo. Este es un fenómeno ampliamente observado, pero es necesario vincularlo más explícitamente a la globalización. Solo en América Latina, el número de personas que viven en la pobreza creció de 183 millones en 1990 a 230 millones en 1996, según cifras divulgadas por la Comisión Económica de Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (ECLAC). Tomando en cuenta el crecimiento demográfico, el porcentaje de la población que vive en la pobreza, según ECLAC, aumento de 40 por ciento de la población total en 1980 a 44 por ciento en 1990 y 48 por ciento en 1996.

Este incremento de la pobreza es por tanto más exponencial que aritmético. La Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) agrega que, entre los pobres de América Latina, 59 millones de personas padecen hambruna crónica.<sup>19</sup> Según el más reciente informe anual del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), "Human Development 1994", mil 300 millones de personas viven en absoluta pobreza -literalmente entre la vida y la muerte. Un tercio de la población del sur "vive en estado de abyecta pobreza," dice el informe, "en un límite tal de existencia humana que no se puede describir con palabras." Mil millones no tienen acceso al servicio de salud, mil 300 millones no tienen acceso a agua potable, y mil 900 no tienen acceso a medidas sanitarias.<sup>20</sup>

Una comparación de los informes recientes revela la inquietante tendencia de que el abismo entre la minoría cada vez menor de ricos y la vasta mayoría de pobres sigue agrandándose. En 1960, las 20 naciones más ricas del mundo eran 30 veces más ricas que el 20 por ciento más pobre. Treinta años después, en 1990, eran 60 veces más ricas. Solo un año después, en 1991, el último año del que se tienen cifras, fue de 61 países ricos por cada país pobre, según el informe de 1994. Sin embargo, el informe señalaba: "estas cifras encubren la verdadera escala de la injusticia ya que se basan en comparaciones de los ingresos promedio per cápita de países ricos y pobres. Por supuesto, realmente hay grandes desigualdades en el seno de cada país entre los ricos y los pobres" (énfasis en el original). Sumando a ello la mala distribución en los países, el 20 por ciento más rico de la población mundial obtuvo por lo menos 150 veces más que el 20 por ciento más pobre. Dicho de otro modo, la relación de desigualdad entre los

ricos y los pobres del mundo vistos como grupos sociales en un sistema mundial cada vez más estratificado fue de 1 por cada 150.

El drenaje al exterior del excedente del sur hacia el norte no ha disminuido bajo la globalización. El informe del PNUD de 1994 señalaba que en 1992 el flujo en los cargos del servicio de la deuda solamente (cifra que por tanto no incluye la repatriación de ganancias y otras formas de transferencia de excedente del sur al norte) sobre la deuda conjunta del Tercer Mundo de 1.5 billones fue dos y media veces el monto de la ayuda al desarrollo ofrecida por el norte, y 60 mil millones de dólares más que los flujos privados totales hacia los países en desarrollo. Estas "venas abiertas" por las cuales sigue fluyendo la riqueza del sur hacia el norte indican que el capital transnacional opera de forma tal que aun requiere retaguardias estratégicas en el núcleo del capitalismo mundial, donde el control global, el almacenamiento del capital y los centros de la tecnología y las finanzas se concentran, dentro de la nueva división internacional del trabajo y lo que A.Sivanandam ha llamado "nuevos circuitos del imperialismo".<sup>21</sup>

Pero la perpetuación de la división centro-periferia no se traduce en continua prosperidad para las mayorías del norte. Simultáneamente a la creciente división norte-sur ha habido un abismo cada vez mayor entre ricos y pobres en Estados Unidos y los demás países desarrollados, unido a un incremento de la polarización social y las tensiones políticas. Entre 1973 y 1990, los salarios reales disminuyeron uniformemente para el 80 por ciento de la población estadounidense y aumentaron para el 20 por ciento restante.<sup>22</sup> Los más ricos en Estados Unidos acrecentaron su porción de ingresos de 41.1 por ciento en 1973 a 44.21 por ciento en 1991. La concentración de riquezas (que incluye ingresos y riquezas) fue aun más pronunciada. Para 1991, el 0.5 por ciento más solvente de la población poseía 45.4 por ciento de todos los bienes, excluyendo las viviendas. El uno por ciento más rico poseía 53.2 por ciento de todos los bienes y el 10 por ciento poseía el 83.2 por ciento. Estados Unidos era propiedad de una pequeña minoría.

En 1991 los que vivían por debajo de la línea de pobreza establecida por el gobierno, es decir, por debajo del 125 por ciento de la línea de pobreza representaban el 34.2 por ciento de la población de los Estados Unidos. En otras palabras, 34.2 por ciento de la población estadounidense era "pobre" o "muy pobre." En términos más precisos desde el punto de vista sociológico, más de un tercio de la población estadounidense vivía en absoluta o relativa pobreza. El patrón es similar en otros países desarrollados de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos(OCDE). La división norte-sur es creciente y no se debe subestimar. Sin embargo, la humanidad esta cada vez más estratificada según líneas clasistas transnacionales. Dada la acelerada creación bajo la globalización de lagos de riqueza en países del Tercer Mundo y mares de pobreza en países del Primer Mundo, tiene más sentido ver el mundo cada vez más dividido por líneas de clases que por líneas nacionales. Las limitaciones de espacio impiden extendernos más, pero hay importantes procesos empíricos como la

descendente "nivelación global", y los problemas teóricos que estos procesos generan, los cuales requieren una mayor exploración.

*Séptima:* hay profundas e interrelacionadas dimensiones raciales, étnicas y de sexo para esta creciente pobreza y desigualdad mundial.

A medida que el capital global se concentra, cierra desproporcionadamente las puertas a las mujeres y a los grupos oprimidos desde el punto de vista racial y étnico. A medida que el capital transnacional pasa al sur del mundo no deja detrás en el norte, ni encuentra en el sur, clases obreras homogéneas, sino clases históricamente estratificadas y segmentadas por líneas raciales, étnicas y de sexo.

En el norte, por ejemplo, los obreros de color, arrastrados originalmente, y con frecuencia por la fuerza, de la periferia al centro como mano de obra servil, son excluidos desproporcionadamente de sectores económicos estratégicos, relegados a las filas del creciente ejército de "suplementarios", convertidos en los sectores más vulnerables de un mercado de trabajo racialmente segmentado que se torna más rígido bajo la globalización, y están sujetos a una creciente ola de racismo, incluyendo el desmantelamiento de programas de acción afirmativa y medidas estatales represivas contra las bolsas de trabajo inmigrante.<sup>23</sup>

Aunque los procesos globalizadores socavan la existencia de las clases precapitalistas, también intensifican la estratificación entre la clase obrera, con frecuencia siguiendo líneas raciales/étnicas, en el norte y el sur. Sin embargo, considero que las "jerarquías de la clase obrera" están tornándose especialmente organizadas en todo el eje norte-sur, dados los procesos de integración, los nuevos patrones de migración y el incremento de las concentraciones de mano de obra del Tercer Mundo en el Primer Mundo, así como la creciente pobreza de las antes privilegiadas "aristocracias obreras" de origen europeo. Este problema y sus implicaciones teóricas requieren también mayor exploración. Las raíces de la subordinación de la mujer -la participación desigual en una división sexual del trabajo sobre la base de la función reproductiva femenina- se exacerban mediante la globalización, que convierte cada vez más a la mujer de reproductoras para el poder laboral requerido por el capital en reproductoras de suplementarios para los cuales el capital carece de valor. La clase obrera femenina es más devaluada, y la mujer denigrada, a medida que la función de la economía doméstica (familiar) pasa de criar la mano de obra para la incorporación a la producción capitalista a criar suplementarios.

Este es un sostén estructural importante de la "feminización de la pobreza" mundial y es recíproco a las dimensiones raciales/étnicas de la desigualdad y mutuamente las refuerza. Ayuda a explicar el movimiento entre las élites norteamericanas para desmantelar los beneficios de bienestar keynesianos de una manera que afecta desproporcionadamente a la mujer y a los grupos racialmente oprimidos, y la impetuosidad con la cual el modelo neoliberal exige la eliminación incluso de redes de gasto social y seguridad

que con frecuencia significan, literalmente, la diferencia entre la vida y la muerte.

*Octava:* hay profundas contradicciones en la sociedad mundial naciente que hacen totalmente insegura la supervivencia misma de nuestra especie, mucho menos la estabilización y viabilidad de mediano a largo plazo del capitalismo mundial, y presagian un prolongado conflicto social global.

La estructura de producción, distribución y consumo mundial refleja cada vez más el desigual patrón de ingresos. Por ejemplo, bajo el nuevo *apartheid* social mundial, el turismo es la actividad económica de más rápido crecimiento e incluso el medio de subsistencia de muchas economías del Tercer Mundo. Esto no significa que más personas realmente disfruten los frutos del ocio y los viajes internacionales; significa que 20 por ciento de la humanidad tiene cada vez más ingresos disponibles, lo cual es simultáneo a la contracción del consumo por parte del 80 por ciento restante. Este 80 por ciento se ve obligado a brindar todo tipo de servicios cada vez más frívolos y a orientar su actividad productiva a satisfacer las necesidades y los deseos de lujo de ese 20 por ciento<sup>24</sup>. Las fuerzas de seguridad privada y las prisiones son ahora el principal sector de crecimiento de Estados Unidos y otros países del norte.<sup>25</sup>

El *apartheid* social genera decadencia. Las "ciudades fortalezas" militarizadas y el "apartheid espacial" son necesarios para el control social en una situación en que una parte cada vez menor de la humanidad puede realmente consumir las cosas esenciales de la vida, mucho menos productos de lujo.<sup>26</sup> A medida que el capitalismo maduraba a fines del siglo XIX en el norte, la tendencia inherente a la acumulación de capital hacia una concentración de ingresos y recursos productivos, y la polaridad social y el conflicto político que genera, fue compensada por dos factores. El primero fue la intervención de los estados para regular la operación del libre mercado, guiar la acumulación y capturar y redistribuir los excedentes. El segundo fue el surgimiento del imperialismo moderno para compensar las tendencias polarizantes inherentes al proceso de acumulación de capital en el norte, de forma tal que el conflicto social mundial era generalmente transferido al sur.

Esos dos factores por tanto impidieron, en el centro del sistema mundial, la polaridad social generada por el capitalismo. Pero al reducir o eliminar la capacidad de los estados individuales de regular la acumulación de capital y captar excedentes, la polarización esta trayendo ahora -a nivel mundial- precisamente la polarización entre una minoría rica y una mayoría pobre pronosticada por Karl Marx. Sin embargo, esta vez no hay "nuevas fronteras" ni tierras vírgenes para la colonización capitalista que pudieran compensar o balancear las consecuencias sociales y políticas de la polarización global. Por lo tanto, el mal endémico del capitalismo desenfrenado es el conflicto social intensificado, que a su vez engendra

constantes crisis políticas e inestabilidad, dentro de los países y entre los países.

En el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, el norte pudo pasar al sur gran parte del conflicto social como resultado conjunto de una transferencia imperialista de riqueza del sur al norte y la redistribución de esta riqueza en el norte mediante intervención estatal keynesiana. En el Tercer Mundo se libraron no menos de 160 guerras de 1945 a 1990. Sin embargo, la globalización encierra un cambio distinto en la contienda mundial del conflicto interestatal (que reflejaba determinada correspondencia entre clases y naciones en la fase del capitalismo nacional) al conflicto de clases mundial. El informe del PNUD de 1994 resalta un cambio de "un patrón de guerras entre estados a guerras en el seno de los estados." De los 82 conflictos armados entre 1989 y 1992, solo tres fueron entre estados. "Aunque con frecuencia son atribuidos a divisiones étnicas, muchos tienen carácter político o económico," dice el informe. Entre tanto, los gastos militares mundiales en 1992 fueron de 815 mil millones de dólares (725 mil millones de los cuales correspondieron a los países ricos del norte), una cifra igual al ingreso combinado del 49 por ciento de la población mundial en ese mismo año.<sup>26</sup>

El período de inestabilidad política mundial que enfrentamos va de guerras civiles en la antigua Yugoslavia y en numerosos países africanos al conflicto social que se gesta en América Latina y Asia, disturbios civiles endémicos, unas veces de poca envergadura y otras de gran envergadura, en los Ángeles, París, Bonn y la mayoría de las metrópolis de los países norteamericanos. La incierta supervivencia y las inseguridades que representa el capitalismo mundial induce diversas formas de fundamentalismos, localismos, nacionalismos y conflicto racial y étnico. Como clase gobernante a escala mundial, la burguesía transnacional ha empujado a la humanidad a una crisis de civilización. La vida social bajo el capitalismo mundial es cada vez más deshumanizante y esta cada vez más desprovista de todo contenido ético. Pero nuestra crisis es más profunda: Estamos ante una crisis de la especie<sup>27</sup>. Como muchos analistas han señalado, contradicciones estructurales bien conocidas analizadas por Marx hace cien años como son la sobre acumulación, el subconsumo y la tendencia al estancamiento, se exacerban con la globalización. Empero, aunque estas contradicciones "clásicas" generan crisis social y decadencia cultural, las nuevas contradicciones asociadas al capitalismo de la segunda mitad del siglo XX -a saber, la incompatibilidad de la reproducción del capital y de la naturaleza conducen a un holocausto ecológico que amenaza la supervivencia de nuestra especie y de la vida misma en nuestro planeta.<sup>28</sup>

*Novena:* dicho en términos muy simplificados, gran parte de la izquierda a nivel mundial esta dividida en dos campos.

Un grupo esta tan aplastado por el poder del capitalismo mundial que no ve alternativa alguna a la participación al tratar de negociar el mejor acuerdo

posible. Este campo busca alguna nueva variante de la democracia social y la justicia redistributiva que pudiera funcionar en el nuevo orden mundial. Propone por tanto diversas formas de un keynesianismo mundial que no desafía la lógica del propio capitalismo, y tiende a un pragmatismo político. Los otros consideran al capitalismo mundial y sus costos -incluyendo su propia tendencia a la destrucción de nuestra especie- como inaceptablemente elevados, tanto que hay que oponerse a ellos y rechazarlos. Sin embargo, no han ideado una alternativa socialista coherente a la fase transnacional del capitalismo.

Vemos esta estratégica línea divisoria en la izquierda latinoamericana, africana y asiática, así como en el norte y entre los grupos de izquierda y socialistas que intentan una renovación en los países del antiguo bloque soviético. Por ejemplo, este fue el problema subyacente fundamental que finalmente condujo a cismas formales en el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) de Nicaragua, el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional de El Salvador, y a la reciente ruptura de la izquierda filipina, y que esta generando profundas tensiones en el seno del Partido de los Trabajadores (PT) de Brasil y el Congreso Nacional Africano (ANC) de Sudáfrica (aunque hay que tener cuidado de no simplificar problemas complejos ni hacer generalizaciones a partir de experiencias específicas).

Mi opinión particular es que no debemos albergar ilusiones de que el capitalismo mundial pueda ser amansado o democratizado. Esto no significa que no debemos luchar por reformas en el seno del capitalismo, sino que toda esa lucha debe ser incluida en una estrategia y programa más abarcadores para la revolución contra el capitalismo. La globalización crea grandes limitaciones a las luchas populares y al cambio social en cualquier país o región. La tarea más urgente es por tanto desarrollar soluciones a la difícil situación de la humanidad bajo un capitalismo salvaje librado de las limitaciones que le pudieran ser impuestas anteriormente mediante la nación estado. Una alternativa al capitalismo mundial debe ser entonces un proyecto popular transnacional. La burguesía transnacional esta consciente de su carácter transnacional, esta organizada transnacionalmente y opera mundialmente. Muchos han afirmado que la nación-estado es aun el punto de apoyo de la actividad política para el futuro próximo. Pero no es el punto de apoyo de la actividad política de esta élite mundial.

La masa popular de la humanidad debe desarrollar una conciencia de clase transnacional y en consecuencia un protagonismo político y estrategias mundiales que vinculen lo local a lo nacional y lo nacional a lo mundial. Un proyecto contrahegemónico transnacional requiere el desarrollo de alternativas pragmáticas concretas y viables. El Partido Comunista Sudafricano (SACP), por ejemplo, ha hecho importantes avances pragmáticos en su estrategia de "reducción" del mercado mediante la desmercantilización de áreas claves de la sociedad sudafricana, no como fin en si mismo sino como parte de una lucha más amplia por el socialismo.<sup>29</sup>

Las contradicciones del capitalismo mundial abren nuevas posibilidades así como enormes retos para una alternativa popular. Sin modelo

socioeconómico viable propio, los sectores populares corren el riesgo de estancamiento político bajo la hegemonía de la élite transnacional, o aun peor, de quedar reducidos -si llegan al gobierno- a administrar las crisis del neoliberalismo con una consecuente pérdida de legitimidad. En tal escenario, la opinión hegemónica de que no hay alternativa al capitalismo global se refuerza, llevando a la resignación entre los sectores populares y a la traición de las obligaciones entre los intelectuales y líderes. La "carrera hacia el fondo" -la nivelación descendente de las condiciones de vida y la gradual igualación de esas condiciones en el norte y el sur- crea condiciones objetivas fértiles para el desarrollo de movimientos sociales y proyectos políticos transnacionales. La revolución de las comunicaciones ha facilitado las comunicaciones de la élite global, pero también puede ayudar a la coordinación global entre las clases populares, como lo demuestra el uso creativo que los Zapatistas (EZLN) de México han hecho de Internet.

A mediados de la década de los 90 hubo señales alentadoras de esa coordinación popular transnacional como el Foro de Sao Paulo en América Latina, y el Plan Popular para el Siglo Veintiuno (PP21) en Asia.<sup>30</sup> Un proyecto contrahegemónico transnacional no entrañaría oponerse a la globalización - lástima que no podamos simplemente demandar que los procesos históricos se interrumpan conforme a nuestros deseos, y haríamos mejor en comprender como influir sobre esos procesos y reorientarlos - sino tratar de convertirla en una "globalización desde abajo." Ese proceso de abajo hacia arriba tendría que abordar las profundas dimensiones raciales/étnicas de la desigualdad mundial, partiendo de la premisa de que, aunque el racismo y los conflictos religiosos descansan en temores materiales reales entre los grupos cuya supervivencia esta en peligro, llevan consigo una dinámica cultural, ideológica y política propia que debe ser desafiada y enfrentada en los programas y la practica de la contrahegemonía.

Un proyecto contrahegemónico tendrá que estar completamente permeado de un enfoque de igualdad sexual, en la practica y en el contenido. También requerirá formas alternativas de practica democrática en el seno de las organizaciones populares (los sindicatos, los "nuevos movimientos sociales", etc.), en el seno de los partidos políticos, y -en aquellos lugares en que el aparato estatal formal es captado mediante elecciones u otros medios- en el seno de las instituciones estatales. Las nuevas practicas igualitarias deben evitar las tradicionales formas jerárquicas y autoritarias de intercambio social, las relaciones de autoridad burocrática y vencer los cultos de la personalidad, la toma de decisiones centralizada y otras practicas tradicionales de este tipo. El flujo de la autoridad y toma de decisiones en las nuevas prácticas sociales y políticas en el seno de un bloque contrahegemónico debe ser de abajo hacia arriba y no al revés.

El protagonismo político transnacional entre las clases populares significa desarrollar un protagonismo transnacional y masivo de base -una democracia participativa transnacional- que trascienda el viejo

"internacionalismo" de los líderes políticos y los burócratas y vaya también mucho más allá de las formas paternalistas de "solidaridad" del norte con el sur. Lo que esta en juego es más que la prolongada miseria de las masas y el conflicto social; en juego esta la supervivencia misma de nuestra especie. Un socialismo democrático basado en una democracia popular pudiera ser "la ultima" -quizás la única- esperanza de la humanidad.

### *Referencias*

2. Hay un enorme y creciente volumen de literatura sobre globalización, demasiado grande para mencionarlo aquí. Resúmenes de ella pueden encontrarse, entre otros lugares, en William I. Robinson, "Promoting Polyarchy: Globalization, U.S. Intervention and Hegemony" (Cambridge: Cambridge University Press, 1966); Leslie Sklair, "Sociology of the Global System" (Baltimore: John Hopkins University Press, 1991); Malcolm Waters, "Globalization" (Londres: Routledge, 1996). Para puntos específicos de debate entre estudiosos y activistas de izquierda, ver, por ejemplo, diversas contribuciones en Ralph Miliband y Leo Panitch: "Socialist Register 1992 -New World Order?, y "1994 -Between Globalism and Nationalism" (Londres: The Merlin Press).

3. En estos términos, mi definición de globalización va más allá de la mayoría de los conceptos que consideran el proceso como cuantitativo, que entraña una aceleración en el ritmo de las interconexiones e interdependencias globales (dimensión objetiva) unido a nuestro conocimiento de tales interconexiones (dimensión subjetiva). Ver Ronald Robertson, "Globalization: Social Theory and Global Culture"(Newbury Park: Sage, 1992) para esa conceptualización cuantitativa). La definición cualitativa planteada aquí incorpora estas dimensiones objetiva y subjetiva pero considera que el cambio cuantitativo esta dando lugar al cambio cualitativo. Mi argumento es que el sistema mundial moderno ha atravesado olas sucesivas de interconexiones globales, cada una de las cuales ha profundizado las redes de relaciones y ha destruido las autonomías, pero que la época actual es una fase cualitativamente nueva. Ver Immanuel Wallerstein, "The Modern World System"(Nueva York: Academic Press, 1974), y literatura sobre el sistema mundial y la dependencia en general para la idea de que, en esta concepción cuantitativa, no hay nada nuevo en la globalización como las interconexiones a escala mundial, y ver el brillante estudio de Eric Wolf "Europe and People Without History" (Berkeley: University of California Press, 1982) sobre como esas redes de interconexiones han abarcado siglos, si no milenios.

4. James O'Connor, "A Red-Green Politics in the United States?", "Capitalism, Nature, Socialism, Vol.5, No.1 (marzo de 1994):1-19.

5. Sobre las estructuras sociales de acumulación, ver David M.Kotz, Terrence Mc Donough y Michael Reich, "Social Structures of

Accumulation: The Political Economy of Growth and Crisis"(Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

6. Estas ideas de una estructura social mundial de acumulación, una élite transnacional y una agenda mundial de esta élite transnacional, se analizan en detalle en Robinson, en la obra citada. Ver también William I. Robinson, "Pushing Polyarchy: the U.S.-Cuba case and the Third World," *Third World Quarterly*, Vol.16, No.4, 1996: pags.643-659.

7. Hasta donde conozco, el término hiper-liberalismo lo empleo por primera vez Robert W. Cox en "Global Perestroika," *Socialist Register* 1992, en la obra citada.

8. Para un análisis más amplio y estudios de casos sobre el neoliberalismo, ver Hank Overbeek (ed.), "Restructuring Hegemony in the Global Political Economy: The rise of transnational neo-liberalism in the 1980s (Londres: Routledge, 1993), y Robinson, "Promoting Polyarchy", en la obra citada.

9. Sobre este punto, ver Sklair, obra citada.

10. Sobre estas fracciones transnacionales del norte, ver, entre otros importantes trabajos, Stephen Gill, "American Hegemony and the Trilateral Commission" (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Robert W. Cox, "Power, Production and World Order: Social Forces in the Making of History" (New York: Columbia University Press, 1987). Sobre estas fracciones del sur, ver Robinson, "Promoting Polyarchy", en la obra citada.

11. Karl Polanyi, "The Great Transformation" (New York: Rinehart and Company, 1994).

12. Sobre el capitalismo y la territorialidad, ver John Gerard Ruggie, "Territoriality and beyond: problematizing modernity in international relations," *International Organization*, Vol.47, No.1, Winter 1993: pags.139-174.

13. Sobre este punto, ver, por ejemplo, David C. Ranney, "The Evolving Supra-National Policy Arena" (Chicago: University of Illinois de Chicago, Centro de Desarrollo Económico Urbano, 1993).

14. Sobre este punto, ver, por ejemplo, Stephen Gill y David Law, "Global Hegemony and the Structural Power of Capital," *International Studies Quarterly*, Vol.33, No.4, diciembre de 1989, pags. 475-499.

15. Ver, por ejemplo, Michael Tanzer, "Globalizing the Economy," *Monthly review*, Vol.47, No.4, septiembre de 1996, pags.1-15; Samir Amin, "Fifty Years is Enough!," *Monthly Review*, Vol.46, No.11, abril de 1996, pags.8-50.

16. Estas opiniones son generalizadas. Ver, por ejemplo, Harry Magdoff, "Globalization -To What End?", en el *Socialist Register* 1992, en la obra citada; Alejandro Bendana, "Hegemonía y Nuevo Orden Mundial"(Managua: Centro de Estudios Internacionales, 1992); Robert Gilpin, "The Political Economy of International Relations" (Princeton: Princeton University Press, 1987).

17. Robert Dahl, "Polyarchy: Participation and Opposition" (New Haven: Yale University Press, 1971).

18. Los puntos de esta "tesis" se analizan en detalle en Robinson, "Promoting Polyarchy", obra citada. Ver también Barry Gills, Joel Rocamora y Richard Wilson (eds.), "Low Intensity Democracy: Political Power and the New World Order" (Boulder:Westview, 1993).

19. Estos datos de la ONU (de ECLAC y la FAO) fueron divulgados en La Jornada (Ciudad México), el 6 de octubre de 1996. Aparecieron también en "Poverty Remains Pervasive Throughout Latin America", del Chronicle of Latin American Economic Affairs, de la base de datos de America Latina, Instituto Latinoamericano, Universidad de Nuevo México, Vol.11, No.1, 4 de enero, 1996.

20. Los siguientes datos son del PNUD, Human Development 1994, Nueva York; Oxford University Press.

21. A. Sivandandan, "New Circuits of Imperialism," Race and Class, Vol.30, No.4, abril-junio 1989: pags. 1-19.

22. Buro Estadounidense del Censo, citado en la obra de Jerry S. Kloby, "Increasing Class Polarization in the United states", pags. 27-43, en Berch Berberoglu(ed.), Critical Perspectives in Sociology, Dubuque Iowa: Kendal/Hunt, 1993, segunda edición. Los datos siguientes son del Buro, citados por Kloby, a menos que se indique lo contrario.

23. Por ejemplo, ver el análisis de Sivanandan, en la obra citada y sobre el caso específico de los latinos en Estados Unidos, ver William I. Robinson, "The Global Economy and the Latino Populations in the United States: A World Systems Approach," Critical Sociology, Vol.19, No.2, 1992, pags. 29-59.

24. Para un ejemplo, ver la decadente propagación de los campos de golf y el turismo en Asia para las élites (masculinas) asiáticas analizado en la obra de Malee Traisawascichai "Chasing the little white ball," The New Internationalist, No.263, enero de 1996, pags.44-50.

25. Ver, por ejemplo, Mike Zielinski, "Armed and Dangerous: Private Police on the March," Covert Action Quarterly, No.54, Otono 1996; pags.44-50.

26. Sobre esos procesos de restructuración física y social urbanos vinculados a los procesos globalizadores, ver entre la reciente literatura de "ciudades globales" las obras de Mike Davis "City of Qartz"(London Verso, 1990), y "The Four-Gated City," Crossroads, No.5, noviembre de 1990; pags.9-15.

27. Informe del PNUD 1994.

28. Hay una muy importante literatura floreciente sobre el ambiente y la sociedad mundiales, que incluye la publicación Capitalism, Socialism, Nature. Una buena introducción es la obra de Bellamy Foster, "The Vulnerable Planet" (New York: Monthly Review, 1996) y la crítica teórica del capitalismo y el medio ambiente es la obra de Martin O'Connor(ed.), "Is Capitalism Sustainable?: Political Economy and the Politics of Ecology" (New York: The Guilford Press, 1994). No debe hacerse menos énfasis del debido en cuanto a las dimensiones raciales de los problemas ambientales, incluyendo el cambio consciente por parte de la élite transnacional de las

fases más ecológicamente destructivas y peligrosas de producción global hacia el sur y/o en comunidades del Tercer Mundo en el norte. Ver, por ejemplo, el trabajo de John Foster Bellamy, "Let Them Eat Pollution: Capitalism and the World Environment," *Monthly Review*, ol.44, No.8, enero de 1993; pags. 10-20; y todo el numero especial de *Crossroads* dedicado al racismo ambiental, No.20, abril de 1992.

29. Ver "Strategy and Tactics Document" del SACP adoptado en su 9no Congreso en abril de 1996, y en particular la sección "Socialism is the Future" Build it Now", reproducido en *Crossroads*, No.55, octubre de 1996.

30. Sobre el Foro de Sao Paulo, ver William I. Robinson, "The Sao Paulo Forum: Is There a New Latin American Left?," *Monthly Review*, diciembre de 1992, Vol.44, No.7; pags.1-13; y sobre el PP21, ver "Post-NAFTA Politics: Learning from Asia," *Monthly Review*, Vol.46, No.2, junio de 1994; pags.12-21. RG/1-4-96.

*La liberación de la globalización*  
*Jon Gandarias*

Este trabajo ofrece una reflexión post-Encuentro, sintética y, si vale la expresión, "globalizante", sobre muchas de sus valiosas aportaciones y sobre algunos aspectos que, quizás, por diversas causas, no se exploraron suficientemente.

La primera parte resume elementos claves de los complejos fenómenos que se aglutinan bajo el lema ambiguo y paradójico de globalización, en singular. Se analizan, en cambio, las diversas globalizaciones, en plural, con sus premisas, ámbitos, procesos y repercusiones. La tesis planteada es que la globalización no es una situación única, ni unívoca. Ni inevitable. Ni, en su conjunto, enriquecedora para la sociedad humana y el mundo en que vivimos. Por el contrario, conlleva una lamentable homogeneización de discursos y estructuras, y un negativo uniformismo de modos, espacios y tiempos. Es un modelo que conduce a la imposición desde fuera, la exclusión, la despersonificación y la pérdida de valiosas identidades comunitarias.

Como corolario del análisis, se presenta un bosquejo de las acciones requeridas para liberarse de las opresiones globalizadoras. Se resumen los marcos conceptuales de las identidades autónomas y de su desarrollo en autodeterminación y autosuficiencia. También se esbozan las fuerzas que, desde sus bases sociales, han de activar sus propias liberaciones, en las raíces plurales de sus diversos entornos; las modalidades de acción liberadora y las estrategias necesarias para una liberación democrática mundial.

En resumen, concebimos la globalización como suma de realidades y como visión multiforme. Por un lado, como patente fenómeno histórico, y por otro, como metáfora y paradoja que posee una variedad de raíces y efectos. La globalización es un complejo fenómeno institucionalizado que posee varios niveles de influencia ejercida sobre las vidas de incontables millones de seres humanos. El proceso de emanciparnos de ella lo concebimos como una actividad deseable, necesaria y factible.

*Perspectiva histórica*

Se habla de nuestra era como una etapa única en la historia debido a la globalización. Esta perspectiva contiene elementos de visión miope basada en la creencia de que la economía es el valor máximo de la existencia y de que sus estructuras determinan y dirigen la cultura, la política y la sociedad. Esas premisas son falsas. Otras, muy diferentes, son las que enmarcan esta exposición.

Afirmamos que la economía, con sus valores y estructuras, debe de estar supeditada a los valores y estructuras de las comunidades sociales. Es decir, que la civilización económica debe estar subordinada a la cultura social que ha de dominar y controlar a las culturas económicas y políticas.

Una adecuada perspectiva histórica demuestra que la globalización actual no es un fenómeno sin precedentes. Al contrario, la historia universal exhibe flujos continuos de globalización. Todos los imperios que han surgido (y caído) han sido esencialmente corrientes fallidas de globalización negativa. Como también son modelos de globalización positiva todas las ciencias, las lenguas francas, las religiones y las filosofías.

Desde una perspectiva histórica, la globalización actual posee mayor magnitud y ámbito; pero eso es todo. Ni es exclusiva, ni admirable. Solamente el futuro dirá si es irreversible. Mantengamos la esperanza de que no lo sea.

### *Ámbitos y consecuencias*

La globalización es, sin duda, un fenómeno complejo. Incide en todas los entornos: economía, política, cultura y sociedad. Al analizar sus efectos observamos una amplísima variedad contrapuesta. Por una parte, favorece la apertura de posibilidades, el cambio, la expansión. Por otra, provoca en todas las esferas una creciente estratificación que aumenta las desigualdades, las injusticias y el dominio de los grupos de poder constituido.

Para abarcar sus dimensiones, es necesario precisar que globalización no es un concepto unívoco sino intrínsecamente ambiguo y que contiene una buena dosis de equivocidad. Hay que distinguir, por tanto, entre su retórica y su realidad.

La retórica incluye estereotipos como "aldea global", "mercado global", "desarrollo global". Todas esas expresiones son meras metáforas y, por ende, simples paradojas que encierran una mezcla engañosa de verdad e ilusión. La aldea global de McLuhan es una entidad poética, porque su acuñador era un visionario, un poeta. Los economistas que, para su infortunio y con perdón de algunos amigos, raramente son poetas sino practicantes de lo que se ha llamado certeramente "la ciencia nefasta (*The dismal science*)", usan los términos "global" y "libre" con una acepción restringida y equívoca. En su "economía global", ni el acceso ni la distribución (y mucho menos la equidad ética) tienen nada de verdaderamente global, puesto que conducen a una creciente centralización, fragmentación y dependencia atomizante de los sectores económicos a todos los niveles *inter* e *intra* nacionales, así como a una aguda desglobalización, es decir, concentración del poder.

### *Globalización económica*

Dentro de la estructura multidimensional de la globalización de hoy y la dinámica de sus procesos, su ámbito de mayor vigencia y el de más serias consecuencias es el económico, ya que afecta (negativamente, sobre todo) a una gran parte de la población del planeta.

Es importante distinguir entre la globalización económica de impacto positivo para quizás el 20% de sus habitantes y la enorme desglobalización que afecta al 80% restante de seres humanos marginados y excluidos por efecto directo del modelo económico vigente.

El llamado mercado global y libre produce, como secuela inmediata e ineludible, una creciente localización de la riqueza, una redistribución cada vez más diferenciada, es decir, menos globalizada, entre países y segmentos socio-económicos; así como menor capacidad de elección económica para la inmensa mayoría de los participantes en la economía global.

El discurso ideológico del modelo global está en obvio desacuerdo con la praxis de su neocolonialismo económico. Las nuevas plantaciones globales, bajo la gestión global de las entidades globales (e incluso virtuales) llamadas *Transnational, Inc.* explotan ahora los recursos humanos en todo el globo para lograr una disminución global de los salarios que redunde en global beneficio de muy pocos.

### *Globalización institucional*

La economía se globaliza hoy, en gran parte, por medio de sus agentes institucionales de poder. Ya se mencionó a las transnacionales, curiosas entidades que son globales no sólo por su alcance sino también por su empeño en desnacionalizar su domicilio social y así evadir los controles y responsabilidades fiscales y legales de las demás empresas nacionales.

En un plano similar se ubican las instituciones financieras. En segundos se globaliza la transferencia de billones de dólares. Esta globalización electrónica del dinero es una realidad espeluznante. Quizás demuestre con mayor acuidad que ningún otro elemento lo endeble y caótico que es este sistema económico global, el saber que, cada hora, valores que exceden los PIB de muchos países se movilizan mediante máquinas a través de millones de kilómetros.

Es pavoroso comprender que las órdenes a que obedecen ciegamente esas máquinas se emiten desde zonas de oscura irracionalidad: los impulsos emocionales que rigen los mercados de valores y que son simples rumores, temores, azares, riesgos, especulación y lucro. Respecto a los aún más imprevisibles mercados de valores "futuros", este modelo de irracionalidad globalizada institucionalmente alcanza una profundidad abismal.

Por fin es pertinente mencionar a los mecanismos primarios de la globalización económica: las instituciones financieras internacionales o IFI's. Ellas deciden las reglas globales del juego, imponen normas globales, modelos uniformes, controlan los créditos, exigen rígidos ajustes estructurales, con el uso global del palo y la zanahoria.

Resulta irónico constatar que, en agudo contraste con los otros agentes institucionales en el sector privado y en el sector público, las sedes matrices de estos agentes globales estén localizadas en una zona restringida y muy poco global del Noroeste de Washington D.C.

### *Globalización política*

A nivel internacional, la globalización política tiene mucho menor incidencia que la económica. Ello se debe a la mayor debilidad de los credos ideológicos políticos, los modelos de desarrollo político y los controles políticos ejercidos por las instituciones globales. Es cierto que la retórica de la democracia corresponde a la del mercado libre y que ambas se venden como doctrinas globales, si no como dogmas. Pero también es cierto que la democracia política es mucho menos monolítica que la del mercado global. Igualmente los modelos de desarrollo político admiten mucha más diversidad que los del económico y su control institucional es mucho menos rígido y uniforme.

En el ámbito político internacional no operan las transnacionales ni las multinacionales financieras, excepto para aprovecharse de los apoyos que les pueda ofrecer cualquier poder político para incrementar sus beneficios. La ONU va gradualmente expandiendo sus funciones de globalización política, pero todavía débilmente, paso a paso y con mucha lentitud. Con la transición del modelo bipolar al multipolar en el sistema político mundial, emergen procesos de tenue globalización, en términos de acuerdos multilaterales, integración regional y cumbres multinacionales o hemisféricas.

La Unión Europea, por ejemplo, está marcando una pauta modélica notable en su marcha, a trompicones, hacia una positiva globalización regional. Con todo, el panorama actual de globalización política muestra unos efectos claramente positivos. Me refiero a la relativa debilitación de los Estados como fuentes exclusivas de poder, identidad y soberanía nacionales. Al ampliarse el ámbito multinacional, decrece el control ejercido por el Estado sobre la sociedad y el pueblo.

Este trabajo argumenta que la entidad a quien los pensadores de influencia europea llaman Estado representa las estructuras ambivalentes, pero en conjunto nocivas, de poder ejercido sobre la nación y la sociedad por élites dominantes. Y que su frecuente función de globalización a nivel nacional es negativa, puesto que se expresa en políticas centralistas,

homogeneizantes y opresivas, sobre las regiones, las nacionalidades, las etnias y en general sobre todas las comunidades sociales.

Es una peligrosa falacia aceptar al Estado como fuente y donador de identidad (o de competencias autonómicas, como en España) a sus nacionalidades, asociaciones o ciudadanos. El Estado es simplemente una creación delegada de los ciudadanos y, por tanto, debe estar totalmente a su servicio. Su misión exclusiva consiste en gestión administrativa y prestación de servicios y no, como muchos creen y sucede con excesiva frecuencia, en el ejercicio de la autoridad y el poder. Jamás debemos olvidar que la democracia se funda en el principio radical del pueblo como dueño exclusivo de toda soberanía, autoridad y poder.

### *Globalización tecnocultural*

Por último, este análisis somero de la globalización actual debe incluir su crucial entorno de técnica y cultura. Son obvios los efectos globales que producen la informática, la radio, la televisión, la música y el cine. La tecnocultura en que todos estamos englobados, y con mucha mayor intensidad las generaciones jóvenes, nos está arrastrando a una civilización monócroma en gustos, vestidos, lenguajes, hábitos de consumo, de diversión e imágenes. Es decir, a una profunda, casi total, globalización monótona de estilos de cultura y vida. Esto es resultado del creciente monopolio de las tecnologías que controlan y transmiten el conocimiento y la comunicación y que, a su vez, son controladas por las oligarquías globalizantes del poder económico mundial.

Por otra parte, es oportuno mencionar, en este campo, la positiva influencia que ejercen algunos eventos culturales globalizantes, como son a escala internacional o mundial, las ferias, las exposiciones de arte, los festivales de cultura, los juegos olímpicos y las copas del mundo de fútbol u otros deportes.

### *Resumen crítico*

Nuestro análisis de la globalización actual se puede resumir en las siguientes afirmaciones:

1. Toda globalización es un proceso que lleva, a escalas cada vez más amplias, hacia la homogeneidad de valores y requisitos, de espacios y tiempos, de pautas y recetas, de procesos y estructuras. Su creciente homogeneidad afecta sobremanera la vida humana.

2. La globalización presume la primacía de lo universal, lo uniforme, lo previsible, lo automático y lo macro sobre lo diverso y lo micro. Aquí se mantiene lo contrario: que lo diverso no es, en sí, fragmentador o disforme.

No tiene que llevar a la atomización ni al separatismo ni a la desintegración. Y que lo micro es superior a lo macro porque es su fundamento inherente y natural. La globalización actual, como fenómeno primordialmente macro-económico, refleja una restringida y limitante visión ideológica. Propugna que los valores económicos son los valores supremos y que los mecanismos y modelos del sistema económico no sólo son superiores sino que deben ser los órganos de control determinante sobre los sistemas sociales, culturales y políticos.

Más aún, la ideología neoliberal proclama que su ideal máximo (el lucro individual) constituye también el óptimo mecanismo de redención y desarrollo, económico en primer lugar y de ahí, como consecuencia inevitable, de desarrollo y redención en todos los demás entornos: social, cultural y político. Es evidente que dichos presupuestos son utópicos y falsos. En primer lugar, la macroeconomía, como sistema de vida humana es inferior y debe supeditarse a otros macrosistemas mucho más valiosos para la humanidad, que incluyen, aparte de los ya enunciados, las éticas, los valores, los derechos y responsabilidades, las ciencias, las filosofías y las religiones.

También es obvio que los patentes efectos de la globalización actual contradicen, en la práctica, su retórica de desarrollo global, de apertura e igualdad de oportunidades, de progreso y democracia. En contraste evidente con la retórica de liberación económica, somos testigos de un panorama universal en que reinan el dirigismo centralizador, las élites de la plutocracia oligopólica, la dependencia, la exclusión, los controles rígidos, y la expropiación de identidades. En suma, la llamada redención enriquecedora del neoliberalismo conduce al empobrecimiento material y espiritual, la opresión y la progresiva deshumanización.

### *Hacia la liberación*

Los principios de liberación humana y social que propongo aquí han de dar respuestas idóneas y eficaces a las preguntas básicas: ¿De quién? ¿por qué? ¿para qué? Después, al sugerir el cómo, esbozaré los agentes, estructuras y estrategias hacia nuestra liberación de la globalización negativa.

La respuesta a la pregunta sobre los sujetos de la liberación es auténticamente globalizante: *Todos* los humanos sin excepción. Uno de los temas más fecundos que se han suscitado en este Encuentro se centra en la concepción filosófica de que existe un solo mundo, una única sociedad y un sistema mundial común en que no sólo participamos y estamos vinculados todos, a través de nuestra inherente socialidad, sino que, entre todos, con nuestras acciones, lo estamos constantemente reconstruyendo. La liberación es, por tanto, acción y creación colectiva global. La liberación es la

actualización de todos y cada uno en nuestra propia estructura interna, como habitantes de este único mundo.

Esta orientación de fundamentos filosóficos nos sirve para obviar las continuas dicotomías que han atormentado a tantos pensadores de tradición europea, entre pensamiento y acción, individualidad y sociedad, identidad (lo de sí mismo) y alteridad (lo otro), unidad y diversidad. El enfoque filosófico ofrecido en el Encuentro solventa las dualidades, las integra y globaliza en la mejor acepción de este término.

El porqué de la liberación ha sido respondido anteriormente. Porque la globalización actual es predominantemente nociva. Porque empobrece la riqueza intrínseca de las diversidades. Porque impone normas rígidas y controles centralizados sobre las identidades autónomas y plurales. Porque es un modelo fallido, despersonalizante y opresor.

Por eso las metas de la liberalización son múltiples y amplias. En último término, nos debemos liberar de la globalización dominante para buscar una auténtica y enriquecedora globalización basada en las premisas filosóficas mencionadas y en las premisas de valores éticos y humanistas que se derivan de ellas.

Esto involucra, sobre todo, la continua construcción solidaria, participativa, comunitaria, entre todos, de una verdadera comunidad mundial de comunidades. Es decir, en todo el mundo. Esta comunidad mundial debe cimentarse en los programas plurales de todas las comunidades humanas que se conformen en sus compartidos orígenes naturales o en sus intereses propios. En todas sus variedades, sus diferencias, sus conflictos, sus contradicciones. Una comunidad mundial de inclusión total sin excepción de minorías algunas, ya sean basadas en origen, en tradición, en género, en cultura, en credo, en valores, en costumbres, en orientación (aun cuando sea sobre la actividad sexual), en capacidad económica, en gustos, o en conducta. Una comunidad mundial cuya construcción comience horizontalmente desde las bases de las comunidades locales en sus múltiples ámbitos y actividades. Y que vaya ascendiendo verticalmente por todos los niveles de la geografía, por todos los estratos económicos, políticos y sociales.

Una comunidad mundial en que las comunidades sociales auténticamente democráticas ejerzan sus poderes de soberanía y dominio popular sobre los poderes fácticos de la economía y la política. En que las comunidades sociales autónomas desarrollen sus identidades en libre autodeterminación.

Una comunidad mundial construida para potenciar todas las posibilidades y las diversidades; para aumentar y compartir las compatibilidades; para colaborar y comunicar e integrar en creación colectiva y comunitaria a todos los actores, fuerzas y movimientos sociales.

### *Estrategias*

Una vez delineados los principios, agentes y estructuras de la liberación, resta sugerir sus estrategias. En primer lugar, hay que evitar la tentación de revivir el pasado, por reciente que sea. Mantenemos vivos los recuerdos de tantos intentos revolucionarios de liberación nacional fallidos en las últimas décadas. Es preciso aprender las lecciones y evitar los errores. Uno de ellos fue el de concentrar casi todos los esfuerzos en la conquista del poder político.

Es pertinente redirigir el rumbo de la liberación nacional y la mundial hacia la reconquista de un nuevo poder que es nuevo únicamente porque no se ha utilizado debidamente, aunque es, en verdad, muy viejo. Porque es el origen de todo poder; el poder social construido, como se ha indicado, desde las comunidades sociales autóctonas y autónomas.

En segundo lugar, la estrategia de liberación ha de fundarse en la tarea constante y progresiva de la integración social. Desde la libertad solidaria, debemos seguir construyendo y compartiendo lo ya construido, rescatando todas las identidades e integrando las diferencias, en creciente comunicación y colaboración, evitando las pugnas que surgen de la competitividad sin freno.

El mecanismo esencial para obtener la integración nacional y mundial es la potenciación de las posibilidades (*empowerment*), el dinámico proceso de convertir en eficaz realidad cualquier potencia. Es este proceso multiplicador, a nivel de cada comunidad individual y de las varias comunidades integradas en todas las esferas sociales, el que ha de impulsar el ritmo de la creciente integración social, como estrategia clave de la liberación autogestionada.

Un tercer elemento crucial en la estrategia de integración nacional o mundial ha sido recalcado anteriormente. La total inclusión de todos los actores, fuerzas y movimientos sociales; las ONG's, los grupos feministas, sindicalistas, cooperativistas, los campesinos, los empresarios y comerciantes, las etnias, las nacionalidades, los artistas, los ecólogos, los marginados, los de la tercera y la segunda y la primera edad, los estudiantes, etc.

El componente final de la estrategia de liberación nacional y mundial consiste en la integración de todas las estrategias, tácticas, estilos y variantes de lucha social. Integrar la presencia y la resistencia, la pasividad y la actividad, la no violencia y la violencia justificada, las presiones e influencias de todo orden: la negociación, los boicots, el silencio y las marchas, las reivindicaciones, las posturas simbólicas y testimoniales de toda índole, los pactos, las protestas, los programas, los proyectos, las agendas de ideas y acción, el consenso y la disensión. Así, en todos los ámbitos de comunidades sociales crecerá la integración social y con ella la liberación de la globalización nociva para construir la verdadera globalización de una sola sociedad mundial, la única comunidad del mundo humano que compartimos todos.

*Un sólo mundo:  
Responsabilidades individuales y vínculos globales  
Anayra Santory*

*1. Un solo mundo*

En 1968, Marshall McLuhan publicó *War and Peace in the Global Village*, donde argumentaba que "la electrónica y la automatización han hecho mandatorio que todo el mundo se adapte al vasto ambiente global como si fuera su pequeño pueblo de origen"<sup>1</sup>. De hecho, todo parece indicar, para quienes vivimos en este hemisferio del planeta, que nuestra parte de la aldea global se ha estado forjando hace ya cinco siglos, desde los tiempos en los cuales la conquista y la colonización establecieron los vínculos entre América y la metrópoli. Como toda aldea, la aldea global se sostiene fundamentalmente a través de un entramado -cada vez más intrincado- de relaciones económicas, a través del cual se vinculan el trabajo y el capital de gentes muy distantes.

La idea del mundo como "aldea global" alcanzó pronto una relativa popularidad. En el clima político alternativo se ha hecho común instarnos a "pensar globalmente y actuar localmente". A partir de cierto momento, el mundo entero, y el destino de sus habitantes, se volvió un objeto de preocupación moral para mucha gente. Eso significa que en la imaginación popular surgió la idea de que había ciertos problemas cuyo padecimiento como su solución se encontraban a nivel mundial. Tal vez el ejemplo prototípico del surgimiento de esta conciencia ha sido el movimiento ecologista. Si examinamos brevemente la conciencia moral que fomentan movimientos como el movimiento ecologista nos damos cuenta de que exhiben como una de sus características una preocupación por el bienestar y un sentido de responsabilidad para con el mundo entero y no con un lugar o un grupo. Este tipo de conciencia moral que vuelve al mundo entero un objeto de preocupación o un escenario de acción moral es lo que podemos llamar una conciencia moral global.

Muchos factores, sin duda, contribuyeron al desarrollo de esta incipiente y alarmista conciencia global. Los movimientos de solidaridad con pueblos distantes han proliferado. Noam Chomsky ha dicho alguna vez que el movimiento de solidaridad norteamericano con El Salvador y Nicaragua ha sido el movimiento más grande y efectivo de su tipo en la historia política norteamericana. Organizaciones mundiales como *Greenpeace* y *Amnesty International*, la segunda ganadora del premio Nobel de la Paz hace algunos años, operan y son reconocidas mundialmente y ambas contribuyen a difundir elementos importantes para un ética global. Tanto la importancia de la conservación del medio-ambiente como la defensa de los derechos humanos forman parte de un credo que, al menos a nivel ideológico, se reconoce casi universalmente.

La atención al mundo como escenario en donde enmarcar nuestras preocupaciones sociales, morales y ecológicas resurgió a la vez como una necesidad teórica. En 1974, Immanuel Wallerstein publicó *Modern World System2*, uno de los textos fundadores y de más larga influencia en el proceso de argumentar que la noción de un sistema social corresponde *únicamente* al globo y no a la nación o al bloque. En las primeras páginas de su libro, Wallerstein cuenta que él llegó a esta conclusión estudiando las tribus africanas:

"Los nacionalistas africanos estaban decididos a cambiar las políticas nacionales en las cuales vivían...Lo que es relevante aquí es que fue de este modo que yo me percaté del grado en el cual una sociedad como una abstracción estaba *fuertemente limitada a ser, en tanto realidad empírica, un sistema político-jurídico*. Constituía una perspectiva falsa tomar una unidad como la "tribu" y tratar de analizar sus operaciones sin hacer referencia al hecho de que, en una situación colonial, las instituciones gobernantes de la "tribu", lejos de ser "soberanas", estaban fuertemente circunscritas por las leyes (y las *costumbres*) de una entidad más grande de la que esta era una parte indisoluble, la colonia."<sup>3</sup>

El libro de Wallerstein ayudó a establecer en la mente de dos generaciones de académicos, aunque no sin contendas, que, si queríamos entender nuestra vida social local, había que hacer un intento por entender aspectos fundamentales de la organización del mundo en general. La unidad de análisis socio-económico, cuando el análisis pretendía dar cuenta de lo que estaba pasando, era, en muchas instancias, inescapablemente, el globo. Contra los nacionalismos que habían propiciado y justificado las guerras de liberación anti-coloniales, para Wallerstein la nación es una abstracción que en la realidad empírica constituía meramente un conjunto de estructuras político-jurídicas. Desde esta perspectiva, referirse a la organización de la nación servía muy poco para entender la vida nacional. El estudio del mundo como único sistema social demandaba, según Wallerstein, no un estudio inter-disciplinario más sino un estudio unidisciplinario. La unidisciplina a desarrollarse era una disciplina con un objeto de estudio único en nuestra experiencia: el mundo en tanto conjunto de relaciones globales y el origen, consolidación y funcionamiento de estas relaciones.

## 2. Globalización vs. conciencia global

Las observaciones anteriores sugieren que el mundo ha tenido durante los últimos 20 años un renacimiento en la conciencia popular y que este renacimiento ha sido producto tanto de una necesidad académica como de una justificada preocupación por problemas de escala mundial. Hace 20 años vimos por vez primera el globo y empezamos a mayor escala a colocar la solución de los problemas locales en un contexto mundial. Nuestra preocupación con el mundo parece tener que ver hoy con una fase del

capitalismo mundial conocida como "globalización". La globalización de las formas de producción capitalista se ha vuelto una preocupación de muchos agentes. Es una preocupación para las empresas, en tanto se presenta como una manera de aumentar los márgenes de ganancia, reducir los costos y ganar poder frente al sector sindical y gubernamental. Es una preocupación para los estados, sobre todo aquellos de países pobres, en tanto promueve o se mal entiende como una nueva política de desarrollo. Es una preocupación para agentes individuales, puesto que insertarse en las cadenas productivas mundiales, sobre todo en puestos medianos y altos, es una promesa de acceso económico a un universo de consumo igualmente global.

Sabemos que existen todo tipo de límites, incluyendo límites ecológicos, a las posibilidades de expansión de la llamada sociedad de consumo. Y aunque parece claro que muy pocos de los habitantes del globo van a poder acceder a ella, ahora o en un futuro cercano, poco se habla de las consencuencias sociales que debe tener la constante proyección de la cultura comercial primer mundista a todas partes del globo.

La globalización, como proyección a nivel mundial de la cultura comercial primermundista, en particular norteamericana, tiene presumiblemente muchos otros efectos. Uno de los más paradójicos es que no contribuye a desarrollar una conciencia verdaderamente global. La participación en una cultura comercial global no parece promover ni preocupación por el mundo y sus habitantes, ni una extensión de nuestra acción o atención moral al globo ni la conciencia de nuestra interdependencia en un solo mundo. El consumo de imágenes o productos mercadeados globalmente es una experiencia de gratificación individual. No es una experiencia que involucre a nadie más, y si lo hace es más bien de manera intrínsecamente competitiva: yo quiero ser como todos los que consumen este producto para distinguirme de quienes no lo consumen.

### 3. Globalización y marginalidad

José María Vidal, en *Hacia una Economía Mundial*, nos dice que la globalización consiste fundamentalmente en la progresiva internacionalización del capital. A diferencia de la etapa anterior, en la que se internacionalizaban el capital-mercancía y el capital-dinero (a través de la inversión en el extranjero), en esta nueva etapa se internacionaliza todo el ciclo del capital. Es decir, además del capital-mercancía y el capital-dinero, se internacionaliza también el capital productivo. Ello se realiza a través de un agente activo: las empresas multinacionales.<sup>4</sup>

La globalización de la producción no ha necesariamente significado la inclusión de más localidades en la generación de riquezas sino que ha significado en muchas ocasiones un esfuerzo de coordinación entre localidades que ya tenían parte en la producción mundial. Sin embargo, hay que recalcar que, aún para estas localidades que ya tenían parte en la

producción mundial de productos, la globalización de la producción no ha dejado de significar pérdidas económicas.

La consecuencia más inmediata de esta intensificación en la competencia por la inversión multinacional ha sido que, tanto en Estados Unidos como en Europa, el porcentaje de trabajadores industriales disminuyera. El mundo actual está menos nítidamente demarcado entre un norte industrial y un sur agrícola y más bien aparece compuesto, a nivel económico, por enclaves industriales imbricados en cadenas de producción mundiales, mega-productores agrícolas y muchísimas más comunidades que subsisten económicamente por esfuerzos locales. Aunque con diferencias marcadas, que tienen grandemente que ver con el desarrollo de las estructuras políticas, ciertamente hoy más que nunca hay que pensar en el mundo en términos de un norte global y de un sur global.

La globalización del capital financiero, en particular, ha sido materialmente posible gracias al desarrollo de la informática y de las comunicaciones porque la rentabilidad de las transacciones depende en gran medida de la capacidad de tomar decisiones rápidamente y de una manera informada. La capacidad para tomar decisiones sobre dónde invertir presupone tener acceso rápido a todo tipo de información sobre mercados futuros, bonos, acciones, tasas de interés, precios de monedas y cientos de fórmulas de reciente invención a través de las cuales el capital mundial ha descubierto que es rentable especular. La velocidad con la cual se accede a esta información es tan o más importante que tener acceso a ella. La mayor parte de las transacciones financieras en el mundo es de carácter especulativo. Como John Maynard Keynes predijo, la tecnología ha hecho posible el desarrollo de una "economía de casino" a nivel mundial.

Precisamente, lo primero que hay hacer notar de la globalización económica del mundo es que -como se ha señalado innumerables veces- ésta no es verdaderamente globalizante. La globalización económica del mundo, si bien nos afecta a todos, no nos "globaliza" a todos. La globalización económica, por lo tanto, no obliga o sugiere que consideremos el mundo como uno solo, como un gran conjunto de interrelaciones en donde todos somos afectados y participantes. Como dicen Barnett y Cavanagh, lo único global de la globalización económica del mundo es que el mundo es el nuevo menú del capital. Los intereses que rigen el proceso, sin embargo, siguen siendo tan parroquiales como siempre<sup>5</sup>.

#### *4. Neocolonialismo revisited y la crisis de la visión liberal*

Es interesante resaltar que el fenómeno de la globalización no es, ni en sus efectos, ni en sus métodos, ni en sus propósitos, muy distinto al viejo fenómeno del neocolonialismo. La globalización, como el neocolonialismo, organiza la producción económica de sus enclaves en función de la rentabilidad del capital mundial y no de la satisfacción de las necesidades

locales. La globalización, como el subdesarrollo, es fundamentalmente extraversion económica. Como el neocolonialismo, la globalización integra dentro de una sociedad sólo a ciertos grupos, los cuales pueden o no incluir a las antiguas élites locales. Como el neocolonialismo, la globalización no implica un compromiso con aliviar los problemas de desigualdad social. Como en el neocolonialismo, la competencia multinacional genera desempleo, marginalización y concentración de las riquezas. Como el neocolonialismo, la globalización tiene profundas consecuencias políticas, puesto que sirve para debilitar y potencialmente corromper los estados locales, quienes se ven en aprietos para recabar suficiente poder ante la élite económica y los intereses multinacionales a los que ésta sirve. Como el neocolonialismo, la globalización resulta en menos democracia. El estado y las organizaciones de la sociedad civil que sirvieron, en las democracias liberales de los países del centro, para contrarrestar los efectos del capital, pierden poder de negociación y efectividad ante la creciente movilidad del capital. Si este fenómeno ha debilitado a estados liberales tempranamente constituidos, sus efectos son mucho mayores en los países periféricos en donde el colonialismo y el neocolonialismo debilitaron la consolidación de los estados nacionales. A nivel político la globalización nos ofrece, a los países neocoloniales, peores condiciones para realizar tareas ya muy atrasadas. Para gran parte del tercer mundo la globalización es, por lo tanto, neocolonialismo *revisited*<sup>6</sup>.

Otra consecuencia también mundial de la globalización de la economía ha sido una cierta crisis en el pensamiento liberal. Si bien mucho se ha hablado de la crisis del marxismo, a partir de la caída del bloque soviético, poco se mencionan los efectos negativos que han tenido las consecuencias de la globalización en el pensamiento liberal. Tradicionalmente, el liberalismo podía defender la "libertad" económica de algunos agentes, pese a algunas consecuencias indeseables como la concentración de la riqueza, el desempleo y la marginalización, porque extendía a todos las garantías políticas para contrarrestarlas. El control del estado, y con él la posibilidad de poder legislar aspectos claves de la vida económica, estaba disponible a quienes lo ganasen de manera democrática. De igual manera, los mismos derechos políticos que extendían los estados liberales permitían a sus ciudadanos tomar iniciativas extra-gubernamentales para solucionar los problemas que el capital generaba o desatendía. Las sociedades liberales modernas estaban constituidas por una tensión inherente entre el interés de maximizar la ganancia del capital y el interés cívico y gubernamental en preservar y mejorar las condiciones de vida para los nacionales. La desterritorialización del capital ha debilitado a nivel práctico este balance de fuerzas y nos ha dejado a nivel conceptual sin soluciones que parezcan viables. No hay equivalente a nivel mundial del estado nación liberal. No hay lugar en el mundo que concentre el poder suficiente para legislar las acciones del capital mundial. Así mismo, las incipientes instituciones existentes, como las Naciones Unidas, son terriblemente anti-liberales en tanto anti-democráticas. Hay claramente una agenda política importante en

la necesidad de democratizar estas instituciones y consolidar su poder<sup>7</sup>. Sin embargo, el desarrollo y eventual cumplimiento de esta agenda política de corte liberal no debe divertir la atención de las posibles responsabilidades morales que individual o colectivamente podamos tener ante el actual estado de cosas. La dimensión global y la necesidad de respuestas políticas a este nivel no nos excusa de tratar de responder a la pregunta sobre qué nos toca ahora hacer.

### *5. Globalización y ética*

Si para los pobres de la tierra la globalización ha implicado una intensificación de lo que el capitalismo siempre ha hecho, colocar los recursos donde éstos resultan más rentables (usualmente muy lejos de ellos) y si, para todos nosotros, la globalización económica implica a nivel político la posibilidad de menos y peor democracia, entonces parecería que las consecuencias de la globalización económica sólo vienen a apuntalar nuestra necesidad de tomar al mundo, y no sólo a nuestro vecino, como un objeto de interés moral. La globalización económica y sus preocupantes consecuencias deberían venir a reforzar la preocupación por el calentamiento global o por la pérdida progresiva de biodiversidad, problemas en los que tomamos parte todos, de una manera u otra, hasta convencernos de la necesidad de desarrollar una verdadera conciencia global.

Ante esta conclusión alguien se puede ver tentado a responder que si bien las consecuencias políticas y económicas de la globalización económica son preocupantes es injustificado pensar que éstas nos impongan responsabilidades éticas individuales. Mas bien lo que los problemas como la pérdida de biodiversidad o la concentración de riquezas a nivel mundial requieren es nuestro compromiso con ciertas gestiones políticas. Una de las intuiciones implícitas en esta sugerencia es que, ante problemas de tal magnitud que demandan una perspectiva global, las soluciones tienen que movilizar a muchas personas. Otra de las presuposiciones de la objeción a considerar puede ser, precisamente, la concepción liberal de que, si bien tenemos que ventilar estas preocupaciones sociales en el foro de la "vida pública" y resolverlas en la acción política, nuestra vida privada está exenta de examen público.

Desgraciadamente, esta distinción entre lo público y lo privado, lo que puede ser sometido a escrutinio y lo que es asunto de "gustos", exime de análisis moral el desempeño de uno de nuestros roles principales. El insistir en la dimensión política sin detenerse en la responsabilidad ética ignora que los problemas ecológicos y los problemas de acceso a la riqueza, por ejemplo, tienen que ver con innumerables decisiones individuales y privadas de aquellos en el mundo cuyo principal rol es el de consumidores. Decisiones individuales y privadas, como son qué compro, cuánta energía

consumo, dónde coloco mis ahorros, tienen tanta importancia a nivel práctico como por quién voto. Insistir en la dimensión ética de problemas que tienen que enfrentarse a nivel político sólo nos recuerda que las "estructuras" que estamos interesados en cambiar están hechas, en última instancia, de un conjunto de prácticas humanas. Si no fuera así, las luchas políticas serían luchas contra fuerzas impersonales, tal como son las fuerzas de la naturaleza, y nuestros adversarios estarían exentos moralmente por su participación. Algo que nadie comprometido con la solución de problemas estaría dispuesto a admitir.

Asumir una perspectiva ética para examinar problemas globales nos obliga por lo tanto a revisar el rol que juegan a nivel mundial numerosas contribuciones individuales. La reflexión ética que una perspectiva global nos sugiere tiene que ser, por lo tanto, una reflexión contextualizada, una reflexión que trate de determinar quiénes hacen y quiénes sufren las consecuencias. En relación a este último punto hay que recordar varias cosas. Lo primero que hay que tener en mente es que, si bien los desarrollos de la economía mundial o las crisis ecológicas condicionan el entorno de todos, no nos afectan igualmente a todos, y, lo que es más importante desde una perspectiva ética, no todos contribuimos a estas situaciones en igual grado. La determinación de las responsabilidades depende de conocer las relaciones causales entre nuestros actos y sus consecuencias. Sólo así podemos tomar acción cuando las consecuencias de nuestros actos no sean deseables. Lo segundo que hay que tener en mente es que somos responsables moralmente tanto de lo que hacemos como de lo que pudimos haber hecho sin sacrificios extraordinarios. Hay que hacer notar que muchas de las malas consecuencias de una organización capitalista de la economía tienen tanto que ver con lo que *nadie* hace como con lo que mucha gente hace. La lógica capitalista genera un entorno en donde la omisión cuenta tanto o más que la acción en la generación de problemas sociales. Los agentes capitalistas tienen una gran proclividad a pecar de omisión. Por lo tanto, una ética comprometida en ayudarnos a determinar qué no hacer y qué hacer para ayudar a solucionar los problemas globales tiene que ser una ética que rechace la distinción entre consideraciones éticas y consideraciones "prácticas". Tiene que ser una ética que vaya en contra de las motivaciones propias del capitalismo.

Ahora bien, por más apremiante y justificado que nos pareciese a algunos que algo deberíamos hacer para ayudar a resolver los problemas globales, la necesidad de asumir una perspectiva global (bien sea para entender lo local, bien sea para buscar soluciones a problemas globales, bien sea para entender condicionantes importantes de nuestro tiempo y nuestro entorno) tiende a generar problemas de óptica cuando nos planteamos la pregunta sobre qué debemos hacer a nivel personal. Recurrir al mundo como la unidad de análisis relevante no ofrece, a menos que no se hagan las correcciones adecuadas, la perspectiva necesaria para elucidar nuestras responsabilidades individuales. El paso del pensamiento global a la acción individual no está nada claro.

Valdría la pena examinar hasta qué punto la filosofía contemporánea, a excepción tal vez de ciertas corrientes marxistas, ha asumido una perspectiva global para ayudar a individuos y comunidades a elucidar sus responsabilidades éticas.

Las siguientes secciones constituyen un intento de iniciar el examen de las razones que hay para desarrollar una ética que trate y ayude a alcanzar a los más pobres. Mi interés fundamental no es decir la última palabra sobre este tema sino hacer las primeras sugerencias. Por lo tanto los argumentos que se ofrecen para tratar de fundamentar una responsabilidad moral hacia los más pobres y distantes y para determinar el contenido de esta responsabilidad simplemente intentan llamar la atención sobre elementos de nuestra vida y de nuestras aspiraciones que servirían para fundamentar una ética con alcance global. La mayoría no son argumentos polémicos ni tampoco presuponen compromisos ideológicos muy controversiales. Son reflexiones que apuntan a hechos en el mundo y a ideales comunes y que señalan, más que una serie de conclusiones, una agenda de investigación y discusión.

## 6. *Moralidad y radios de acción*

La filosofía moral, como todos sabemos, se ocupa mínimamente de considerar qué es lo que los agentes morales *deben* hacer. No obstante, para que la contestación a esta pregunta esté bien formulada y sea iluminadora para quienes intentan responderla, tiene que estar basada en una concepción adecuada de lo que los agentes *pueden* hacer. La mayor parte de los filósofos morales admitirían, por lo tanto, que lo que se debe hacer moralmente depende de lo que se puede hacer.

Hace poco más de doscientos años, con la consolidación de los estados-naciones liberales y el paulatino desarrollo democrático de los derechos de la ciudadanía, los agentes morales extendieron sus posibilidades de *hacer* más allá de lo que podían hacer personalmente en su universo de relaciones. Como ciudadanos de estados democráticos podían participar en la toma de decisiones que afectarían la organización de la vida de los próximos y de los más distantes. El ciudadano participaba, mediante el ejercicio de los derechos de ciudadanía, en la construcción de los proyectos de nación. Este desarrollo político trajo como consecuencia una extensión del radio de acción efectiva de los individuos y por lo tanto una extensión de la esfera de acción moral a la nación. Así mismo se puede argumentar que los ilustrados tomaron los derechos de la ciudadanía por los que abogaban, en este mismo espíritu, como el ejercicio de una nueva responsabilidad moral y que, por tanto, asumieron como una de sus responsabilidades intelectuales educarnos en cómo debíamos ejercerlas. Rousseau, por ejemplo, nos alecciona a la consideración individual del bien común y no a la consideración partidista. Si reflexionamos en tanto individuos y no como miembros de una facción,

nos dice en *El Contrato Social*, naturalmente coincidiremos en lo que es el bien común. Kant, por su parte, mostraba una confianza similar. Para Kant la Ilustración significaba y demandaba un nuevo uso de la razón, un uso *público* de la razón. Las bondades morales de un mundo ilustrado dependían de que los individuos fueran capaces de utilizar su razón para dirigirse al mundo, es decir, al conjunto de todos los seres pensantes, *en nombre propio* y no en nombre de las instituciones a las que estamos ligados<sup>8</sup>. La ciudadanía demandaba la libertad de conciencia y expresión ante el foro público de la nación. Tanto para Kant como para Rousseau, vivir adecuadamente en tiempos modernos y asumir las nuevas responsabilidades ciudadanas exigía fundamentalmente pensar por uno mismo.

No fue, sin embargo, el desarrollo de los estados-naciones liberales lo que más extendió la esfera de acción de ciertos individuos. Nada extendió tanto su esfera de acción como los vínculos económicos que se generaron con el desarrollo de una economía mundial en el siglo XVI. Como todos sabemos, estos dos procesos, la consolidación de los estados-naciones y el desarrollo de una economía mundial se obtuvieron casi paralelamente y se afectaron mutuamente. Su impacto en la esfera de acción de los individuos fue, a la larga, similar: mientras la consolidación de los estados-naciones y su eventual democratización ampliaba la acción de *algunos* individuos al terreno de lo nacional, el desarrollo de una economía mundial ampliaba la acción de *algunos* individuos más allá de la nación.

Puesto que la filosofía moral tiene un interés natural en examinar lo que los individuos hacen, escudriñar este entramado de haceres globales le es tan propio como reflexionar acerca de haceres interpersonales, locales y nacionales. Si bien la reflexión moral encuentra su primer nivel de reflexión en las relaciones más inmediatas, su ámbito se extiende a medida que la esfera de acción de los individuos crece. Lo que las ciencias sociales nos revelan, o nos deberían revelar, es precisamente el grado en el cual la participación de ciertos individuos afecta la vida de otros más allá de los límites de la nación. Si la democracia extendió la esfera de acción moral a la nación, el surgimiento y desarrollo de una economía mundial la ha extendido indiscutiblemente al globo. Dar cuenta adecuada de estas relaciones y de las responsabilidades que ellas nos imponen es asumir el reto que los ilustrados asumieron: ayudar a sus contemporáneos a entender y a vivir responsablemente su tiempo.

Identificar quiénes son los agentes globales, los vínculos que les confieren este status, las pautas de su conducta actual y los límites y condicionantes de su acción, es indispensable para hacer una lectura moral de sus acciones. Si la filosofía quiere ayudarnos a vivir responsablemente en nuestro tiempo tiene que asumir como una de sus tareas prácticas hacer una interpretación de las relaciones globales que sirva a los fines del análisis moral. La reflexión moral parece no poder manejar provechosamente categorías como "el norte" y "el sur" o "el centro" y "la periferia", pues si bien le interesa contribuir a humanizar ciertas estructuras globales, lo intenta potenciando a los individuos para que sean capaces de descubrir y realizar

sus obligaciones morales. Esta lectura moral, microscópica y contextual de las relaciones globales no puede realizarse sin la cooperación de los científicos sociales y de los expertos en política pública y administración de empresas. El primer paso para llevar a cabo una lectura moral de nuestras relaciones es adquirir una perspectiva correcta sobre cómo ocurren las cosas. La falta de esta perspectiva es el primer vacío que la filosofía moral, social y política tienen que corregir.

### 7. Criterios de responsabilidad

Este es sin embargo sólo el primer paso para desarrollar una ética adecuada a nuestros tiempos. Desgraciadamente lo que un individuo o un grupo de individuos pueden hacer no es suficiente para adscribirle responsabilidad moral sobre lo que hace. Es muy fácil ver por qué. Traigamos a colación un ejemplo inane, el de una maestra, académicamente competente pero fría y disciplinaria, que con su carácter ha aterrorizado generaciones de niños, frustrando en muchos de ellos el amor a las matemáticas, lo cual posiblemente haya incidido en sus vidas de manera negativa. Su impacto intencionado en la vida de otros no es base suficiente para juzgarla moralmente. Por esta desvinculación entre lo que intentamos y lo que conseguimos no somos moralmente responsables de nuestras acciones sólo en virtud de sus consecuencias.

Puesto que este es el caso, tenemos que volver a hacernos la pregunta sobre los fundamentos de nuestra responsabilidad moral. Una modificación a la contestación anterior consistiría en limitar la adscripción de responsabilidades morales a aquellas acciones cuyas consecuencias fueron intencionadas. Tal respuesta, a diferencia de la anterior, resultaría en un criterio de responsabilidad muy débil. Aunque no somos moralmente responsables de *todas* nuestras acciones, somos responsables moralmente de *todas* las consecuencias no intencionadas de muchos actos. Podemos adscribir responsabilidad moral a una acción cuando está en nuestro poder prever las consecuencias. Una lectura de las relaciones globales que sirva a la reflexión moral tiene que identificar los marcos de acción en los cuales se toman decisiones cuyas consecuencias *puedan* ser previstas con la información accesible al momento o con información que sea posible proveer. Probablemente este análisis sugiera que una de las razones por las que nuestra participación en la vida económica, ya sea como consumidores o inversionistas, suele estar tan exenta de análisis moral, es que muchas de nuestras acciones no satisfacen el criterio básico de responsabilidad moral. Muy pocas veces podemos prever las consecuencias para otros de las acciones que tomamos como agentes económicos.

Nuevamente, una lectura de las relaciones globales que identifique quiénes pueden prever y resistir las consecuencias de ciertas acciones es sólo el segundo paso que haría falta para lograr una lectura moral efectiva

de nuestros vínculos globales. Un elemento clave en cualquier discusión sobre moral es elucidar quiénes son los objetos merecedores de mi atención moral. No todas las acciones que alguien puede prever, evitar o resistir demandan atención moral, porque no todas ellas tienen como objeto a un destinatario de consideración moral reconocido. De hecho, contestar adecuadamente la pregunta anterior -quién es moralmente responsable de acuerdo al criterio de responsabilidad ofrecido- depende de nuestras intuiciones sobre quién es merecedor de nuestra atención moral. Expresando las ideas anteriores epigramáticamente podríamos decir que la filosofía moral pregunta a las ciencias sociales "¿quién puede?" y trata de contestar "¿quién merece?".

### 8. *Quien cuenta*

Una respuesta popular en nuestros días a la pregunta sobre quién merece nuestra atención moral advierte que, si bien todos merecemos algún grado de consideración moral, el grado en el cual la merecemos depende de nuestro acceso a un bien más básico. Dice Michael Walzer en su libro *Las Esferas de la Justicia*<sup>9</sup> que el bien primario que distribuimos entre nosotros es el de la pertenencia a una comunidad humana... lo que hagamos respecto a la pertenencia estructura toda otra opción distributiva: determina con quién haremos aquellas opciones, de quién requeriremos obediencia y cobraremos impuestos, a quién asignaremos bienes y servicios. Si todos los seres humanos fueran extraños entre sí, si todos los encuentros tuvieran lugar en el mar o en el desierto o en algún lugar junto al camino, entonces no habría pertenencia alguna para ser distribuida.

Claro está, los criterios por los que nos reconocemos unos a otros como pertenecientes a una misma comunidad son múltiples. Nos reconocemos como miembros de una misma comunidad a través de los lazos de la cultura, esto es, a través de compartir un mundo de intuiciones, significados, historia y/o modos de habérselas con el entorno. Nos reconocemos como miembros de una misma comunidad si somos reconocidos por un mismo estado como beneficiarios de derechos y sujetos de obligaciones. Nos reconocemos como miembros de una misma clase económica por el modo cómo nos ganamos la vida, nuestro nivel y estilo de consumo, y a través del status social compartido. Nos reconocemos como congéneres a través de ciertas experiencias, cierto posicionamiento social y ciertas perspectivas de vida compartidas. Puesto que la pertenencia es múltiple, el reconocimiento moral proviene de múltiples fuentes. Sólo depende del grado de autoconciencia de la comunidad que es capaz de conferirlo.

Esta interpretación de las fuentes de reconocimiento moral tiene unos cuantos corolarios con consecuencias morales lamentables para aquellos interesados en posicionarse de manera más provechosa ante problemas de escala global -como son el tráfico de drogas, el desgaste ecológico, o las

posibilidades de desarrollo de la democracia-o para aquellos genuinamente interesados en alcanzar con sus acciones a los más pobres. El primer corolario desafortunado resulta bastante obvio y tiene que ver con la intersección entre reconocimiento moral y poder. Es de esperarse que dependiendo del poder que la comunidad confiera, el reconocimiento moral que obtenemos pueda ser más o menos efectivo. Es evidente que recibir reconocimiento moral como miembros de la comunidad de los primer mundistas ricos nos hace beneficiarios de más posibilidades que pertenecer a la comunidad de los tercer mundistas pobres. Esto es, por el momento, un hecho inevitable. Lo que es filosófica y moralmente dudoso, es hacer de la ciudadanía o de cualquier otra membresía, como se hacía antaño del apellido o del linaje, el criterio fundamental para determinar cuánto contamos moralmente ante los otros. El segundo corolario que se obtiene de asociar el reconocimiento moral a la pertenencia a una comunidad es que, como es de esperar, para la mayoría de las personas cuenta más quienes son más como ellos mismos, es decir, quienes pertenecen a más comunidades de las que ellos son miembros. El comunitarismo es una invitación filosófica al tribalismo y al chauvinismo que tanto tememos en nuestros días.

La pertenencia como criterio de reconocimiento moral es inadecuada para enfrentar los problemas que demandan una perspectiva global. El problema de las drogas no se resuelve reduciendo nuestros esfuerzos a tratar con nuestros drogadictos. El problema del desgaste ecológico no se soluciona limitándonos a recoger la basura en nuestro vecindario. El problema de la creciente pérdida de negociación de los sindicatos requiere de lazos de solidaridad con gente de sitios distintos y distantes. La ética no puede distribuir reconocimiento moral solamente entre los miembros de nuestra comunidad mientras conserve algún interés por ayudar a los agentes morales a remediar los males del mundo. Mucho del mal que provocamos o del bien que dejamos de promover ocurre más allá de la esfera de lo que nuestros lazos de pertenencia nos permiten reconocer como nuestra responsabilidad moral.

Alguien podría objetar que esta falla que yo le atribuyo al planteamiento comunitario la padecen todas las reflexiones sobre obligaciones morales. A cualquier reflexión ética le sobran males y le faltan obligaciones. Y esto por una razón muy sencilla. Siempre hay males que están más allá de las obligaciones de alguien en particular. Es, sin embargo, una aspiración de la ética no dejar muchos males más allá de la suma de todas nuestras obligaciones. Después de todo, una reflexión ética nos debe ayudar a que al final del día haya menos males que atender. La ética comunitaria de cultivar el propio jardín falla lamentablemente si utilizamos este criterio.

Hay un último elemento que una reflexión ética tendría que considerar. Replantearnos nuestras responsabilidades morales a la luz de un mejor entendimiento de nuestra esfera de acción y de un interés de subsanar problemas que demanden una perspectiva global, exige también determinar una serie de criterios que puedan guiar nuestra acción. Para guiar el desarrollo de creciente conciencia global, la filosofía puede contribuir al

desarrollo de una ética mínima y global. Y para hacer esto adecuadamente los filósofos pueden y deben hacer algo más. En tanto agentes morales, los filósofos tienen que actuar de manera consistente con la crítica social que intenta elaborar. Examinemos brevemente estas dos tareas de la filosofía.

### 9. Las tareas de la filosofía

Una ética mínima se podría desarrollar procediendo a lo Rawls o a lo Habermas, en cuyo caso la filosofía intentaría establecer las condiciones necesarias para que las conclusiones a las que lleguen los participantes en la discusión sean válidas desde las consideraciones de lo que es justo. Si se sigue esta sugerencia, la labor del filósofo es análoga a la del legislador. Consistiría en determinar las condiciones para que las conclusiones a las que se lleguen tengan el placet de la justicia. Hay otra manera de concebir el desarrollo de una ética mínima de alcance global. En este modelo alternativo la labor del filósofo es representar en los foros públicos los intereses de un grupo y analizar las prácticas, tanto internas como externas, que a este grupo le afectan. En este caso la labor del filósofo sería análoga a la labor del litigador y no a la del legislador.

En ausencia de la posibilidad real y concreta de iniciar o sostener diálogos parlamentarios que lleguen a conclusiones justas sobre qué prácticas debemos evitar o fomentar, los filósofos, como otros críticos sociales, tienen que concebirse como litigadores y no como juristas de un orden que no existe. Como todos los demás interesados en el estado del mundo, los filósofos morales, sociales y políticos haríamos muy bien en aprovechar todos los espacios disponibles para llevar a cabo una labor de análisis y litigio en favor de *alguien* en particular. Puesto que para que una ética mínima sea el producto de un proceso de diálogo se requieren condiciones y garantías -por ejemplo, que se incluyan todos los involucrados, que los involucrados participen en el diálogo con el mismo reconocimiento y poder- que no se obtienen ahora a ningún nivel, ni en los foros públicos internacionales ni en las arenas de decisiones económicas "privadas", la mayor parte de los espacios de negociación entre agentes que se afectan unos a otros resultan hoy en día una farsa. Saber las condiciones en las cuales éstas no lo serían no es suficiente. No es suficiente para todos los involucrados. No es suficiente para una disciplina que dice ocuparse del bien y del mal, tal como se viven y se sufren en el presente.

Una ética mínima tendría que hacer sus recomendaciones a partir del análisis de prácticas concretas. Para ser efectiva y para realmente ayudar a los agentes a entender el universo de relaciones globales donde toman parte, no puede ser un *desideratum* moral sino un *catálogo de prácticas a evitar o desarrollar*. La pregunta que debemos contestar es qué hacemos ahora, qué no deberíamos hacer y qué podríamos hacer para dejar de hacerlo.

Nótese también que en el intento de desarrollar una ética mínima que trate de analizar las prácticas desde la perspectiva y los intereses de un grupo, los filósofos morales evitamos el mar de los sargazos en donde nos hemos encontrado durante casi la totalidad de este siglo. Ha sido la obsesión de muchos filósofos en nuestros días preguntarnos hasta el fin -hasta el fin de lo que se ha llamado la modernidad, sin duda- qué razones podemos ofrecer para justificar como tal lo que llamamos malo y lo que llamamos bueno. Esta preocupación por los fundamentos de nuestras creencias es propia de la filosofía y esencial para la vida reflexiva. El problema, sin embargo, no ha consistido en preguntarnos por los fundamentos sino en creer que para cada razón hay, en última instancia, una razón auto-evidente que la justifica. La ausencia de este tipo de razones en materia de moral -razones autoevidentes- ha resultado, a nivel ideológico, en un escepticismo generalizado, y, a nivel político y cultural, en un ensimismamiento en la vida privada. La filosofía, con su insistencia en la falta de razones y en la necesidad de simplemente elegir, contribuyó a la cultura de la apatía y la inercia. Pero el escepticismo moral, justificado o no, no requiere la apatía como actitud política.

Por lo tanto, las prácticas que identificamos como dañinas y las responsabilidades que asumimos para remediarlas pueden ser argumentadas hasta cierto punto que no sabemos de antemano. En la expresión de Wittgenstein, hay un punto donde no hay una razón más fundamental que la última que he dado, hay un punto en donde se trata de percibir los hechos como yo los percibo. Dónde se encuentra este punto en cada discusión, no lo sabemos, pero sí sabemos que siempre caminamos hacia él. De cierta manera toda discusión camina al silencio.

Si la primera tarea de la filosofía era la de analizar las prácticas humanas a la luz de los intereses de un grupo, ¿cuál es la segunda tarea que mencionábamos al principio de esta sección? Si la tarea del filósofo moral es la tarea de cualquier crítico social y le lleva al litigio, esta litigación tiene que mantenerse próxima a las comunidades o a los grupos que representa. La práctica de la crítica social, cuando se realiza no tan sólo con los intereses de un grupo en mente, sino cerca de los intentos de promocionar este grupo, nos obliga a medir el impacto de nuestras conceptualizaciones, no tan sólo el de los discursos ajenos. Nos obliga a considerar cuánto ayudan nuestras interpretaciones a aclarar nuestro entorno y a guiar nuestra acción. La crítica social activa nos da un criterio extra-discursivo para examinar nuestras elucubraciones y sugerencias.

Hay sin embargo otra razón que nunca se ofrece para insistir en la dimensión práctica que debe tener la filosofía moral. Hay algo indiscutiblemente patético en la postura del filósofo moral moderno que dice estar interesado en lo bueno y lo malo como abstracciones discursivas sin reparar con concentración y ahínco en lo que *ahora* sucede que nos parece malo y que hay que remediar. Una práctica social nos permite generar interpretaciones morales con una modificación a la teoría del equilibrio reflectivo de Rawls. En vez de cotejar nuestras conclusiones

argumentativas contra nuestras intuiciones pre-argumentativas las podremos cotejar contra nuestra práctica.

Por otra lado, insistir en que nuestra preocupación es lo que *entendemos* por bueno y malo o por lo que queremos decir con los "bueno" y lo "malo", mientras asumimos la misma pasividad que los otros ante lo que es *realmente* malo es restarle toda fuerza moral a la filosofía moral y mistificar ante los otros el origen de la que pueda restarle. Algunos filósofos morales, como otros teóricos, se han excusado del ámbito de la práctica cometiendo una falacia. Si la teoría, se han dicho, es importante para la práctica, mi esfuerzo teórico es una contribución práctica. La respuesta a esta forma de razonar es "no necesariamente". No necesariamente todo esfuerzo teórico es una contribución a la práctica. Tal vez sí. Pero en tanto el teórico es un agente material como cualquier otro, su contribución teórica no le exime de la práctica.

#### 10. Algunos comentarios finales

El colocar las responsabilidades morales en el contexto de vínculos materiales *existentes* satisface un interés fundamental de la reflexión ética: colocar las responsabilidades morales en donde puedan generar acciones potencialmente efectivas. No queremos un universo de obligaciones éticas que nos demanden llegar donde no alcanzamos; no queremos poner las obligaciones donde no llegan a cumplirse. Las responsabilidades asociadas a los vínculos no tratan, por lo tanto, de unir a todos sino simplemente de potenciar el análisis y la reflexión sobre nuestras responsabilidades en el contexto de los vínculos que ya tenemos; de tal manera que entender nuestra posición en el mundo es empezar a entender qué debemos hacer en él. La ética, como ha sido descrita hasta el momento, demanda una perspectiva global.

Nótese que una ética de vínculos pregunta cuál es nuestro lugar en el mundo y no cuál es nuestro mundo. No pregunta quiénes son como yo, con quiénes comparto un universo de significados, a quiénes me une mi tradición moral. Es una ética que da, a todos los que hacen su parte en la reproducción de mi vida, la oportunidad de pedirme audiencia e iniciar el diálogo sobre nuestras relaciones. Es una ética que rechaza la distinción liberal entre lo público y lo privado y rechaza que las acciones económicas - la producción, la inversión o el consumo- estén exentas de reflexión moral. Es una ética que rechaza la compartimentación de la vida en asuntos prácticos y asuntos éticos, consideraciones económicas y consideraciones morales. Es una ética que arranca las actividades económicas del mundo moralmente neutral de los eventos. Y es una ética que, de cara al estado económico del mundo, rechaza el dogma de fe liberal de que en materias económicas el egoísmo personal redunde en beneficio colectivo. Es una ética que exige responsabilidad a todos y que, por tanto, potencia a todos. Es

una ética que demanda acción proporcionalmente a los recursos sociales que uno usufructúa. Mayores recursos inevitablemente significan mayores vínculos y, por ende, mayores responsabilidades. Y, sobre todo, una ética que empiece por contextualizar nuestros vínculos devuelve el interés de la ética adónde debe estar, a la manera en cómo está organizada la vida.

Una ética de vínculos reconoce la dimensión política de cualquier iniciativa moral, al insistir en que no hay demarcamiento de nuevas responsabilidades morales sin litigio social. Una ética de vínculos globales, sin embargo, es una ética que invita a la tragedia y a la angustia existencial porque nos demanda atención y potencialmente nos propone cursos de acción desde múltiples posiciones. En tanto que no se fundamenta en una meta-narrativa, es una ética postmoderna. En tanto reconoce la multiplicidad de nuestras asociaciones y nos obliga a enfrentar las obligaciones que de ellas surgen, es una ética para nuestro tiempo, es una ética para agentes postmodernos.

*Filosofía y debates feministas*  
*Mercedes Fernández*

*Introducción*

Un debate sobre la liberación no puede obviar que la mitad de la humanidad es de sexo femenino y que la opresión de género es uno de los más monumentales fenómenos de exclusión en la actualidad. Cabría decir en apoyo de esta afirmación que la mayoría de los pobres del planeta son mujeres, y de éstas muchas pertenecen a culturas minorizadas asentadas en zonas rurales, lo que las presenta como un amplio sector humano en el que confluyen y se combinan múltiples caras de la marginación.

Me parece conveniente subrayar que en este fenómeno de relaciones de dominación estamos hombres y no sólo mujeres implicados. Sin adentrarnos en cuestiones más difíciles de evidenciar, podemos apuntar que la pobreza de las mujeres que encabezan unidades familiares está muy directamente relacionada con las actitudes sexistas de los varones en torno a la responsabilidad familiar. Ello nos obliga a afrontar análisis sociales teniendo en cuenta las relaciones entre géneros, sin los cuales cualquier teoría o proyecto de transformación serían profundamente sesgados y no tan liberadores como se pretende 1.

*Los géneros en el discurso filosófico patriarcal*

Son escasos los filósofos de la cultura occidental que han desarrollado teorías acerca de la diferencia sexual. La mayoría de ellos han abordado la cuestión de manera tangencial, lo que exige rastrear meticulosamente sus obras para detectar las alusiones esporádicas a las mujeres. En ambos casos, y salvo raras y honrosas excepciones, se producen dos coincidencias básicas y relacionadas entre sí. En primer lugar, las mujeres son tomadas como una subespecie humana a medio camino entre la humanidad plena, detentada exclusivamente por los varones, y la animalidad. En segundo lugar, los atributos que definen la identidad femenina y masculina son presentados como esencias dicotómicas e inmutables de distinto valor 2. El contenido de estas oposiciones asimétricas proviene de dualismos metafísicos y epistemológicos aplicados a los sexos, presentes en el pensamiento filosófico desde la antigüedad griega. En estas dicotomías la masculinidad se identifica con el orbe de lo absoluto, de lo autónomo, de la Razón y sus productos más preciados y lo femenino queda inmerso en la esfera de lo relativo, de lo contingente y lo sensorial, vinculado a una humanidad defectuosa o incompleta.

El interés de dar cuenta de estas conceptualizaciones no reside simplemente en una mera denuncia de cómo tematizaron los sexos los filósofos del pasado, sino mostrar cómo tales supuestos siguen siendo lugares comunes en nuestras ideas y actividades más habituales. En muchas ocasiones continuamos pensando los sexos recurriendo a toda suerte de "naturalismos" o esencialismos inmutables para justificar las diferencias o, en el peor de los casos, las jerarquías entre hombres y mujeres. No reparamos en la importancia que tienen las experiencias y prácticas humanas en la configuración de nuestras vidas y en la búsqueda de alternativas a situaciones de marginación y sufrimiento.

### *Esencialismos de cuño feminista*

Los movimientos y las teorías feministas han tenido entre sus aspiraciones fundamentales contrarrestar el discurso sexual ancestral que aseguraba una naturaleza femenina y masculina irreductible y ahistórica pero tampoco ellos han sido ajenos a ciertos resabios de esencialismo biologicista.

Algunos postulados del feminismo han intentado rescatar y exaltar las características secularmente femeninas infravaloradas por la cultura androcéntrica, otorgando a las mujeres una superioridad ontológica sobre los varones. Esta dimensión superior radicaría en la capacidad femenina de dar vida y criar a su prole, o en una expresión peculiar de la sexualidad que las convertiría en portadoras de unas potencialidades éticas y políticas emancipatorias por encima de las que ha mostrado tener la masculinidad a lo largo de la historia.

En lo que concierne a la maternidad, el amor maternal y los vínculos con la naturaleza debidos a la capacidad femenina de producir vida, son tomados como el paradigma amoroso por antonomasia frente a la agresividad innata de los hombres, la cual podría ser neutralizada por un supuesto pacifismo natural inherente al sexo femenino. Las mujeres podrían ser, por tanto, las salvadoras de la humanidad al llevar dentro de sí el germen de la transformación utópica de la sociedad. En el ámbito de la sexualidad se ha propuesto una sexualidad femenina natural caracterizada por la ternura, la suavidad, el placer difuso, opuesta a una sexualidad masculina arraigada en un instinto de violencia y de agresión. Estos planteamientos antagónicos sobre los sexos ha conducido en algunos casos a plantear como irreconciliables las relaciones heterosexuales 3.

Estos desarrollos teóricos tienen el gran mérito de subrayar valores y prácticas femeninas reales, menospreciados por una cultura patriarcal, que han servido para la reafirmación de la identidad y la autoestima de muchas mujeres en sus procesos individuales y colectivos de lucha contra la opresión 4. No obstante, es preciso señalar algunos de los grandes inconvenientes. De un lado, el seguir sosteniendo un dualismo irreductible

entre los sexos surgido de unas dudosas esencias inmutables, teñidas de ciertas connotaciones biologicistas, que niegan el lugar a la crítica y a la transformación. De otro, proponer generalizaciones homogéneas y sin fisuras 5 sobre las actividades maternas y eróticas que difícilmente pueden ser aplicadas a experiencias de todas las mujeres del planeta y de la historia, lo cual hace un flaco favor al análisis de las experiencias concretas de las relaciones de género e, igualmente, a la búsqueda de alternativas de cambio 6.

### *Sociedad e individuo en la filosofía de Zubiri*

Zubiri no desarrolló explícitamente ninguna teoría sobre los sexos, pero no he encontrado en su obra ninguna referencia que muestre una concepción de las mujeres como miembros defectuosos de la especie humana.

Tampoco he detectado las trampas permitidas por la "opacidad" 7 lingüística de los genéricos masculinos -tan utilizados a causa de la aspiración universalista de la filosofía-, que ocultan tras el sustantivo "hombre" la ausencia de las mujeres 8. Por el contrario, varias de sus categorías ponen en entredicho algunas de las bases sobre las que se han edificado discursos filosóficos y religiosos que piensan lo femenino y la mujer como una esencia intemporal e inferior a la humanidad masculina, legitimando así la exclusión de las mujeres de la toma de decisiones sobre la dinámica social y sobre muchos aspectos de sus propias vidas. Tanto es así que las nociones de inteligencia sentiente y de socialidad que este filósofo nos ofrece, se presentan especialmente adecuadas para evitar toda suerte de esencialismos que entorpezcan la comprensión de los complejos dinamismos humanos.

Para Zubiri, la característica propiamente humana es la actividad sensorial y no la racionalidad o la conciencia. A diferencia de otros animales, el sentir del ser humano no se encuentra sometido al mecanismo instintivo sino que se trata de una sensibilidad que le permite sentir las cosas, los demás humanos y a sí mismo como reales. Los animales humanos son fundamentalmente animales de realidades, no animales instintivos, son seres de inteligencia sentiente en los que la sensibilidad y la inteligencia están íntimamente imbricados.

Precisamente en este fenómeno radical reside la socialidad humana. Por su debilidad instintiva, por su peculiar sistema psicobiológico, los seres humanos necesitan que los demás se introduzcan físicamente en la vida de cada recién nacido, no sólo para garantizar la sobrevivencia de la especie sino para configurar humanamente su estructura sentiente, para modular de un modo humano su apertura a la realidad, es decir, sus sentimientos, sus conductas, su capacidad lingüística, en definitiva, sus respuestas. "Al ser el hombre animal de realidades, precisamente por su dimensión de animal, está abierto a lo que en realidad forma parte de su vida, en la que ya están los

demás" 9. Esta presencia física de los demás en la estructura sentiente es anterior a cualquier toma de conciencia o vivencia subjetiva.

Toda socialización tiene su raíz, por tanto, en esa humanización primaria que permite a la persona que surge a la vida ser modelada por el "haber" humano concreto recibido del colectivo en el que nace. Se trata de un "haber" cristalizado en instituciones como hábitos, costumbres, idiomas, normas, ritos, creencias, mentalidades, tradiciones... que constituyen hábitos asignados, con las cuales los seres humanos son socializados en el seno del grupo en el que nacen. Los demás, con este sistema de acciones habitualizadas socialmente, con sus maneras de sentir, hablar, pensar, de actuar, organizan físicamente la apertura a la realidad de cada hembra o macho de la especie humana.

La sociedad no es, por tanto, mera suma de individualidades autónomas y naturalmente libres. El vínculo social no es un pacto acordado voluntariamente por individuos plenamente conscientes y racionales, como proclama la filosofía clásica liberal. Para llegar a ser individuos humanos, para tener una identidad personal, o una subjetividad propia, hemos ido siendo físicamente socializados en un sistema de hábitos propio de una comunidad.

Desde esta perspectiva, la socialidad es anterior a la individualidad. Antes de la aparición del Yo o identidad personal está presente el vínculo social. También el Yo, por consiguiente, está modulado por los demás, es algo recibido de los otros. Antonio Gonzalez interpreta en estos términos a Zubiri: "Lo primero del hombre no es su individualidad sino su socialidad. Y la individualidad no es un carácter abstracto del hombre, sino que surge de su realidad específica y social" 10. No se llega a producir la configuración de la personalidad de cada cual sin un previo proceso de socialización.

En la apertura a la realidad el ser humano ha de irse haciendo cargo progresivamente de la realidad transmitida por los que le rodean, ha de tomar posición ante sus acciones, ha de apropiarse de su realidad. El ser humano está obligado a optar en su vida, a determinar sus acciones, en las cuales los otros ya se han introducido previamente. En este sentido somos autores de nuestra realidad, tenemos libertad de transformación individual y social, aunque, como dice Zubiri, siempre dentro de límites muy estrechos 11.

La apertura a la realidad determina que los sistemas sociales sean empresas siempre inacabadas e inacabables y que los sujetos particulares no constituyan figuras idénticas y repetitivas, sino procesos de vida singulares, a pesar de la insoslayable impronta social que los posibilita. Zubiri afirma en ese sentido que "nunca estaremos seguros de haber agotado los tipos posibles de sociedad humana. La sociedad humana, como la propia realidad de cada hombre, está constitutivamente abierta" 12.

En lo concerniente a la singularidad de las individualidades humanas sostendrá que "nada hay *simpliciter* repetible en los seres vivos, y mucho menos en los seres humanos. Cada hombre tiene matices propios en todas

sus notas, tanto orgánicas como psíquicas, tanto naturales como apropiadas" 13.

### *Identidades de género y transformación social*

Voy a abordar algunas de las consecuencias que para la teoría y la práctica feminista pueden tener los postulados zubirianos, y que, a su vez, constituyen cuestiones centrales de los debates feministas contemporáneos.

-1-

La constitutiva apertura a la realidad de todo humano impide acudir a explicaciones biologicistas exhaustivas de las identidades y relaciones de género. La socialidad exigida por tal apertura humana a la realidad es, por tanto, un interesante punto de partida filosófico para dar cuenta del carácter eminentemente social de la feminidad y masculinidad, pues antes de la adquisición de una identidad sexual, antes de tener conciencia de ser mujer o varón, los demás se introducen físicamente en la vida de los recién nacidos con un "haber", con unas prácticas institucionalizadas de manera diferente para hombres y mujeres. La impronta de género está presente en todo tipo de hábitos, costumbres, en el lenguaje, en los gestos, en los tonos de voz. No existen esencias masculinas o femeninas incommovibles, existen modos de vivir, de sentir, de pensar, de querer, de actuar, modulados básicamente por las acciones genéricas habitualizadas en cada grupo social y en cada época histórica.

Esta visión exige que, como ya lo postularon las teóricas feministas de la década de los sesenta con el lema "lo personal es político", para cualquier intento de transformación de las prácticas de género hayamos de explorar en todos los ámbitos de la vida: en las política de gobierno, en los sistemas jurídicos, en las estructuras macroeconómicas, en las ideologías transmitidas en las escuelas o en los medios de comunicación, en las producciones científicas y filosóficas. Pero también hemos de indagar en nuestras más íntimas y arraigadas experiencias personales, en los procesos de socialización de las niñas y niños en el seno familiar, en nuestras conductas y hábitos más cotidianos, en nuestras concepciones y prácticas eróticas, en nuestra manera de amar, pues ellos son elementos fundamentales del sistema social.

-2-

Una concepción dinámica y abierta de la estructura sentiente humana, se enfrenta a cualquier pretensión inmovilista de las habitudes de género. Son las prácticas sociales e históricas las que las generan. Las mujeres y los hombres se desenvuelven en sistemas de habitudes concretos y dinámicos que configuran de una manera peculiar su apertura al mundo. Son procesos que, aunque institucionalizados y estables, están igualmente sujetos a

cambios y transformaciones de distinto alcance y velocidad. Los sistemas de sexo-género 14 adquieren características específicas según la época y la cultura en la que se desarrollan. Por este motivo, las actividades de género, y las relaciones de poder implicadas en ellas, hay que abordarlas en su historicidad, en sus cambios, pues no se manifiestan de manera idéntica permanentemente.

-3-

No existe un individuo natural inmune a las acciones sociales. Los individuos son forjados progresivamente por los sistemas de hábitos, por la intromisión de las acciones genéricas vehiculadas por los demás en las acciones de los que surgen a la vida. Y el género ha constituido una de las hábitos sociales más relevantes en la configuración de las subjetividades en la mayor parte de las sociedades conocidas a lo largo de la historia de la humanidad. No obstante, la identidad de género se halla entrelazada con otros aspectos provenientes del contexto social en el que se desenvuelven los individuos, como pueden ser la clase o la etnia, por mencionar sólo dos que están atravesados por graves injusticias sociales.

Ello nos debe alertar contra generalizaciones simplificadoras y etnocéntricas sobre la experiencia femenina, solamente aplicables a algunos sectores, así como contra el olvido de las múltiples y concretas maneras en que se vive la identidad y marginación de género en distintos grupos y comunidades.

-4-

Los comportamientos humanos no son respuestas mecánicas. Aunque ninguna persona pueda eludir los estreñimientos de género, éstos no sobredeterminan las conductas individuales de manera inexorable. La acción creativa y transformadora tiene cabida en la vida humana aun dentro de los márgenes impuestos socialmente. Los seres humanos estamos obligados a optar, nuestras acciones concretas no están determinadas ineludiblemente ni por lo biológico ni por lo social. Sin esta posibilidad de elegir difícilmente podríamos desafiar lo instituido. Negando el carácter autónomo y activo de todo ser humano difícilmente podríamos pensar en ser autoras y autores de alternativas de transformación social e individual 15.

Por esta constitutiva apertura de todo individuo humano, los miembros de la especie, aun compartiendo circunstancias comunes con otros y otras del grupo al que pertenecen, son diversos, no idénticos. Tal diversidad produce tantas formas de vivir la opresión de género como individuos mujeres hay, por lo que el malestar y la rebeldía contra el sistema de poder vigente puede manifestarse en diversos modos y grados. Esta diversidad nos advierte contra las actividades políticas que establecen rígidas jerarquías entre las que poseen "conciencia de género" y las demás mujeres, o entre las que responden al estereotipo de "feminidad natural" y las que no. Con prácticas políticas culpabilizadoras difícilmente puede resultar sensibilizador un movimiento de liberación.

-5-

No podemos apelar a un sujeto social oprimido inmanente al desarrollo histórico y llamado a ser el protagonista de la historia. Aunque este tipo de ideas, de cierta tradición marxista, pueda funcionar como activador del orgullo personal y colectivo, ninguna variedad de feminidad o feminismo constituyen esencias liberadoras en sí mismas, ajenas a las prácticas concretas que se realizan. Las mujeres, como otros grupos marginados, no quedamos a salvo de ejercer exclusiones y prácticas injustas de índole racista, clasista o patriarcal contra otras personas o grupos. No hay una esencia femenina benéfica ni una hermandad de género subyacente a las conductas, las opciones y a las circunstancias que generamos en nuestras interacciones sociales, inclusive en el seno de las organizaciones feministas.

En lo que se refiere a la cultura masculina dominante, no constituye necesariamente una realidad metafísica maligna que contamina todo lo que toca. Puede haber actividades y formas de vida masculinas que también ofrezcan posibilidades para un mejor modo de relación humana. Es preciso detectar lo positivo que podamos encontrar en ellas y traducirlas en posibilidades para el presente y el futuro.

Esto no quiere decir que no debemos rescatar, y proponer como alternativas, experiencias y valores femeninos que, aunque desarrollados en la subordinación, pueden ser muy importantes para una cultura solidaria. Pero también parece importante tener en cuenta que el cuidado de los desprotegidos, el amor dirigido a quienes nos rodean y la preocupación por las relaciones personales -valores y conductas atribuidos al rol de las mujeres, cuando menos en la cultura occidental- siempre se inscriben en unas redes de relaciones de poder. Si aceptamos que tales comportamientos han podido llevarse a cabo, en cierta medida y no sin conflictos, en un espacio de minusvaloración social como el femenino y por imperativo social, cabe pensar que se precisa algo más que postularlos para posibilitar su generalización a todos los órdenes de la sociedad.

Todo ello nos sitúa frente a los fundamentos del poder y los retos de cómo detectarlo, cómo acceder a él y cómo hacerlo operativo de tal manera que no genere nuevas formas de sometimiento, tanto en los ámbitos más relacionados con la vida personal y afectiva como en otras esferas de poder político y económico. Tema complejo que apenas se aborda superficialmente en este trabajo y que, sin embargo, está siendo una cuestión medular en las polémicas feministas de la actualidad, planteada a partir de la evaluación de la trayectoria del feminismo de las últimas décadas.

-6-

Lo que nos identifica hasta el momento a todas las mujeres consiste en las variadas circunstancias sociales y vitales producidas por el dominio masculino que nos incapacita, de diversos modos y grados, para ser autoras de nuestras vidas. No obstante, la transformación social requiere de la unidad y la organización de las mujeres, la cual no es proporcionada por el

hecho de compartir una misma anatomía ni una identidad femenina ahistórica ni tan siquiera únicamente por poseer una condición común de oprimidas.

La unidad es algo que hay que conquistar, lo cual implica una voluntad política y un reconocimiento de una situación común de opresión por estar sometidas a estructuras sociales que asignan una condición subalterna a las mujeres por el simple hecho de serlo. El contenido concreto en el que se manifiesta la subordinación femenina puede variar de unas sociedades a otras, pero también puede tener rasgos coincidentes, especialmente en el seno de una misma cultura, por ser, precisamente, resultado de tales condiciones subalternas. Habrá que detectarlos y explicarlos en cada caso, con los recursos empíricos necesarios y no redescubriendo esencias femeninas intemporales.

Esta unidad requiere, por tanto, pactos femeninos de distinta índole y alcance que pongan de relieve los aspectos y demandas comunes y concretos en los que se identifican, respetando las diferencias individuales y grupales. En la medida en que un sistema de dominación masculina ha obstaculizado y minimizado la capacidad de opción y de pacto de las mujeres, los compromisos y las reivindicaciones colectivas femeninas suponen un punto de partida, por el mero hecho de hacerlos efectivos, de gran valor antiautoritario y democrático. Otro tema a evaluar sería la capacidad que están teniendo los distintos movimientos de mujeres para materializar los pactos en las instituciones y prácticas, así como la influencia que tienen en sus propias identidades individuales y de grupo.

En cualquier caso, dichos pactos exigen grandes esfuerzos de reflexión y análisis crítico de estructuras sociales, experiencias e ideas, que sensibilizan de forma radical y revolucionaria contra las relaciones discriminatorias de género inscritas en las fibras más íntimas de nuestra personalidad. Cabe decir aquí que desde posiciones feministas no esencialistas se hace más viable operar políticamente a favor de la revisión de otro tipo de actitudes excluyentes, así como del fortalecimiento y la confluencia de diversas concepciones y movimientos sociales antidiscriminatorios.

-7-

Finalmente, ya lo he venido apuntando, los varones tienen privilegios sobre las mujeres por el hecho simple de ser varones. Evidentemente, una minoría detenta el poder político y económico y tiene prerrogativas sobre otros varones y sobre las mujeres en general, lo que los hace responsables de todo tipo de opresiones. Sin embargo, el género masculino ofrece privilegios a los varones sobre las mujeres de su mismo grupo social e incluso sobre mujeres de clases sociales económicamente privilegiadas.

Por sostener este tipo de planteamientos se critica a los movimientos de mujeres y a las organizaciones feministas de dividir las fuerzas alternativas o de ejercer una lucha entre sexos. Pareciera que las relaciones entre hombres y mujeres continúan siendo pensadas en términos de un esencialismo de clase o étnico que se traiciona de alguna manera. No hay

ningún vínculo inmutable subyacente a las acciones humanas que determine a las mujeres a estar del lado de los hombres de su misma clase o comunidad. Lo que ocurre es que muchas mujeres siguen sintiendo que su voz y sus demandas no son atendidas, e incluso son obstaculizadas. El menosprecio de la palabra y de las capacidades femeninas, por destacar dos de los elementos menos brutales del sexismo, continúan siendo actitudes cotidianas entre los varones que aspiran a transformar profundamente las relaciones sociales.

Quiero concluir poniendo de relieve que en el seno de grupos discriminados, y entre distintos movimientos de liberación, también se producen relaciones excluyentes, y no sólo de género. Contra ellas hemos de prevenirnos llevando a cabo prácticas respetuosas con la pluralidad y la diferencia, críticas con las jerarquías injustas. Ello implica tensiones, conflictos y desequilibrios que hacen más compleja la práctica política. Pero siempre es mejor reconocer y anticipar problemas que pretender atrincherarse en esencias liberadoras, patrimonio de un solo grupo oprimido, que, al no pertenecer al mundo humano, inmunizan contra toda crítica y promueven viejas y nuevas relaciones de opresión.

## *El impacto de las nuevas tecnologías en la pedagogía innovadora*

*Alicia Gordillo y Balbino Suazo*

### *Introducción*

El presente trabajo es una reflexión que surge de la experiencia docente y de la aplicación de la informática a los procesos de enseñanza-aprendizaje en los últimos tres años. Como resultado de esta experiencia se han podido detectar en sus aplicaciones tanto bondades como también dificultades y limitaciones. A continuación se plantean las preguntas claves que sintetizan los aspectos considerados en este artículo.

a) ¿Por qué nuestra época se cataloga como la era de la informática? ¿Qué lugar ocupa ésta en la historia de la cultura y de la tecnología?

b) ¿Cuál es el nuevo concepto del conocimiento generado por las condiciones de la globalización? ¿Qué lugar y qué rol cumple en la cultura de una sociedad informatizada?

c) ¿Qué es la cultura informatizada? ¿Cuáles son los niveles, las modalidades de aplicación en la sociedad?

d) ¿Cuáles son las tendencias pedagógicas actuales y en qué paradigmas epistemológicos se sustentan?

e) ¿Cuáles son los alcances y los límites de las aplicaciones de la informática a los nuevos modelos pedagógicos? ¿Es la informática la panacea de los problemas pedagógicos?

Son, entre otros, los cuestionamientos que vertebran el presente trabajo. Es necesario aclarar que los autores no son profesionales, pero sí usuarios de la informática aplicada a la enseñanza de las Ciencias Sociales.

### *1. La era de la informática*

Desde el punto de vista de la historia de las civilizaciones y de las tecnologías, la humanidad ha recorrido un largo camino dividido en tres etapas u "olas", como las denomina Alvin Toffler (1990): la agrícola, cuya duración fue alrededor de diez mil años; la industrial, que data de hace unos 300 años; y la informática, que hizo su aparición hace 40 años. Esta última etapa, llamada también era de la información, segunda revolución industrial o revolución científico-tecnológica, está enmarcada por dos hitos esenciales: la aparición del computador electrónico en 1945 y el surgimiento del microcomputador en 1975.

En cada una de estas etapas el ser humano ha configurado una cosmovisión y una cultura, con sus valores, sus requerimientos de capacidad y destrezas, sus instituciones sociales y políticas, sus ideales, su modelo educativo y, por lo tanto, también con sus paradigmas pedagógicos.

De aquí que Sánchez Ilabaca trata de hacer evidentes tales cambios presentando una caracterización comparativa de las herramientas correspondientes a las diferentes etapas tecnológicas: "... mientras que las herramientas de las eras agrícola e industrial eran implementos físicos que simulaban extensiones del cuerpo humano, la herramienta fundamental de la era de la informática -el computador - es una herramienta intelectual o mental, que representa un extensión de la mente humana" (Sánchez Ilabaca, 1990). En la era informática la mayor y principal parte de los empleos están vinculados a la obtención, almacenamiento y el procesamiento de información compleja.

## *2. Información y conocimiento: la nueva riqueza*

Alvin Toffler ha hecho un recuento de las transformaciones que ha sufrido la riqueza a lo largo de las tres eras mencionadas y de cómo cambian paralelamente el dinero y las formas del conocimiento, de acuerdo a los cambios de la sociedad.

Haciendo referencia al dinero de la primera ola (era agrícola), dice que consistió en metales o algunos otros bienes y le adjudica un contenido de conocimiento casi nulo: "A decir verdad, ese dinero de la Primera Ola no sólo era tangible y duradero, sino que también era analfabeto -en el sentido de que su valor dependía de su peso y no de las palabras grabadas en él" (Toffler, 1990).

En relación al dinero de la segunda ola (era industrial), considera que "consiste en papel impreso, con o sin el respaldo de algún bien. Lo que importa es lo que aparece impreso en el papel... es simbólico, pero todavía tangible. Esta forma de dinero viene emparejada con la alfabetización masiva de la población" (Toffler, 1990).

En el caso del dinero de la tercera ola (era informática), sostiene que el intercambio de conocimiento es la condición sine qua non para la generación de riqueza: "...consiste cada vez más en impulsos electrónicos. Es evanescente, se transfiere al instante y es supervisado en una pantalla de un terminal informático. En realidad resulta un casi un fenómeno visual en sí mismo... es información: la base del conocimiento" (Toffler, 1990); y, más adelante, añade: "El nuevo sistema para la creación de riqueza depende cada vez más del intercambio de datos, información y conocimiento. Es *supersimbólico*. Si no se intercambia conocimiento, no se crea riqueza" (Toffler, 1990).

Este análisis de Toffler se corrobora al hacer un recorrido del desarrollo de las tecnologías de la información en los últimos cien años, incluyendo el

teléfono, el telégrafo, la radiodifusión, la fotocopiadora, el televisor, la tecnología de videograbación, el sistema de cables, los sistemas de teletexto, videotexto, conferencias electrónicas en audio, video y computador, redes de información, navegación en las autopistas electrónicas, etc. Estas invenciones han aumentado la velocidad con la cual se obtiene, procesa y trasmite información, sus modalidades de acceso y su capacidad de cobertura.

Hoy asistimos a dos fenómenos que pueden considerarse como dos caras de una misma moneda. En primer lugar, la globalización del conocimiento, presentada como una forma de democratización de la información a través de Internet, que hace accesible, sin fronteras de tiempo y espacio, todo el acervo informativo disponible. En segundo lugar, la hegemonía de nuevos agentes en el proceso de producción, reproducción y distribución del conocimiento.

El llamado "Taller de conocimiento de Engelbart" (Sánchez, 1993), constituye uno de las experiencias más novedosas e ilustrativas de la globalización del conocimiento. Además, su funcionamiento es de interés académico porque es un sistema de interacción fluida entre grupos de usuarios con fácil acceso a los archivos y posibilidades de compartir información. Se trata de que un grupo de personas, trabajando cada una de ellas en una computadora, puedan trabajar simultáneamente en el mismo documento o en un set de documentos: los cambios que realiza una persona aparecen inmediatamente en la pantalla de los demás. Indudablemente que esta situación aumenta las oportunidades para el trabajo de equipos interinstitucionales e interdisciplinarios.

### *3. La cultura informática y sus niveles de aplicación*

La tecnología ha tenido siempre un fuerte efecto sobre la educación y el tipo de conocimiento que necesita el individuo para participar activamente en la sociedad. El creciente uso de las tecnologías de la información en la sociedad ha creado nuevas disciplinas, valores, requerimientos, capacidades y destrezas, profesiones, roles y sistemas educacionales. Esto nos obliga a redimensionar las concepciones y las prácticas del proceso educativo.

El concepto de cultura informática no ha logrado definirse plenamente, y está en proceso de construcción. Varios autores, como Galvis (1994) y Sánchez (1993), coinciden en afirmar que incluye conocimientos y destrezas básicas que debe poseer todo ciudadano para desempeñarse en una sociedad informatizada, fuertemente dominada por las computadoras. Se trata de entender qué son las computadoras, qué hacen, qué son capaces de hacer, sus implicaciones y aplicaciones en el mundo que las rodea.

Según el modelo de Sánchez (1993), la cultura informática es una integración fluida de las diferentes dimensiones de los conocimientos y las destrezas básicas y estructurales de los sistemas computacionales que

operan de una manera dinámica e interactiva. Distingue cinco niveles de la cultura informática:

Nivel 1: Conciencia computacional (CC)

Consiste en entender las capacidades y limitaciones de los computadores en educación, familiarizarse con las partes del computador y con la tecnología computacional, estar consciente de los aspectos positivos y negativos de los computadores en la sociedad.

Nivel 2: Utilización del Computador (UC)

Demanda el desarrollo de destrezas básicas para el uso general del computador, así como utilizar programas educativos específicos. Implica dominar habilidades de pensamiento algorítmico y de programación básica.

Nivel 3: Programación Computacional (PC)

Exige un nivel de aplicación de estrategias de programación tales como: técnicas de representación de la solución de un problema a través de diagramas de flujo, traducción de los diagrama de flujo a programa computacionales, elaboración y ejecución de programas educativos simples y de mediana dificultad.

Nivel 4: Aprendizaje asistido por Computador (AAC)

Consiste en la utilización del computador con fines de mejoramiento de la enseñanza-aprendizaje. Se usa en dos modalidades: nivel de herramienta instruccional (como el procesador de palabras y paquetes estadísticos) y nivel tutorial (programas de ejercitación, ensayo, simulaciones).

Nivel 5: Administración Educativa Asistida por Computador (AEAC)

Es el uso de la computadora para mejorar y optimizar los procesos administrativos: registro, evaluación, control, diagnóstico, informes, planificación, etc. Para el nivel microadministrativo el objetivo es disminuir y agilizar las tareas burocráticas. A nivel macroadministrativo se trata de mejorar, agilizar y optimizar la gestión.

En general, el modelo demanda cierto conocimiento y comprensión de las funciones y campo de acción de los diferentes niveles, pero no necesariamente hace indispensable su dominio para la estructuración de una cierta cultura informática.

#### *4. Los paradigmas del aprendizaje*

El aprendizaje es una actividad consustancial a la condición humana. Una de las tendencias predominantes de la pedagogía actual es considerar que el eje central del proceso educativo está en el aprendizaje, entendido como un proceso permanente, continuo y generalizado a todos los niveles y modalidades de la vida social. A partir de este criterio se están redefiniendo los objetivos y fines del proceso educativo, así como los roles de todos los participantes en la dinámica educacional. Las fronteras entre docentes y alumnos se estrechan, las barreras entre instituciones educativas y sociedad son cada vez más franqueables, sobre todo a partir de una concepción en la

que el concepto de aprendizaje se presenta permeando a toda la sociedad y sus múltiples tejidos. Quizás sea Escotet quien mejor sintetiza esta situación: "Una sociedad de aprendizaje, parte de la base que todos sus miembros son aprendices permanentes. Unos a otros se facilitan los aprendizajes" (Escotet, 1993).

Las exigencias pedagógicas de esta era informática nos obligan a buscar nuevas metodologías encaminadas a potenciar la creatividad, a impulsar el desarrollo de la capacidad de pensar y de aprender a aprender y a pensar, en contraposición a la pedagogía tradicional, caracterizada por el enciclopedismo, la memorización, el bajo nivel de la crítica, clases expositivas, autoritarismo en la enseñanza y el aprendizaje, disciplinas inconexas y mera erudición, entre otras características.

En las últimas décadas ha surgido un grupo importante de nuevas ciencias, estrechamente vinculadas al proceso educativo: entre otras, la neurociencia, las ciencias de lo cognitivo, y las ciencias de la computación. Cada una de ellas ha proporcionado diferentes paradigmas para un debate más exhaustivo y global de los procesos de enseñanza-aprendizaje. Estos paradigmas se han convertido en una herramienta muy importante para decidir las tendencias a desarrollar en los distintos modelos educativos, derivados de los enfoques conductista y cognitivo, y de un tercer enfoque que combina los dos anteriores.

#### *4.1 Enfoque conductista*

Para Skinner, "el aprendizaje es un cambio observable permanente de la conducta, y la enseñanza es la disposición de contingencias de reforzamiento que permiten acelerar el aprendizaje" (Galvis, 1992). Desde este punto de vista un maestro exitoso es aquél que realiza un reforzamiento selectivo y deliberado cuyo efecto es cambiar las respuestas existentes en el repertorio del aprendiz. Reforzamiento "...es un reconocimiento o una recompensa de alguna índole para mostrar que un organismo ha ejecutado algo satisfactoriamente". (Galvis, 1992). De este modo el proceso de aprendizaje se ha dispuesto de tal manera que se puede moldear la conducta de un organismo casi a voluntad. En el modelo conductista se supone que los maestros conducen a los alumnos de lo que conocen a lo que tratan de conocer, de lo que saben a lo que debieran saber. Esto se puede hacer recurriendo a muchas técnicas, pero una de ellas es programando la instrucción. La programación es el proceso de disponer lo que el alumno debe aprender en una serie de etapas, diseñadas para hacer avanzar al estudiante de lo simple a lo complejo, de lo que sabe a lo que ignora. La contribución más relevante del conductismo, con su teoría estímulo-respuesta, es la aplicación del carácter interactivo de la programación computacional.

#### *4.2 Enfoque cognitivista*

Una premisa fundamental es que los individuos actúan sobre la base de sus creencias, actitudes y los deseos de alcanzar ciertas metas, y no precisamente por estímulos. Los sentimientos, las percepciones y la motivación interna es lo más importante en la vida del ser humano. La teoría del procesamiento de la información es clave en el modelo cognitivo que pretende explicar cómo aprende el ser humano y cómo almacena lo que aprende teniendo como analogía a la computadora. Los conceptos básicos de esta teoría son: memoria, aprendizaje y procesamiento de la información. La memoria es una estructura de conocimientos interrelacionados que esquemáticamente se puede visualizar como una red en la que cada unión (nodo) es un conocimiento y cada flecha la interrelación con otros conocimientos. El aprendizaje se presenta como la incorporación a la estructura de la memoria de nuevos conocimientos y como la capacidad de recuperarlos y usarlos cuando se necesiten. El procesamiento de información comprende tres etapas:

- Acrecentamiento: Acumulación de conocimientos en la estructura de la memoria

- Estructuración: Formación de las estructuras conceptuales apropiadas

- Afinamiento: Uso adecuado de los conocimientos.

Enfatizar la actividad del aprendiz y atender debidamente cada una de las etapas del procesamiento de la información es una tarea difícil, pero necesaria.

#### *4.3 Enfoque integrador*

Robert Gagne (1985) es, entre otros, quien ha combinado los enfoques conductista y cognitivista en la dinámica del aprendizaje, dando así lugar a una visión más integradora en la que el aprendizaje es concebido como proceso de asociación y como proceso de reestructuración.

Gagne considera los cambios que se llevan a cabo como resultado del aprendizaje. Por una parte, desde el punto de vista asociacionista, las transformaciones, continuas, medibles y cuantificables, son consecuencia de las prácticas acumuladas bajo ciertas condiciones. Desde el punto de vista cognitivo, son consecuencia de la interacción entre las estructuras cognitivas y sus objetos.

Para Gagne las fases del aprendizaje se estructuran de la siguiente manera:

- Motivación: Es la fase inicial, que consiste en crear una expectativa que mueve al aprendizaje y que puede tener un origen externo o interno.

- Comprensión: Se denomina así a la atención del aprendiz sobre lo que es importante, y consiste en el proceso de percepción de aquellos aspectos que ha seleccionado y que le interesa aprender.

- Adquisición y retención: Este es el momento crucial del proceso de aprendizaje. Lo denomina Gagne "incidente esencial" porque marca la transición del no-aprendizaje al aprendizaje. Este incidente se produce cuando la información ya transformada pasa del registro sensorial a la memoria de corto plazo y se acrecienta, de esta manera, la estructura de la información. Sin embargo es necesario señalar que el aprendizaje permanente requiere que la información se retenga en la memoria de largo plazo.

- Recuerdo y transferencia: Son fases que corresponden al perfeccionamiento del aprendizaje. El recuerdo hace posible que la información se pueda recuperar mientras que la transferencia permite que se pueda generalizar lo aprendido, que se traslade la información aprendida a variados contextos e intereses.

- Respuesta y retroalimentación: La fase de respuesta corresponde a la instancia de desempeño, que se constituye en un parámetro importante del aprendizaje. La retroalimentación consiste en el proceso de confrontación entre las expectativas y lo alcanzado en el aprendizaje. De esta manera el aprendizaje se verifica y se afirma, se corrige y avanza.

La teoría de Gagne constituye el fundamento de la estrategia del auto-aprendizaje y del aprendizaje permanente.

### *5. La informática y la nueva pedagogía*

Toda enseñanza parte de considerar los sentidos como la vía inicial que el ser humano utiliza para llegar al conocimiento.

En los sabios de Grecia ya existía esa preocupación que se hace patente en Aristóteles cuando afirma "no hay nada en la mente que no haya estado antes en los sentidos". Ya en el siglo XX, Xavier Zubiri, filósofo español, manifiesta esa misma concepción cuando afirma: "la inteligencia humana es sentiente, el hombre y la mujer captan inteligentemente desde sus propios sentidos".

Las nuevas pedagogías insisten en el uso de recursos o medios audiovisuales que sirven como vía para la estimulación sensorial. Los medios y recursos audiovisuales están condicionados al entorno social y a las condiciones culturales en que se realiza el proceso de aprendizaje.

La informática tiene su origen en la necesidad de resolver los problemas de circulación y tratamiento de datos. Forma parte de la cultura postmoderna, en relación con los cambios tanto en la forma de producción y de organización social como en los contenidos y expresiones culturales. Es innegable en la vida contemporánea el impacto del computador como un recurso tecnológico de comunicación social y modificador del ambiente. Se ha creado su propio metalenguaje, redefinido la organización de la vida social en cuanto a cohesión y comunicación y sentido del tiempo y el espacio.

Jaime Sánchez afirma que, en el futuro, la organización social del trabajo cambiará. Ya no existirán grandes empresas sino que, por el sistema de redes, el trabajador recibirá las órdenes y realizará las tareas desde su casa. Ya Internet acorta, facilita y abarata la comunicación en todo el mundo. En 1992 incluía 5000 redes, más de 500.000 computadoras y daba servicio a más de 3 millones de personas. Actualmente existe un crecimiento incalculable de nuevas redes y nuevos usuarios.

En el área de la educación, la informática educativa ha generado cambios drásticos en la manera de concebir el proceso de enseñanza-aprendizaje, la pedagogía, la inteligencia y el nuevo rol del docente. El diseño y puesta en marcha de ambientes informáticos de aprendizaje (con sus premisas fundamentales: eficiencia, rapidez y exactitud en la interacción hombre-máquina) parte de la consideración de las características individuales del que aprende, pretendiendo desarrollar al alumno cognoscitivamente, promoviendo su autonomía personal. Un claro ejemplo de ello es el uso de la inteligencia artificial en los sistemas expertos y en las simulaciones. Este tipo de software tienen la particularidad de ayudar y aconsejar en cuanto a las estrategias que los estudiantes deben utilizar para aprender.

El computador no es un simple instrumento. Según afirma Pérez Gama: "su rol es más trascendental y la informática se hace no sólo deseable para producir resultados significativos sino que es indispensable si se espera una eficiencia cognoscitiva". Al establecer la computadora un diálogo con el usuario, adquiere ella la misma potencia socializadora que le atribuye Habermas a la acción comunicativa.

Ahora bien, ¿dónde queda el docente en esta nueva situación? El nuevo docente será un facilitador, un gestor del conocimiento que propicia el aprendizaje a largo plazo. Con la afirmación anterior no se está desvalorizando su papel. Por el contrario, las nuevas tecnologías demandan del que enseña mayor capacitación técnica para incorporar la filosofía educativa a las estrategias tecnológicas.

Sin embargo, las ventajas inherentes al uso del computador han producido en algunos de sus usuarios una fe ciega en sus beneficios. Han creado un mito que es conveniente desmitificar. El mito de que las computadoras son como las mentes y, por sus características de interactividad, eficiencia, rapidez y exactitud pueden sustituir al docente en el aula con ventaja. Esta tesis tiene dos argumentos que importa analizar para demostrar su grado de veracidad o falsedad. La primera de ellas iguala el comportamiento de las computadoras al de las mentes. La segunda propone que la computadora sustituya al docente en sus funciones en el aula.

Indudablemente, la creación y el uso del computador ha contribuido al conocimiento de la cognición humana. Las computadoras cada vez se tornan más eficientemente inteligentes, pues pueden almacenar tanta información como un cerebro humano, transmitir datos a mayor velocidad que una neurona, ejecutar cálculos en forma más rápida que los seres humanos y

servir de plataforma para aplicaciones complejas: robotización, realidad virtual, multimedia, hipertexto.

Pero todo lo anterior no da argumentos suficientes para aceptar que un complejo dispositivo electrónico, cuya característica esencial es el manejo y procesamiento de símbolos, sea capaz de generar algún tipo de pensamiento como el humano. Tal cuestionamiento está vinculado con antiguas preguntas vinculadas a la Teoría del Conocimiento: ¿Qué significa pensar? ¿cómo se origina el pensamiento? ¿cómo ocurre el pensamiento? ¿cómo se originan el lenguaje y el aprendizaje? ¿cómo se aprende?.

Se dan tres opiniones sobre la cuestión de que si el programa informático funciona como la mente. La primera nace con la teoría conductista y afirma lo siguiente: una comparación entre el comportamiento de la mente y de la máquina demuestra que ambas tienen la misma conducta, por tanto la computadora también desarrolla comportamientos humanos. Una segunda opinión asegura que las computadoras pensarán algún día, pero no como nosotros, sino artificialmente como máquinas. Otra tercera corriente establece que el pensamiento es muy complicado, inescrutable y profundo como para atribuírselo a una simple máquina. "Estos últimos argumentan que si aun nosotros llegásemos a entender todas las leyes y principios que implica la mente, no podríamos duplicarla sino simularla", afirma Jaime Sánchez Ilabaca.

El argumento más fuerte en este sentido es que el pensamiento tiene una base biológica que lo sustenta, él no es independiente del cerebro, de los huesos, de los músculos, sangre, enzimas, ni de los otros productos espirituales que se producen en la mente, como son las emociones y los sentimientos. Se puede hacer escribir al computador "¿cómo estoy sufriendo!" pero jamás él podrá sentirlo. La mente no es algo formal y abstracto, sino que forma parte de esa sustancia húmeda y escurridiza que ocupa nuestro cerebro. El ser humano integralmente es un constructo de biología, razón, lógica, intuición, sensibilidad, emoción y sentimiento. Las máquinas han demostrado cierto grado de parentesco con el ser humano sólo en la razón y la lógica. Los que creen que las máquinas piensan como los humanos tienen una concepción dual del proceso del pensamiento y del origen del conocimiento, ya que están aceptando la idea de que las facultades espirituales del hombre y de la mujer son autónomas con relación al cerebro y su organismo físico respectivo.

Otro argumento que rebate la igualdad de las máquinas con la mente humana es el hecho de que las computadoras únicamente manipulan símbolos, de acuerdo a ciertas reglas sintácticas que el ser humano introduce en un programa. La mera manipulación de símbolos no basta por sí mismo para garantizar la cognición, la percepción, la comprensión, el pensamiento, y así sucesivamente. Es el carácter formal y sintáctico del programa lo que le da la potencia a la computadora, sin él no tendría ningún valor. El carácter sintáctico del programa se explica así: "Para procesar información el computador digital empieza por codificarla en símbolos utilizados por la

máquina; a continuación, manipula los símbolos mediante el conjunto de reglas enunciadas precisa e inequívocamente".

En este proceso mecánico puede operar y manipular cualquier información que se ajuste a las reglas del procesamiento de la máquina. Los símbolos se manipulan sin aludir ni referir significado alguno. Los símbolos del programa pueden denotar lo que el programador desee. El programa tiene sintaxis pero no semántica (que es la característica del pensamiento humano). La sintaxis, por sí misma, no es constitutiva ni suficiente para la semántica. Los programas informáticos son simuladores del proceso mental, no duplicadores de él.

En cuanto a la segunda tesis (el computador podrá sustituir a los docentes en el aula), conviene recordar que es el docente quien programa, organiza y gestiona el ambiente de aprendizaje en que se va a usar la computadora. La máquina por sí misma no establece contactos humanos trascendentes, ya que ella es incapaz de percibir los distintos estados de ánimo y las diferencias individuales de capacidades. Es el docente quien imprime humanidad al ambiente de aprendizaje informatizado.

### *Conclusiones*

1. Es innegable que era de la informática se ha extendido a todas las sociedades. La sociedad nicaragüense no es una excepción. Con toda razón se denomina a nuestra época como era de la informática. Todos los teóricos de la informática coinciden en reconocer que la informática es una extensión de la mente humana.

2. Los avances tecnológicos y las nuevas condiciones socio-culturales han obligado a redefinir y replantear la concepción del conocimiento como la riqueza más preciada. Pero también están cambiando sustantivamente la hegemonía que anteriormente tenían las universidades como productoras y distribuidoras del conocimiento que, cada vez más, se traslada a otros agentes, tales como los centros de investigaciones y los centros de producción.

3. Los teóricos de la informática educativa consideran que la cultura informatizada consiste en el dominio de los cinco niveles: conciencia computacional, utilización computacional, programación computacional, aprendizaje asistido por computador y administración educacional asistida por computador. Sin dejar de señalar que el concepto de cultura informatizada es un concepto en construcción, y por ende, sujeto a nuevas reformulaciones.

4. Desde el punto de vista pedagógico, los paradigmas del proceso enseñanza-aprendizaje han sido sometidos a una fuerte crítica, de ahí que el paradigma de la pedagogía tradicional basado en erudición, enciclopedismo, memorismo y autoritarismo cede el paso a un nuevo modelo que tiene como objetivo desarrollar la capacidad de pensar, desconstruir y crear.

5. El grado de generalización del uso del computador ha conducido a mitificarlo, convirtiéndolo en la panacea de los problemas pedagógicos, incluso llegando a plantear que puede llegar a sustituir al docente en el proceso del aprendizaje. Pero la experiencia, hasta ahora acumulada, permite concluir que las máquinas sólo simulan el pensamiento y sólo son portadoras de la sintaxis del lenguaje pero no así de la semántica, que es característica propia de los seres humanos, que son quienes programan, organizan y coordinan los procesos informáticos. Evidentemente, esta situación exige que los docentes asuman nuevos roles acordes con el uso de los equipos informáticos que, al fin y al cabo, son auxiliares del proceso pedagógico.

### *Bibliografía*

Escotet, Miguel A. (1989). *Educación y Desarrollo desde la perspectiva sociológica*. Universidad Iberoamericana de Postgrado, Salamanca.

Escotet, Miguel A. (1992). *Aprender para el futuro*. Alianza Editorial, Madrid.

Churchland, Paul / Smith Churchlan, Patricia (1990). *¿Podría pensar una máquina?*

Fourez, Gerard (1994). *La construcción del conocimiento científico*. Filosofía y ética de la ciencia. Editorial Narcea, Madrid.

Galvis, Alvaro (1992). *Ingeniería en software educativo*. Ediciones Uniandes, Santafé de Bogotá.

Gordillo, Alicia / Suazo, Balbino (1994). *Manual para aprendizaje del SPSS/pC, Versión 4.0*. Universidad Centroamericana, Managua.

Suazo, Balbino (1996). *La formación integral: un reto de la universidad del nuevo milenio*. Universidad Centroamericana, Managua.

Tünnermann, Carlos (1992). "Propuesta de una política para la educación superior de Nicaragua en el horizonte del siglo XXI", en *Universidad y Crisis*. Managua, Editorial UCA,

Sanchez Ilabaca, Jaime (1992). *Informática Educativa*. Santiago de Chile.

Toffler, Alvin (1990). *Cambio de poder*. Plaza & Janés Editores, Barcelona.

*Jorge Luis Alvarado Pisani*  
*Aprehensión primordial de la realidad*  
*y experiencia mística*

*"No es esto filosófica fatiga,  
Transmutación sutil o alquimia vana  
Sino esencia real que al tacto obliga"*  
(Félix Lope de Vega)

Son versos de Lope cuya procedencia ignoro, colocados por Jorge Guillén como epígrafe a la cuarta sección de su *Cántico* 1. Se traen aquí para insinuar, desde el comienzo, que la acción mística no es la filosófica fatiga del concepto, ni la transmutación o sublimación sutil de la libido en amor y cultura, ni tampoco la alquimia vana de las fantasías que se venden en el supermercado espiritual de la New Age 2, sino que consiste simplemente en tratar la realidad de las cosas con mucho tacto y en quedar tocado por ellas con "mano blanda y toque delicado" 3.

¿Qué hace una meditación como esta -ensayo entre dos aguas: el agua regia de la noología zubiriana y las aguas profundas de su teoría de la religación- en un simposio sobre "mundialización y liberación"? La razón de tanta impertinencia puede expresarse a modo de tres tesis: 1) Las distintas formas de la experiencia mística son el despliegue histórico de nuestra aprehensión primordial de las cosas reales en cuanto reales y religadas a su Fundamento. 2) La experiencia moral y religiosa no es ni más ni menos que experiencia mística en marcha, en un determinado logos campal, a lo largo de una determinada vía de nuestra razón hacia ese Fundamento. 3) No podemos construir la sociedad mundial que deseamos sin una nueva moral y una nueva religión que surgan del trato, personal y social, con el Fundamento y de la convergencia macroecuménica de las religiones históricas.

*I. Inteligencia sentiente y experiencia mística*

*I.1. Aprehensión primordial*

Llamemos "inteligencia" al modo humano de sentir las cosas reales, y la realidad propia de todas y cada una, por oposición al modo animal de sentir no cosas ni cosas reales sino estímulos que suscitan respuestas fisiológicas tendentes a reducir al punto de equilibrio homeostático las modificaciones de tono vital que tales estímulos producen en el organismo animal.

El sentir de un animal es un prodigio de coajuste entre las exigencias bióticas de su hábitat y las capacidades adaptativas del genoma de su

especie. Pensemos en los ojos de las abejas, aptos para captar la luz ultravioleta procedente de la superficie de las flores. O en el oído del murciélago, ecolocalizador de insectos. O en el olfato de los perros y de las mariposas que se mueven entre aromas como los humanos en su espacio-tiempo de cuatro dimensiones. O en la bífida lengua termorreceptora de las serpientes. Pero, a pesar de tales prodigios, la actividad animal aparentemente no va más allá de un conjunto finito de estimulaciones y respuestas específicas, genéticamente preprogramadas. En cambio, el sentir humano, tan atenuado en comparación con el sentir animal, tiene un momento inespecífico que lo hace cualitativamente distinto. Tal distinción consiste en tomar distancia, en la disolución de la continuidad, entre las cosas sentidas y los actos humanos. Sea cuál fuere la índole psicofisiológica de ese "distanciamiento" de las cosas, es un hecho que el sistema sensoriomotriz humano puede responder de muchas maneras posibles ante las cosas que aprehende como cosas. Incluso puede ser educado para no responder o para inventar cosas nuevas y respuestas no predeterminadas.

Ese distanciamiento psicofisiológico es la condición de posibilidad del lenguaje, la conciencia, la racionalidad y las conductas simbólicas. Pero Zubiri ha demostrado definitivamente que la intelección humana no se reduce a conciencia, logos verbal o razón concipiente sino que su momento fundamental -que Bergson llamó *intuición* y Zubiri *aprehensión primordial de realidad* 4-, en vez de distanciamiento, es un contacto directo, inmediato y unitario con las cosas reales, en y por sí mismas, y que ese contacto o tanteo es el modo primordial, fundamental, de toda humana experiencia 5.

La aprehensión primordial de realidad no es un dato inmediato de la conciencia ni una actividad psicológica entre otras sino el "primordial momento intelectual presente en toda intelección posible", el "fundamento *estructural* dentro del acto intelectual mismo" 6.

Ahora bien, la aprehensión o intuición primordial de realidad es, por así decirlo, inefable -o, tal vez mejor dicho, afásica-, estructuralmente previa a todo lenguaje, como lo ha hecho notar muy finamente Pintor-Ramos 7. Sin embargo, tal afasia o inefabilidad no es absoluta, ya que la aprehensión primordial no se da sin logos y sin razón 8. ¿Habrá algún nexo entre la afasia de la aprehensión primordial y la inefabilidad de la experiencia mística de la que nos hablan los grandes místicos de todo tiempo, lugar y cultura 9? Antes de pensar este problema será menester declarar qué entendemos por experiencia mística.

## *I.2. Experiencia mística*

Cualquier cosa real es lo que es y "más" de lo que es. Un grano de arena, una planta, un ave, un cuerpo humano, un humilde zapato o una remotísima galaxia, son cosas que, bien aprehendidas y bien probadas, no se terminarían nunca de aprehender o probar. Cada cosa natural, para decirlo con Bergson, es como una estación del impulso vital o energía creadora del universo. Y

cada cosa artefacta es también estación del impulso vital o energía creadora del ser humano. Estación o estancia, nada más. Porque el *élan vital*, el impulso, la impelencia misma, es indetenible y trasciende desde cada estación o estancia a lo profundo de ella misma, al modo (natural, artificial o personal) de ella misma.

Pues bien, en estos términos, la experiencia mística sería la historia del trato personal de cada persona humana con la impulsión fundamental o energía creadora de las cosas naturales del universo y con su propia energía creadora. Es decir, con el fundamento último, posibilitante e impelente de toda realidad. Experiencia mística sería apropiación de las últimas posibilidades de lo real: la historia personal del apoderamiento o posesión *de* lo real por la persona y del apoderamiento o posesión de la persona *por* lo Real. Posesión común, amorosa comunión entre persona y realidad, de la que sería imagen y semejanza el trato sexual humano, la comunión orgásmica 10, el acto en donde se hace más ostensible la dinámica profunda de los actos humanos, que consisten, a fin de cuentas, en realización de las personas como Personas divinas.

De modo que la experiencia mística no es una experiencia entre las otras experiencias humanas sino el climax de cada una de ellas. Experiencia mística es toda experiencia humana llevada a feliz término: "No se trata de ir fuera de las cosas reales y de mi propia realidad personal, sino de estar en esas cosas y en mi persona plenamente, esto es, llegando hasta aquello en que últimamente consiste su realidad. Si viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria" 11.

¿Trato personal con Dios? ¿En dónde quedan entonces las místicas impersonales, las místicas de la disolución del yo y las místicas ateas? No nos entretengamos en demostrar, porque Zubiri ya lo ha hecho, que la persona humana misma, en cuanto se realiza históricamente como persona, no tiene sino que *es* experiencia de Dios 12. De ahí que toda experiencia humana, probación física de realidad, sea *ipso facto*, experiencia mística, experiencia del fundamento último, posibilitante e impelente de cada cosa, de todas las cosas y de la propia realidad personal. Las experiencias místicas "excepcionales" (llámense entusiasmo, iluminación, satori, nirvana, matrimonio espiritual o comunión con los dioses y las diosas de la propia cultura) no serán, entonces, ni más ni menos que la estabilización psicofisiológica de aquella dinámica profunda en que consiste toda acción humana 13.

### *1.3. Aprehensión primordial y experiencia mística*

A primera vista pudiera parecer una simpleza el relacionar la afasia relativa de la aprehensión primordial con la infabilidad de la experiencia mística. Aquella sería "alingüística" por razón de la inteligencia humana, del modo humano de sentir. Ésta, por razón de la transcendencia de la Realidad.

Ahora bien, no se trata de dos inefabilidades distintas. Zubiri ha demostrado a cabalidad que inteligencia humana y realidad son, en su misma raíz, estricta y formalmente congéneres y que mundo y Dios no son uno, aunque tampoco son dos. Si ello es verdad, y no parece que pueda ser de otro modo, la inefabilidad de las cosas reales aprehendidas primordialmente (es decir, la afasia de la aprehensión primordial de la realidad de las cosas reales) se fundamenta en que las cosas reales en cuanto reales son "más" que ellas mismas y "más" que cuanto pueda decirse de ellas en cualquiera de los lenguajes posibles (cuotidianos, científicos, artísticos). El "no sé qué que quedan balbuciendo" las cosas (ver *Cántico espiritual A*, lira 7) a la inteligencia y el trabársele la lengua o el lenguaje a la inteligencia ante las cosas son las dos caras del mismo fenómeno que consiste en que la autotranscendencia de cada cosa real *en* su propia realidad no es sino la Transcendencia misma que llamamos "Dios" 14. En cada cosa, bien vista, se encuentra la "cristalina fuente/ en cuyos semblantes plateados/ se forman de repente/ los ojos deseados/ que tengo en mis entrañas dibujados" (ver *Cántico espiritual A*, lira 11). La intelección primordial de cualquier cosa es, incoativamente, visión beatífica.

¿Es esto monismo panteísta? Sólo para quien piense la trascendencia de la realidad desde una metafísica trasmundana. Pero, para una metafísica intramundana no hay contradicción en lo que afirman panteísmo y monoteísmo, aunque pueda haberla, y de hecho la hay, en lo que niegan. Panteísmo y monoteísmo afirman que todo es Dios o que Dios es todo. Pero el panteísmo niega que haya Dios uno y único, mientras el monoteísmo niega que pueda haber varios Absolutos absolutos. Decía Zubiri: "El mundo ciertamente no es Dios por su extensión ni por sus colores ni por sus vicisitudes. Pero la realidad del mundo tiene un *sí mismo* y ese sí mismo es justamente idéntico al sí mismo que llamamos Dios, al sí mismo absoluto... El mundo y Dios no son dos pero tampoco son uno" 15.

## *II. Moral, religión y mística mundiales*

### *II.1. Nuestra realidad mundial*

Nunca, en la historia entera de los asuntos humanos, hemos estado los hombres y las mujeres de este planeta tan vinculados físicamente unos con otros y a la vez tan aislados de "los demás" y de nosotros mismos.

Hoy, por ejemplo, mientras escribo estas líneas, he podido informarme - sólo informarme nada más- del asesinato de Yitzak Rabin por un estudiante de ciencias jurídicas. De la desdicha de cientos de damnificados en Filipinas por las lluvias monzónicas. Del común suicidio, en Miami, de dos adolescentes emigrantes (mexicano él, 14 años; nicaragüense ella, de 13), que escribieron un dramático testamento antes de arrojarse a las aguas del Timiami: "...he puesto lo mejor de mí en estos 14 años que he estado en este

agujero infernal llamado Tierra; aplaudid, amigos, la comedia ha terminado...", dijo él, "por favor, no lloren...", dijo ella. También me he informado -sin hacer nada más- del estado de alerta epidemiológica declarado internacionalmente por la aparición en Nicaragua de una enfermedad hemorrágica que, sumada al cólera y al dengue, está aniquilando sin apelación a docenas de personas, económica y fisiológicamente indefensas.

Estas trágicas muertes, hoy, en Israel, Filipinas, los Estados Unidos y Nicaragua, y mi cómoda actitud de espectador ante ellas, me ratifican otra vez la no sólo contradictoria sino realmente contrahecha situación de superávit tecnológico y déficit moral de nuestra especie en vías de mundialización 16. Una especie que ha creado aviones, computadoras, redes telemáticas y comunicación por satélite para el uso exclusivo y excluyente de una pequeña parte de sus individuos. Una especie que ha inventado cómo reproducirse de forma artificial y cómo procesar información a altísima velocidad, pero que deja perecer en la indigencia a miles de millones de individuos cuyos cuerpos son la joya más valiosa de la evolución cósmica. Una especie animal que ha transformado la biósfera en noósfera y viaja por el universo a bordo de un planeta prodigioso, sin saber muy bien todavía hacia dónde ni por qué ni para qué. Una especie que no es todavía una sino que está en la encrucijada de ser una o de no ser más que una nostalgia de lo que pudo haber sido y no fue. Una especie postmoderna con una ética prehistórica.

## *II.2. Moral y mística de la mundialización*

La moral de una persona o de un grupo social es algo más modesto pero más radical que su jerarquía de valores o que sus códigos éticos. Es una dimensión de su realidad que consiste en la apropiación o apoderamiento de las posibilidades de las cosas 17. Es la capacidad de tener recursos para vivir, la capacidad de vivir apoderándose del poder de la realidad. Sin esta apropiación no hay plenitud humana sino desmoralización y angustia 18.

Ahora bien, si la experiencia mística radical es la historia del apoderamiento o posesión de la realidad por las personas y de las personas por la Realidad, cabe afirmar que moral, religación y mística son tres nombres del único modo de ser de la realidad humana que es *ir haciéndose cada vez más Persona*, socialmente e históricamente. Las experiencias morales y religiosas no son ni más ni menos que experiencias místicas del Fundamento último de la realidad y del poder de cada cosa real. Y, recíprocamente, la apropiación moral de posibilidades históricas es, para cada ser humano, experiencia religiosa y mística de su propia realización.

Nuestra vacilante y contradictoria mundialización actual llegará a ser mutación exitosa en la evolución de la especie humana sólo si nos es concedida la gracia de aquellos "genios místicos" de que hablaba Bergson 19, mujeres y hombres que hagan crecer la temperatura moral y religiosa de

los grandes colectivos humanos hasta el punto de ebullición en que se produzca el schilleriano y beethoveniano abrazo de miles de millones de personas plenamente realizadas, a imagen de la Energía Creadora que vive, más allá de las estrellas, en lo profundo de sus propios corazones 20.

### *II.3. Mundialización y religión*

El grave problema de nuestra época es que la realización propia, a la altura de las actuales posibilidades históricas, no es accesible a todos y todas -como es de justicia- y que no puede hacerse accesible a todos y todas sin una reconversión ecológica de nuestras industrias energéticas y productivas y sin una análoga reconversión de nuestras obsoletas tecnologías políticas y de nuestras periclitadas instituciones religiosas, en particular sin la convergencia macroecuménica de las religiones 21.

Ahora bien, dicha convergencia religiosa no habrá de ser nivelación sincrética de diferencias, lo cual representaría un irrespeto histórico a las diferentes tradiciones, grandes o modestas, centrales o periféricas. Sino habrá de ser convergencia por las puntas, es decir, por lo más fino de cada religión (y aun de toda vida arreligiosa) que es su experiencia mística principal, promotora y terminal del Fundamento último, posibilitante e impelente del poder de lo real, en toda Su riqueza de unidad y pluralidad. Dicha convergencia religiosa mundial tiene nombre: *Kat-holismo*, catolicismo. Un catolicismo radical que consistirá en la praxis histórica de hacerse cada cual todo para todos, para cooperar a la realización humana de todas las personas, y no sólo en la pertenencia institucional a alguna de las tradiciones cristianas 22. Quien pertenciere institucionalmente a la tradición cristiana, y más específicamente católica, habrá de ser no más que un agradecido colaborador de la presencia real de Cristo en la historia y en toda realidad 23, es decir, un místico del Cuerpo Místico de Cristo, que es Plenitud de la realidad 24. Pero toda persona humana -fuere monoteísta, politeísta, panteísta, escéptica, agnóstica o atea- habrá de llevar sus experiencias humanas a Plenitud, a una común Plenitud. Sólo así será posible una verdadera mundialización como liberación mundial, es decir, como realización plena de la libertad de cada una de las personas que habitamos y habitarán este planeta y sus contornos 25.

Nuestros humildes sentidos humanos, por inteligentes, tienen "profundas cavernas" que pueden llegar a la incandescencia si se exponen sin prisa pero sin pausa a las "lámparas de fuego en cuyos resplandores" (ver *Llama*, 3º Canción) la realidad de las cosas los abrasa y los abraza. En las cosas mismas, bien aprehendidas, bien queridas y trabajadas a fondo, hay una "llama de amor viva que tiernamente hiere el más profundo centro" de nuestra realidad mundial. Llama de amor viva que podría encender el Fuego en torno al que todos los hombres y mujeres volverán a ser hermanos y hermanas 26, viviendo cada cual su propia vida en Plenitud, después que ese Fuego haya cauterizado suavemente las heridas y llagas que la especie

humana se ha inferido y se infiere a sí misma, por no saber cada cual estar ante las cosas con serenidad, dejándolas ser (*Gelassenheit zu den dingen*, como decía Heidegger), pero con señorío y con libertad ante ellas, como nos dejó dicho Xavier Zubiri: "La experiencia radical de Dios es la experiencia de ser libre *en* la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios" 27.

En definitiva, pues, como resultado de esta meditación, tenemos que la experiencia mística es la experiencia de Dios en la aprehensión primordial, en la apropiación moral de posibilidades y en la celebración religiosa de la realidad de cada cosa. Y tenemos que aprehensión primordial, posibilidad moral y fe religiosa no son unos actos entre otros actos de intelección sentiente, de volición tendente o de sentimiento afectante, sino el apoderamiento del "más profundo centro" de la persona -allí donde se unifican inteligencia, voluntad y sentimiento- por el Poder último, posibilitante e impelente de la realidad de cada cosa. Es decir, por aquella Plenitud que no ha muerto (como el Dios del que habló Zarathustra) sino que nos llama a más realidad y a construir un mundo donde todos y todas podamos alcanzar nuestra plenitud como personas.

El lema, consigna o *leit motiv* de esta nueva moral-mística-religión podría ser: "Plenitud de plenitudes, todo plenitud", un paso adelante desde el "Vanidad de vanidades, todo vanidad" del Qohélet. Y su imperativo categórico: "Actúa como Dios, realizando tu libertad en la creación de más libertad". Si no logramos todos y todas encontrar la gracia de vivir así, es de temer que nuestra incipiente y contradictoria mundialización terminará en un marasmo de hastío -en las sociedades opulentas de los ricos epulones- y en un océano de miseria -en las sociedades marginales de los indigentes lázaros-, sobre un planeta devastado más parecido al Brave New World (de Huxley) o a la Guerra de Todos Contra Todos (de Hobbes) que a la Nueva Atlántida (de Bacon) o al Reino de Dios (de Jesús de Nazaret).

A este respecto, nuestra misión de filósofas y filósofos no consiste en la mera denuncia de una civilización estupidizada por sus fetiches monetarios y tecnocientíficos ni en el cantar los cantos de cisne del pensamiento débil sino en calzarnos de nuevo las sandalias del tábano de Atenas para ponernos a incordiar a diestra y siniestra la ignorancia contemporánea disfrazada de know-how. O quizás nuestra misión sea la de calzarnos las sandalias de Juan el Bautista para seguir clamando en el desierto, preparando los caminos de aquellos "genios místicos" por quienes se nos hará otra vez palpable la Realidad de Dios.

Llegados a donde estamos, quizás podemos comprender mejor, aquí y ahora, la declaración póstuma de Martin Heidegger, hecha hace treinta años, sobre el futuro del ser humano en la era de la técnica: "Sólo un Dios puede todavía salvarnos. Nos queda, como única posibilidad, la de preparar, en el pensamiento y en la poesía, una disponibilidad para la aparición de Dios, o para su ausencia en nuestra declinación; pues nosotros declinamos ante un Dios ausente" 28.

*Pedro J. de Velasco R. S.J.*

*La sociedad del futuro entre la cocina y la fragua*

*Del melting-pot a las cazuelas de mole*

### *Introducción*

Frente a los intentos de convencernos del arribo inminente, inevitable y -sobre todo- benéfico de una civilización y/o sociedad mundial, asistimos a fenómenos que, aunque son de diverso -y aun contrario- signo, resultan sumamente significativos. Significativos más allá de la violencia que todos conllevan o, quizá, precisamente por ella misma. El levantamiento del EZLN en México, la guerrilla guatemalteca; las masacres de Bosnia, el IRA o la ETA, los brotes racistas y etnofóbicos en USA y en la mayoría de los países Europeos, los fundamentalismos Islamitas o el proteccionismo comercial Japonés, proyectan una enorme interrogación sobre esa ingenua seguridad del advenimiento de una "Aldea global" producto de la "comunicación" universal; y nos urgen a preguntarnos si la violencia de estos conflictos marcadamente etno-culturales no es mera respuesta a, y signo de, la violencia y deshumanización implicadas en ese intento de "mundialización".

Esto mismo nos plantea también la pregunta sobre la posible estructuración, la compatibilidad o incompatibilidad -incluso la oposición frontal- de civilización global y culturas concretas.

Urge pues "desmitificar" y analizar los dinamismos históricos actuales, su realidad, su significado e implicaciones. Urge el hacernos cargo, encargarnos y cargar con la "mundialización". Esboceemos un primer intento de ese hacernos cargo.

### *Presupuesto y precisiones*

Desde la comprensión Zubiriana yo diría que la sociedad mundial es la forma incultural de realizar la socialidad humana a nivel especie, o la forma impersonal de vivir la comunidad humana (como a nivel de sociedad y comunidad, la sociedad es la forma impersonal de vivir lo social). La forma universal, que prescinde de los caracteres propiamente culturales. Sin embargo, antes hay que precisar qué se entiende de hecho por mundialización y cuál es su historia.

En primer lugar: se habla de procesos de mundialización, cuando propiamente se trata de procesos de globalización. Sin entrar en detalles, me parece evidente que ninguno de los procesos de que hablaremos alcanza a toda la población mundial -aunque algunas de sus consecuencias sí la afecten- ni siquiera lo pretenden; mucho menos pretenden favorecerla. Se extienden por todo el globo sobre determinadas estructuras, procesos,

bienes, etc.; pero no alcanzan a todas las personas o grupos (ni siquiera en el primer mundo) y menos "personalmente".

En segundo lugar, tenemos que caer en la cuenta de que los intentos de "mundialización" no son novedad; al menos datan de los tiempos del Imperio Romano; tenemos nuevos brotes con la expansión imperialista de España, Portugal e Inglaterra. Evidentemente, estos intentos se circunscribieron al "mundo" y a los intereses de la época, pero fueron reales intentos de mundialización y -en el fondo- implicaban los mismos dinamismos y finalidades del que padecemos actualmente. Como en la actualidad, todos ellos pretendieron establecer globalmente códigos y estructuras homogéneos que permitieran el flujo (intercambio) de información, de formas de producción, de bienes, dinero y personas. Homogeneización diseñada e impuesta por los grupos fautores del proceso (naciones, países, otros), para someter a su proyecto e intereses históricos al resto de la humanidad.

Ese intento no se reduce a los imperialismos globales; se implementa y concretiza -efectiva, aunque todavía no globalmente- en los estados nacionales -liberales y capitalistas- que se constituyeron como instancias definitivas y únicas de identidad y pertenencia, rectores de las relaciones humanas intra o inter nacionales, jueces de la cultura. Por ese mismo hecho, invalidaron como fundamento de identidad grupal o de convalidación práxica toda otra instancia: étnica, regional, cultural (religiosa).

Estados protectores de los procesos de expansión económica (capitalista, de mercado...) de tendencia globalizadora. Y, de hecho, las pretendidas mundializaciones han sido el intento de imponer a nivel global alguno de esos proyectos/procesos "exitosos" de nacionalización, por ello quisiera analizar los orígenes del que se nos trata de imponer actualmente.

### *Melting pot*

USA asume en su autodefinición como nación el intento de los estados liberales y de la economía capitalista: crear una gran sociedad sin diferencias, homogénea; la civilización del hombre universal. Y en ese sentido no es sólo el gran impulsor del "proceso de mundialización" sino que es su modelo.

Efectivamente, la nación y la civilización americanas se conciben como fragua; más precisamente, como la olla de fundición, donde los más diversos metales [los inmigrantes, en cuanto tales] son sometidos a un proceso de fusión y homogeneización -des-estructuración- por el cual son despojados de sus características propias, (los de-suyos y su actuidad/actualidad/actuación), y se les uniforma en una nueva substancia/aleación en que ya no son discernibles, ni funcionales, los componentes originales.

No es casualidad el que la imagen sea la de un proceso industrial. En ellos lo importante es la simplificación, la repetitibilidad y automatización

de los procesos, la homogeneidad y previsibilidad de los resultados. Podríamos decir que el resultado (aleación) priva sobre el origen (diversidad de componentes) y lo elimina.

No es casualidad, si recordamos que los fundadores de ese "melting pot" fueron emigrados -hombres arrancados de su cultura y de su entorno ecológico- que buscaban lugares para vivir, tierras para conquistar y explotar ellos mismos. Inicialmente no requerían mano de obra autóctona - que, además, les resultaba amenazante-, por ello, eliminaron a los pobladores originales que durante siglos habían descubierto, establecido y transmitido las "formas de estar en esa realidad"; que sí tenían una tradición/cultura coherente brotada de esa tierra, del paisaje, del clima y la fecundidad, de su trabajo y cuidado. Cuando tuvieron necesidad de mano de obra, trajeron esclavos, también arrancados de su tierra, desenraizados de sus culturas. Esto fue un factor fundamental para que el proceso de integración nacional de los USA fuera totalmente distinto del de América Latina. La correlación autóctona y originante hombre-(trabajo)-tierra fue destruida totalmente.

Pienso que el "melting pot" funcionó en buena parte porque ninguno de los elementos que entraron en la fusión era autóctono; no hubo resistencia a la homogeneización porque ya no había ni culturas, ni grupos humanos con una identidad propia que fundir, sólo individuos. Por eso, aunque haya grupos raciales que conservan rasgos de su cultura original, no hay propiamente diversidad cultural. La negritud, la chicanidad o el ser WASP (White-anglo-saxon-protestant) no dicen relación a estilos comunes-tradicionales de "estar en la realidad", de sobrevivencia y de relaciones humanas, laborales o ecológica con el mundo, tampoco comportan una cosmovisión común, aunque impliquen ideas y posiciones concretas semejantes. Por lo mismo, no proveen de una identidad propia/distintiva.

Esto nos permite establecer una primera hipótesis: una condición para una globalización de este tipo es la desaparición de las diversas identidades culturales. De hecho, estos modelos de "mundialización" se conciben como homogeneización y unificación [uniformación], funcionan en la práctica como des-culturización y conllevan una des-identificación y des-solidarización.

### *Proceso de globalización / proceso de homogeneización*

Contra lo que se pregona, la globalización actual no es un intento de facilitar la comunicación personal o grupal y el intercambio de bienes; sino de homogeneizar estructuras para las transferencias, los flujos de capital, información, control-organización o bienes, en función de los intereses de unos cuantos. Se concibe como infraestructura comunicacional; como meras vías de acceso para lo que ya se produce, se tiene o quiere; no se concibe como la creación de nuevos sentidos y querer universales. Más aún, comporta un empobrecimiento real tanto en los bienes mismos como en la

comunicación de éstos y aun en los individuos supuestamente beneficiados por ella.

Si nos fijamos bien, en la actual globalización no se da un acceso universal a los diversos bienes propios de cada cultura, tampoco su conocimiento y aprecio de dichos bienes, ni una potenciación de su producción. El intento se reduce a globalizar unos cuantos bienes producidos en serie, rápida y económicamente, obviamente algo mucho más fácil y rápido, y por lo mismo rentable. Por otro lado, ni siquiera hay una verdadera universalización del acceso a estos bienes; la enorme mayoría de la población mundial no puede disfrutarlos.

Pero todavía es más destructiva la uniformación de los modos de producirlos y obtenerlos: prácticamente la única forma para lo primero es la producción en serie y para lo segundo

La universalización de los esquemas de trabajo y prioridades de las transnacionales nos hace casi imposible pensar en esquemas y objetivos de trabajo alternativos al de la producción industrial en serie, esquemas tan o más productivos de bienes y humanidad que el de la maximización de tiempos y movimientos ocho horas diarias seis días a la semana, en función de la competitividad financiera.

Tampoco se nos ocurren otras alternativas de adquisición que la compra con dinero. Y, más en concreto, el ritual del carrito, las hileras de estantes, las cajas registradoras y los niños o ancianos que envuelven la mercancía se va convirtiendo en la forma normal, "universal" y única de acceder a los bienes más indispensables. La consecuencia no es sólo la monotonización y sin-sentido del "ir de compras", sino el que los criterios de las grandes cadenas de tiendas están decidiendo el tipo de cosechas y de frutales que se cultivan o de animales que se crían en todo el mundo; con la consiguiente desaparición de muchísimas especies domésticas o semidomésticas porque "no tienen mercado". De paso, por causa de los supermercados, desaparecen los establecimientos especializados en que se podía llegar a la personalización del comercio; de ahí la monotonización del vestido, de adornos, implementos de cocina, literatura y música... Tenemos que la supuesta universalización de bienes que pretende poner "todo al alcance de todos", en realidad termina provocando, a nivel mundial, un verdadero empobrecimiento en la variedad de los productos, en las formas y en las relaciones de producción-consumo y aun del paisaje. Si por las transnacionales fuera, la tierra estaría convertida en una enorme granja Suiza, salpicada de fábricas japonesas y tiendas norteamericanas que vendieran cada vez más de lo mismo.

Si nos preguntamos por los códigos y lenguajes realmente funcionales a nivel global, los que de hecho ya están vehiculando saberes, procederes, flujos y controles, resulta que -con alguna excepciones políticas (ONU, etc) y científicas (revistas o colaboraciones internacionales...)-, son de y para la economía (capitalista): lenguajes de los "mercados de dinero" (banca, bolsa, etc); de la tecno-ciencia y sus procesos; de la industria transnacional (antiguamente en la mano de obra, actualmente, en los "bienes de capital",

"activos fijos" maquinaria o planta productiva); en las estructuras ordenadoras; en el transporte e información que concierne a estos campos. Pero, obviamente el manejo y aprovechamiento de estos lenguajes se restringe a quienes controlan dichas áreas o a quienes están directamente involucrados y en cuanto lo están.

La universalización atribuida a los medios de comunicación tampoco es real. Aun por su mismo diseño la mayor parte están pensados para transmitir información, no para comunicar personas, y para transmitirla de modo perfectamente controlado (es decir, precisamente para que no se pueda universalizar). Además, la casi totalidad de su producción está encaminada a universalizar los mismos estereotipos, expectativas y necesidades, para crear un mercado homogéneo y predecible, indispensable para una industria de producción en serie.

Si preguntamos por lo que verdadera y efectivamente se constituye y funciona "transnacionalmente", nos encontramos que -amén de algunos aspectos de instituciones religiosas y políticas-, fundamentalmente se trata de realidades tecno-económicas.

Hay un segundo aspecto: la interminable la lista de dimensiones de nuestra vida en que el supuesto proceso de mundialización resulta fundamentalmente homogeneizador y empobrecedor; menciono algunas:

La generalización de modelos uniformes de habitación y transporte, en función de una economía inmediatista de lucro, ha traído no sólo la monotonía de nuestras ciudades modernas sino el empobrecimiento del hábitat humano. Es impresionante pensar que las ciudades van reduciendo nuestras posibilidades de con-vivencia con la fauna prácticamente a las hormigas, cucarachas, ratas, perros, gatos, y ciertas especies de pájaros; en cuanto a las plantas y árboles, hemos terminado por hacerlos de plástico.

En lo político, la progresiva imposición a todo el mundo del esquema de "nación" o de democracia (reducida a partidos y elecciones por voto individual, secreto y escrito) como los únicos válidos y aceptables, empobrece la política mundial, excluye como interlocutores a grupos que no se reconocen a sí mismos como nación o parte de una nación, anula procesos tradicionales de decisión mucho más consensados y humanos como pueden ser los indígenas, etc.

La universalización de las lenguas es uno de los intentos más antiguos de "mundialización". Esfuerzo inútil como aparece en la divesificación de nuestras lenguas romances, todas ellas variantes del mismo latín. Esfuerzo empobrecedor porque universalizar una lengua implica despojarla de sus referencias geo-históricas y de la creatividad de sus hablantes. La pretensión actual de universalizar la comunicación a base de traducción computacional es la contraprueba de ese empobrecimiento. Por un lado no hay un verdadero esfuerzo de comprender al otro como otro, en su lengua -con las referencias que tiene a su mundo, etc.- no hay un verdadero esfuerzo de salir de mí mismo de relativizar mis códigos, esquemas etc.. Por otro lado reduce nuestra capacidad de pensar y compartir a la del vocabulario y sintaxis, a la de la velocidad y capacidad, del ordenador. Por último, lo más grave es que

la homogeneización del lenguaje conlleva la homogeneización del pensamiento, acabamos pensando lo que podemos decir.

Por último, al analizar los procesos de universalización en su dimensión religiosa aparece otro problema: nos sólo terminan en el empobrecimiento de lo que se pretendía universalizar sino con el despojo de los supuestos beneficiarios, generalmente los débiles y las minorías. Como ejemplos: La universalización del rito Romano en la Iglesia católica comportó la pérdida de verdaderas joyas religiosas regionales, además de que terminó despojando a muchos grupos humanos de elementos importantes de su patrimonio y expresión cultural; terminó haciendo infumablemente aburridas las "celebraciones" y alejando de ellas a la gente. No digamos nada del daño que está haciendo la aplicación uniforme de una moral, pretendidamente única y universal, que prescinde de situaciones culturales, sociales y aun ecológicas (salubridad, clima...)

Una herramienta fundamental del proceso: el trabajo

Por ser animal de realidades, el hombre se hace lo que hace; se hace en, con y por su mundo. Esto tiene dos vertientes co-estructuradas: la producción y la relación. Producción y relación dependen una de otra y se interconstruyen mutuamente (por ello, producción/consumo capitalista e individualismo político no son elementos casualmente coincidentes).

El ser humano se construye como tal construyendo su mundo, por su actuación respecto a la realidad. Las diversas culturas son producto y transmisión de las diferentes formas de habérselas con la realidad, de construcción de nuestro mundo (medio) concreto (surgidas en parte del trabajo), por las que hemos optado y que hemos transmitido a otros como parte de esa forma global de "estar en realidad". La homogeneización del trabajo coincide con -e implica- la homogeneización de la inteligencia. Acabamos entendiendo sólo lo que hacemos y como lo hacemos.

Por ello, la mayor amenaza a la diversidad y creatividad mundial, a las culturas, es la uniformación de formas, objetos y tiempos de trabajo; establecidos en función de la competitividad económica y no de la realidad y situacionalidad del ecosistema humano, de las necesidades y deseos conjugados de productores y consumidores.

Por último, la priorización y universalización de este tipo de trabajo y su ideología, su progresiva invasión y desplazamiento de los demás ámbitos de la vida humana, nos han llevado a su absolutización y a considerarlo como la fuente de la vida. En términos de las culturas indígenas, estamos asistiendo a una inversión blasfema: el trabajo ha sustituido a la fiesta, el trabajo se ha vuelto Dios. Pero esta traducción pragmática del "Dios ha muerto" de Nietzsche no conlleva la vida sino la esclavitud/muerte del hombre.

### *Necesario pero Absolutizado*

Evidentemente, para la sobrevivencia humana, individual y social, es indispensable ahorrar energía en decisiones y procesos y para ello se tienen que automatizar y homogeneizar ciertas respuestas a los estímulos y exigencias de su mundo. El problema surge cuando los comportamientos automáticos invaden la casi totalidad de nuestra actividad; invaden todo el enorme tiempo que le metemos al trabajo y aledaños, al descanso y a la comida que, por lo mismo, resultan cada vez más monótonos, aburridos e inhumanos.

En el proceso de mundialización-mecanización-homogeneización, del manejo in-comunitario de lo social, el mecanismo práxico ha sido el trabajo, la ideología es la de la oferta-premio-futuro.

### *La reflexión filosófica*

Los riesgos de colonialismo cultural no están tanto en la transmisión de ideas o bienes otra(s) cultura(s), sino en la imposición de pautas similares de comportamientos básicos: El problema no consiste tanto en ver los mismos programas de televisión sino que de 7 a 9 de la noche en todo el mundo se vea televisión. Lo grave no es que los mercados vendan o nó productos regionales sino que todo tenga que conseguirse en un supermercado, que el ritual del carrito, los estantes y la caja registradora se infiltre como algo "natural" e inocuo en sí mismo. El problema no es sólo que nos vendan a todos y por igual los mismos programas de computación, sino que la computadora se vuelva "el único instrumento" del progreso; que ya no podamos concebir actividades y procesos alternativos a o independientes de ese aparato.

Ya no entregamos las formas de estar en la realidad, de hacernos cargo, encargarnos y cargar con la realidad. Transmitimos recetas mágicas para transformar (substituir o eludir) la realidad. Transmitimos una especie de respuestas sociales preprogramadas a estímulos también pre-programados, independientemente de la realidad.

Consecuentemente, como en la conquista de América con los indios, todas estas globalizaciones "reducen" la diversidad a "reservas" sociales, ecológicas, artísticas, religiosas, etc., por definición aisladas de y ajenas al proceso de la mayoría de la población mundial.

Filosóficamente la elaboración de proyectos y de estilos globalizadores presupone y se justifica con el mito de una sola "naturaleza humana", fundamento de la equidad y comunicabilidad de los seres humanos; no se parte de la real diversidad etno-cultural. Lo que nos hace humanos y no meros ejemplares de una especie es precisamente nuestra diversidad original y final.

Esto se traslada al ámbito de la historia y del futuro. Se intenta explicar la toda la realidad integrando las diversidades culturales y los procesos

particulares de cada pueblo en una historia "universal"; y se propone como ideal y sentido de la humanidad la constitución de esa historia única y una. Obviamente, las interpretaciones de la historia se reducen a la interpretación de los "vencedores" y se empobrecen terriblemente. Negamos la diversidad de los orígenes y absolutizamos el ideal del fin único.

En esto, la religión ha jugado el papel de caballo de Troya con su insistencia e interpretación respecto a una única historia de salvación. Por otro lado, hemos pasado de una religión de la tierra a una religión del cielo. Olvidamos que el principio y fundamento de la salvación es la encarnación en esta tierra variada, presente, singular y concreta, y priorizamos el fin, un cielo abstracto, futuro y universal, en que se diluyen las diferencias. No en balde la mayoría de la gente piensa en un cielo incorpóreo. Pero, si globalización y homogeneización nos llevan a ese cielo en que todos tendremos de todo y haremos lo mismo, no habrá ya ni siquiera posibilidad de comunicación ni de identidad, no habrá "otros".

La integración-expansión se conciben desde la perspectiva del melting pot, de la unificación final, del ideal proyectado y futuro; del interés/premio/fin, desde el cielo.

Cultura-identidad-diversificación- El manejo comunitario de lo social. El mecanismo es la relación; la ideología es el presente celebrado el "ideal" es la fiesta.

### *Las cazuelas de mole*

La experiencia de la cocina mexicana -como quizá la de otros países que desconozco- es un sabroso simbolismo de lo que sería el imposible intento de "nacionalizar" (y por ende mundializar) los orígenes y las diversidades étnicas que nos constituyen como seres humanos y que nos de-struyen como naciones liberales. El mole poblano -concretamente- sería un símbolo del proceso de interacción cultural en América Latina. Como infinidad de otros platillos, su elaboración delicada y laboriosa, siempre lábil y aleatoria, recuerda el proceso de integración de nuestros pueblos. Se guisa con ingredientes procedentes de diversas culturas, lugares y tiempos, conjuga las especies asiáticas, la almendra europea, el chocolate, el guajolote y el chile mexicano; cada uno de los ingredientes aporta su sabor y su textura; era un plato que no existía en el México prehispánico y -mucho menos en la Europa renacentista-. Es producto de la conjunción de diversos elementos que conservan su especificidad en el sabor; la pasta que resulta no es una nueva sustancia homogénea de sabor uniforme en la que no fueran ya reconocibles los componentes; el dulce atenúa lo picante, pero ni lo elimina ni lo desnaturaliza, la consistencia del pavo no desaparece en la fluidez del caldo. En la elaboración de un plato el tiempo, el ritmo, la sazón, tienen un papel fundamental. (Hay una novela mexicana en que la cocina protagoniza en el fondo la historia; y es una maravillosa cocina en la cual lo que da su

punto (y sus virtudes o vicios alimenticios) a los platos- es la situación y capacidad afectiva de la cocinera, si se hizo con amor, con dolor, con miedo, con rabia... En la cocina hay que saber cuándo poner cada ingrediente, para que el proceso no lo destruya, no le quite su presencia específica. No bastan las recetas, hay que tener "buena mano". El proceso es en sí mismo irrepetible, por ello no es mecanizable ni, menos, automatizable. La verdadera cocina no se puede industrializar, es siempre artesanal; conserva no sólo el sello de sus componentes, sino del proceso y del artífice.

Podríamos decir que en la cocina creamos una verdadera estructura en la que cada elemento aporta sus características y desde ellas se constituye una nueva realidad. En el nuevo plato, los ingredientes acaban siendo elementos de un todo, aunque no llegan a ser unos *de* otros, y eso pasa en nuestros países...

Los centro-americanos, buscamos/situamos nuestra identidad en los orígenes; somos primero mixtecos, pimas, etc., negros o mestizos de tal región, y desde ahí intentamos ser mexicanos o bolivianos. A diferencia de los americanos que son de tal estado o tal otro, nosotros somos sonorenses, yucatecos, cuzqueños o araucanos.

Desde lo étnico se ha tratado -ineficazmente- de construir lo nacional o lo latinoamericano. Por ello, un problema fundamental es el de la identidad de los no indígenas: mestizos, negros u otros inmigrantes. De alguna manera habría que concebirla como el intento de injertar a esos grupos en las raíces indias, para fundarlos. Aun en México, donde el mestizaje ha triunfado desde el punto de vista biológico y social, las raíces culturales se siguen situando en lo indígena; nos referimos a los indios como a nuestros antepasados, a sus obras y sus tierras como nuestra herencia; no soñaríamos con reclamar como herencia las construcciones, el arte o las tierras españolas y portuguesas.

Sin embargo, la identidad viene dada mucho más por la pertenencia a la tierra y al grupo, a su cultura, que por la pertenencia genética, como se ve en el caso de los emigrados, después de una o dos generaciones.

Contradictoria pero significativamente, los estados nación han intentado integrar a los indígenas a la "cultura nacional" despojándolos de sus autoridades y costumbres, de sus modos tradicionales de producción y de sus esquemas de circulación de bienes, de sus lenguas y su dignidad, de su religión. Hemos visto como irreconciliables el proyecto de nación y las diferencias étnicas; somos vergonzosamente conscientes de que entre nosotros los diversos orígenes privan sobre los pretendidos destinos comunes...

*La improbable nacionalización. Talados y pisados vuelven a brotar*

A diferencia de los "peregrinos" ingleses, los conquistadores peninsulares querían todo el conjunto: tierras y mano de obra. Esto, paradójicamente,

permitió la resistencia indígena, porque siguieron en su tierra. Sólo el mecanismo de la concentración en pueblos que implicaba el alejamiento de las tierras; debilitó la resistencia de los "naturales" y precipitó la pérdida de sus culturas. El grito de Zapata "tierra y libertad" no es la yuxtaposición de dos demandas; para los indígenas la tierra es la libertad, la posibilidad de autosuficiencia par los pobres; aunque sea a niveles de hambre.

Hablando con un antiguo misionero de Chiapas, le preguntaba ¿que pasaría si se pusiera una maquiladora de electrónicos en esa región?. La respuesta inmediata fue: "se acabarían las fiestas" (religiosas). Después añadió, "la gente dejaría de compartir el maíz, los obreros tendrían que pagarlo, se acabarían las visitas vespertinas entre familias". En una palabra, se acabaría la cultura. Y es que hay una correlación estricta entre cultivo (trabajo), cultura (proyecto) y culto (sentido y motivo). Desde los tiempos de la conquista, los misioneros se dieron cuenta de que mientras no pudieran arrancar a los indígenas de su forma de trabajo, tierras/cosechas, no podrían arrancarlos de sus costumbres y de sus dioses.

"Todo lo arriba dicho (la libertad de los indios, la dificultad de los misioneros para agruparlos en pueblos y someterlos a polecía y a religión) se minorara, todo se mejorara, muchos más se convirtieran y congregaran si en los montes no tuvieran tantas y tan buenas tierras..." P. Figueroa S.J. misionero en Tarahumara en el s. XVII ff. 287b.

Inversamente, el culto en estos pueblos sacraliza la tierra y ritualiza el trabajo que se hace en ella sus gestos, sus ritmos y tiempos, sus productos; no es casualidad el que los ritos religiosos tengan una referencia esencial al paisaje, que lo integren y lo celebren. El culto es una forma, muy sofisticada, de conservar, transmitir y motivar las "formas de habérselas con lo real"; dice referencia al trabajo y a la cultura, es inexplicable sin ellos. De ahí que la conservación del cultivo y del culto haya permitido la resistencia cultural a los procesos de nacionalización (procesos de homogeneización y des-identificación similares a los de la actual globalización).

Además, el que los grupos étnicos hayan mantenido su diversidad y el intercambio de los productos básicos a su propio nivel -y no tengan que hacer entrar los grandes sistemas de mercado en su circulación de los bienes indispensables para vivir- ha sido un factor fundamental de su sobrevivencia y -relativa- independencia. Pero, esto supone una austeridad a la que ya no estamos acostumbrados...

Resistencia no significa, ni puede significar aislamiento y encerramiento en reservas antropológicas. Como los seres humanos, las culturas incomunicadas limitan su crecimiento o se empobrecen.

Sin embargo, las culturas, de por sí mismas no necesitan mundializarse; simplemente necesitan comunicarse (a niveles personalmente manejables) en otro registro, me da la impresión de que la tal mundialización es precisamente una forma de estatismo mundial en el que lo importante es la sociedad y las funciones que esta requiere, y no la comunidad.

## *LAS ALTERNATIVAS*

Frente a la "globalización" homogeneizadora y empobrecedora, un proceso de verdadera mundialización se podría comprender como un inmenso mercado tradicional, donde realmente se intercambia lo que cada uno produce y con ello se intercambia -pero no se vende- un poco el clima, los aromas, el paisaje y los gustos de las diversas regiones. Al contrario del supermercado, que exige la etiqueta, para poder situar productos que en sí mismos no conllevan ninguna identidad, y cuya diversidad de origen no aporta nada (si acaso cierta seguridad de su eficiencia). Enumero algunas pistas de reflexión.

### *La coyuntura histórica*

La coyuntura tecno-económica: cultivo del mundo

La altura de los tiempos y las posibilidades de la tecnología

La tecnología no es -a pesar de su origen/senido y de que así se le quiera- mono-significativa, mono-utilizable, mono-funcional; creada -en buena parte- por y para la civilización de la producción-consumo-ganancia en serie y la homogeneización que esto requiere, la rebasa como posibilidad.

Quizá los modernos medios de comunicación, si realmente se universalizaran, permitirían procesos de particularización imposibles hasta el momento en las naciones -incluso las más avanzadas: particularización en la educación; particularización de las formas de trabajo; posibilidad de colaboración sin tener que hacer desplazamientos de población, posibilidades de diversificar la producción y de especializarla/adecuarla a los diversos "habitats" y necesidades grupales; posibilidades de un mayor conocimiento mutuo.

La ciencia misma, a pesar de todo, por su referencia a la realidad mundana, refleja su diversidad e implica una creatividad

Hay ámbitos de interés común (la ecología... ) en los que se promueve la diversificación. Se podría redescubrir la correlación entre el cuidado de la tierra y la cultura de sus habitantes, o pensar en comunidades surgidas del trabajo común, siempre y cuando ese trabajo fuera generador de cultura, cultivador de La Tierra.

La coyuntura política (agotamiento del estado-nación)

Habría que analizar si la mundialización atenta primariamente contra los estados nacionales o contra las etnias/culturas. Y, sobre todo habría que evitar la tentación de considerar a los primeros como formas originales y fundantes de socialización, cuando sólo tienen 400 años.

Los estados nacionales manifiestan debilidad y disfuncionalidad frente a las exigencias de la globalización. Además, han resultado relativamente disfuncionales como fuentes de identificación social.

La mundialización, al poner en cuestión la prioridad de los estados nación, posibilita el resurgimiento de los grupos étnicos (cuanto más amplio el ámbito de control, menos control sobre lo concreto, o más posibilidad de subcontroles concretos a niveles mínimos.) Además de que en una relacionalidad planetaria, sería indispensable recuperar factores de identificación local y de control del poder; sobre todo pensando en que, en realidad, ya no son los estados nación sino otros grupos los que tienen el control real de la economía y de las decisiones. El problema es que la sociedad industrial intentará establecer como factores de identidad grupal los factores neo-liberales (pertenencia a zonas de comercio o peor aún pertenencia a transnacionales, grupos de dinero, asociaciones de consumidores...

Políticamente habría que crear autonomías regionales. No es fácil prescindir de la territorialidad para establecer la identidad; lo que ha hecho las culturas en buena parte es el paisaje. El paisaje urbano, constantemente modificado (por la reconstrucción constante de la ciudad o por el nomadismo urbano o interurbano de nuestra sociedad), no permite la creación de una verdadera identidad grupal.

Montar la historia: Una opción libre y voluntaria

Controlar humanamente la mundialización supone romper con el mito de esta forma concreta es la única, inevitable y necesaria. Supone establecer que un verdadero proceso de mundialización no trata tan sólo -ni primariamente- de construir la interrelación sino de construir los por qué y los para qué de esa interrelación, y que de ello dependerán la naturaleza misma de la interrelación y sus "mecanismos".

No se puede partir desde un proyecto ideal, ni desde la crítica al proyecto actual; se tiene que partir de las realidades existentes y las posibilidades que ellas abren (recurso a las comunidades y a sus tradiciones).

### *Priorizar los orígenes*

La integración, concebida desde el respeto y prioridad del origen (el origen de la libertad, de la identidad, de la comunidad es lo ya compartido/construido), desde la tierra, como fuente de posibilidad, supone un proceso distinto. Ya no es la eliminación de las características que cada grupo humano aporta, sino el entretejer -como en un telar, como en un platillo- las diversidades etno-culturales (incluso económicas, políticas y religiosas) para construir "lo que vayamos queriendo, con una intención/deseo pero sin un molde pre-establecido.

Lo que nos da una identidad propia -como personas y como culturas- es precisamente lo que desde una historia y unas posibilidades comunes construimos/compartimos desde la radical novedad que es cada uno de nosotros.

### *Rescatar la identidad/diversidad*

La cultura o, más precisamente, la identidad cultural es -por definición- particular, no universalizable. Identidad implica correlativamente diversidad; por ello es fundamental mantener la diversidad en la unidad; propiciar una mundialización con-structora (como estructura) y no confundente (homogeneizadora).

Se trataría de adaptar el proceso tecnológico, laboral, ideológico a las culturas, adaptar el mundo a la diversidad y la creatividad locales y no viceversa. Promover núcleos de colaboración a nivel mundial para que cada cultura pudiera desarrollar sus propias respuestas; favorecer estructuras que propiciaran el mantenimiento de la antropo-diversidad y de los hábitats eco-culturales que exigen y posibilitan esa antropo-diversidad.

### *Una historia de historias*

El reto de una posible historia común consiste en mantener la novedad y diferencia. La posibilidad de humanización radica en la potenciación de diferencias compatibles/comunicables (aunque no lo sean exhaustivamente) y mutuamente potenciables, no en la eliminación y uniformación de las diferencias.

Construir la verdadera historia de la humanidad consistiría en hacer una historia de historias. Habría que precisar por un lado la actual elaboración/comprensión de la historia, desmitificarla como anit-historia. Por otro lado habría que reformular la comprensión cristiana de una *única* historia de salvación, un *único* camino, la priorización del cielo como ideología directriz de nuestra praxis y volver a la encarnación como principio fundamento de nuestro actuar.

Para ello importa determinar y analizar los nichos, dinamismos y proyectos de diversificación, positivos o negativos. Menciono algunos&emdas:

Autonomías políticas regionales  
Grupos y/o subsistemas autosuficientes económicamente  
Resurgimientos étnicos. Re-descubrimiento de las matrias (matrices culturales)

Intentos de recuperaciones territoriales vinculadas al origen étnico  
Resurgimiento de sentimientos racistas, etnofóbicos.  
Movimientos religiosos de recuperación tradicional, fundamentalismos o "inculturación".

Esfuerzos por mantener la bio-diversidad.  
Investigación y creación de tecnología adecuada y sustentable.  
Austeridad-Comunidad-Diversidad como alternativa

### *Austeridad*

Ante todo, tenemos que bajarnos del señuelo capitalista de llegar a tener todos de todo. No se puede, pero si fuera viable, el afán de tener todos todo llevaría necesariamente a tener todos lo mismo. La diversificación humana - y por tanto la riqueza de la humanidad- supone una austeridad personal y grupal, no sólo de producción sino de consumo.

Diversidad implica dificultad. Simplificar y facilitar, ahorrar tiempo y esfuerzo exigen la homogeneización y reducción de alternativas y procesos. Por ello la diversificación no es compatible con los procesos de competitividad industrial. Se requiere un cambio de criterios.

La mundialización no se puede hacer sino como un poner realmente en común los bienes que las diversas culturas han construido. Obviamente no en abstracto, como en el mercado mundial, donde los bienes -arrancados de su "sitz im leben"- ya no dicen referencia a un entorno concreto, resultan abstractos. Una verdadera comunicación cultural implicaría el poder compartir no solamente bienes (materiales o espirituales) como productos terminados y válidos/deseables en sí mismos; sino compartir el ser/realidad mismos de dichas culturas; los orígenes, los procesos y los fines de la producción. Como diría Zubiri, se trata de transmisión en entrega, se trata no sólo de hacer circular bienes abstractos (en el fondo las bolsas de valores son el mejor símbolo de la globalización), sino de compartir posibilidades y realizaciones en función de la realidad/situación; donde el amante da al amado de lo que tiene o quiere, pero no pretende convertir al amado en otro yo.

Esa austeridad del poner en común remite al fundamento último de nuestra humanidad: el don, la transmisión gratuita a cada uno de nosotros de la vida y las formas de vivirla, por parte de la comunidad. La gratuidad del don y el compartir-se resulta la única verdadera universalidad no colonialista

### *Comunidad*

#### *Lo personal en lo impersonal*

Nuestro origen y nuestro futuro, nuestra opción fundamental son los grupos y sus formas de estar en la realidad. El grupo es -en realidad- el principio y fundamento de nuestra identidad. Las verdaderas comunidades serían estructuras de comunicación en las que cada miembro, desde su identidad dada por los otros, es realmente de esos otros, por y para ser de la comunidad.

La mundialización replantea más intensamente el problema de la comunidad como situación humana, como lugar a donde el hombre es traído, como única verdadera mediación y actualización de su mundo. Y en esto los llamados pueblos tradicionales, los grupos humanos con una identidad que rebasa lo nacional.

Si la comunidad -aun no étnica- es fuente de identidad (ej. las comunidades religiosas) pudiera ser que, modificando radicalmente los estilos de trabajo, también las corporaciones y grupos laborales llegaran a ser una fuente de identidad.

En la medida en que la identidad implica de alguna manera identificarse con otros, implica reconocer que el otro es alguien como yo y consecuentemente resulta un principio de solidaridad radicalmente opuesto al individualismo político y a la economía actual. Implica el deseo de convivir y de transmitir la vida, gratuitamente.

Las comunidades -étnicas y/o culturales (religiosas...) serían la forma "personal" de enfrentar y manejar lo "impersonal" global.

La comunidad sería lugar de lo fundante como identidad y sentido concreto, cultura pasado y proyecto; lugar de lo religante, como solidaridad y don: cultivo, trabajo, presente; lugar de lo impelente como promesa, motivo, fiesta: culto futuro y símbolo.

1 Diciembre 1996

*Lo globalizado como clave hermenéutica  
para una historización de la globalización  
desde América Latina.  
por Francisco A. Morales-Pérez*

Uno de los sueños más preciados de los movimientos latinoamericanos de liberación de las últimas décadas de este siglo, ha sido articular un proyecto histórico que le dé realidad a las aspiraciones populares. A lo largo de los años, esto se ha intentado de múltiples formas. Creo que es posible agruparlas en dos grandes campos de acción que me parecen fundamentales. Por un lado, se ha luchado por romper los lazos de opresión que dentro de cada país mantienen a la mayoría de la población sujeta a los dictados de las minorías. Por otro lado, también se ha luchado por dotar a los países de la periferia de una presencia real y efectiva que posibilite un mayor control en el plano internacional.

En los albores del siglo XXI, la nueva estructuración global del capitalismo, nos ha forzado sin embargo, a reconsiderar la factibilidad de este proyecto. A través de las llamadas "nuevas democracias", las élites locales parecen consolidar su tenencia del poder dentro de cada país a la vez que afianzan sus conexiones con sus compañeros de clase en el contexto de sus respectivas regiones. Por otro lado, los países del Norte procuran profundizar en las periferias los lazos de una dependencia que alcanza niveles de complejidad nunca antes vistos y que ha sido exitosa en su intento de llevar los iconos más representativos del modelo de dominación hasta los más recónditos rincones de nuestros países.

Este incremento en complejidad del que hablamos, se expresa en el carácter cada vez más global de los procesos económicos y sociales. En virtud de esta globalización, y de múltiples maneras, cada acción particular va quedando inextricablemente enlazada con otras, de manera tal que ninguna puede ser comprendida ya sin referencia a este enlace. Transacciones financieras, intercambio de información, imágenes e ideas, presencia de los medios de comunicación, ordenadores conectados al mundo entero, difusión casi universal de electrodomésticos, revolución en los medios de transporte... todas conforman un cuadro que, en virtud del carácter propio de su esencial dinamismo, da forma, vincula y estructura los diversos elementos de la realidad histórica pero que al mismo tiempo, los deforma, fragmenta y re-estructura en una vertiginosa espiral de complejización.

En un proceso paralelo a esta globalización y originado en las metrópolis, los viejos mitos que sustentaban la supuesta unidad ideológica de la modernidad han ido cayendo frente a la conciencia emergente del carácter fragmentado de la experiencia humana y de la construcción de sentido. El

surgimiento de esta conciencia ha sido posibilitado en parte precisamente por la contradicción entre los reclamos del proyecto globalizador y la experiencia subjetiva de las diferencias particulares.

Aunque este proceso se origina en el Norte y tiene ahí su terreno de juego primordial, en la medida en la que nuestros países se ven insertos en él, las posibilidades reales de cualquier proyecto liberador local, pasan necesariamente por un proceso de revisión. En primer lugar, *ad intra*, se da la exigencia de una revisión del ajuste o desajuste de las estructuras -civilistas, partidistas o militares- que lideran la lucha emancipadora bajo los reclamos de representatividad real de todos los sectores sociales. Asuntos como género, religión, etnia y facciones sociales, aunque presentes desde el inicio de la lucha, cobran cada vez mayor protagonismo. Puede decirse pues, que a la crisis de legitimidad del estado post-moderno, parece corresponder una crisis similar en el seno de los movimientos de oposición. La superación de esta crisis exige la integración de una amplia gama de intereses de acuerdo a los diversos sectores sociales. No obstante, desde América Latina, el reto sigue siendo cómo hacerlo conservando la primacía de las mayorías populares cuya situación urge una solución eficaz.

En segundo lugar, *ad extra*, se da la exigencia de una revisión del estado de los contextos regionales, continentales, hemisféricos e internacionales, que constituyen el entretejido económico y político con el que cada país está conectado. Las clases en el poder cada vez hablan más de soluciones regionales o hemisféricas mientras que los grupos de oposición y las izquierdas latinoamericanas tratan de articular alianzas y proyectos comunes más representativos y democráticos a través de los países dependientes y aún con sectores progresistas de los países dominantes. Estos proyectos y alianzas se dan sobre los más diversos issues y en ocasiones cruzan las líneas de clase y también las de opciones ideológicas tradicionalmente contrarias.

Cabe decir que frente a todo esto, la experiencia histórica recogida en la sabiduría popular de nuestros pueblos le ha servido a los promotores de liberación en el continente como la base desde donde buscar signos de esperanza. Que tras 500 años de opresión, todavía hablemos de libertad, que ese anhelo permanezca irreducto en las clases populares, que de la violencia a las Nativas Americanas y de la esclavitud de las Africanas haya brotado nuestro orgulloso pueblo mestizo y mulato, que armados de piedras y palos todavía nos enfrentemos en combate desigual a las fuerzas del poder, son todas señales evidentes de que aún en medio de tanto dolor, nuestros pueblos han sabido sacar vida de la muerte.

Es claro que no todos los aspectos presentes en el proceso globalizador pueden ser descartados *prima facie* como intrínsecamente malos. La nueva crisis que la globalización impone sobre los proyectos emancipadores latinoamericanos es vista por muchos como una puerta hacia mayores posibilidades. De hecho, precisamente porque hay aspectos no sólo salvables sino además, necesarios, es que desde la periferia, y tal como atestigüamos en la apertura de este Encuentro, gente como Xavier

Gorostiaga están proponiendo el modelo alternativo de la mundialización. Con este se pretende asegurar las conquistas históricas logradas hasta el presente por las mayorías populares y dar paso a estructuraciones mundiales que no reproduzcan las injusticias promovidas y apoyadas por el proceso globalizador.

La nueva filosofía que intentamos trabajar desde nuestros países ve en su inserción en el trabajo en pro del desarrollo y sostenimiento de este proyecto alternativo de mundialización, una nueva oportunidad de contribuir en la búsqueda de un camino verdaderamente liberador para nuestros pueblos. Contribución ésta que para ser verdaderamente eficaz, deberá ocuparse de trabajar el problema de la globalización desde su propia especificidad como disciplina pero sin perder de vista la necesidad absoluta de estar profundamente enraizada en la experiencia popular y alimentada por los datos provistos por las ciencias sociales, como condición *sine qua non* para su propia validez como agente transformador.

De entrada, entre las múltiples tareas posibles para la filosofía, quiero señalar dos que me parecen urgentes. En primer lugar, la filosofía puede cuestionar la validez ética del proyecto globalizador impuesto por el Norte y denunciar su rol en la reproducción del capital internacional que ha sido una de las fuerzas deshumanizadoras más potentes de la historia. Que la filosofía tenga capacidad para una crítica ética ha quedado suficientemente demostrado a lo largo de los siglos tanto para las filosofías europeas, asiáticas y no occidentales como para los trabajos de corte latinoamericano en especial los que en las últimas décadas han querido recoger los aportes de las filosofías de la liberación.

En segundo lugar, la filosofía puede contribuir al proyecto alternativo de mundialización a través de una apropiada historización de la globalización. Para esto tendrá que preguntarse qué se globaliza y qué no; quién lo globaliza y para qué; quién es el beneficiario último de esa globalización y porqué; y cuáles son las posibilidades (si algunas) que el proceso ofrece para la constitución de un mundo verdaderamente democrático.

Aquí pretendo explorar algunas pistas para la segunda de estas tareas de la filosofía latinoamericana contemporánea frente a la globalización. Mi interés no es hacer la historización definitiva de la globalización -no puede ser definitiva la historización de un proceso que, puesto en el contexto del largo devenir humano, apenas comienza y del cual recién comenzamos a comprender sus efectos- sino más bien trabajar lo globalizado hasta ahora como clave de lectura para una eventual historización. Este no es pues, un trabajo que pretenda ser exhaustivo o agotar todo lo que puede decirse sobre la historización de la globalización. Es simplemente un pequeño aporte a una discusión que deberá seguir en los años venideros.

El presupuesto fundamental que subyace a mi trabajo es que a la realidad de verdad de la globalización se accede precisamente a través de lo que real y efectivamente resulta globalizado en el proceso. De manera que lo globalizado en tanto tal, sirve de criterio hermenéutico para una lectura historizada e historizadora de la globalización desde América Latina.

En la tarea historizadora tenemos una gran deuda con Ignacio Ellacuría quien fue el primero en proponer y usar el método para desvelar las ideologizaciones que la derecha salvadoreña proponía como la única cara de la realidad. Usaré libremente los elementos del método historizador en particular los identificables en su trabajo sobre derechos humanos de 1989, porque hasta donde sé, es en éste en donde por primera vez aparecen claramente enumerados. En un trabajo que lleva la palabra "Historización" en su título, Ellacuría también trabajó la historización de la propiedad privada (Ellacuría, 1976) y de los derechos humanos y el bien común (1978). No obstante, se puede decir que incluso más que uno de tantos métodos, esta era para nuestro filósofo la forma concreta en la que su aparato crítico se enfrentaba a toda la realidad, en especial a aquella parte de ella que se le presentaba como ideologizada.

Conviene advertir dos cosas. En primer lugar, como sucede con muchas de las ideas ellacurianas, este método continuaba en desarrollo cuando el nefasto Batallón Atlacatl del Ejército Salvadoreño asesinó a su autor en 1989. No es pues, el producto terminado de su trabajo y ciertamente, tampoco es el único método historizador concebible. En segundo lugar, y hablando precisamente de historizar, habría que ver hasta qué punto y bajo qué condiciones se puede trabajar la crítica de la globalización desde un método originalmente concebido sobre la marcha para el problema concreto de los derechos humanos. En mi opinión, los elementos del método enumerados en ese trabajo son perfectamente válidos para otras historizaciones. Si llega el día en alguien pruebe que no lo son, ese día habremos avanzado en nuestra comprensión de esta realidad. Después de todo, el peor favor que podemos hacerle a nuestros propios análisis de realidad sería el de atarlos permanentemente a específicas instancias metodológicas. Con el tiempo y sin darnos cuenta, terminaríamos forzando a la realidad para que cupiera en el método y no al revés.

A continuación enumero los elementos del método historizador según Ellacuría. Aunque me parece que el orden en que los presenta no necesariamente pretende ni debe ser tomado como normativo para el desarrollo del análisis, los dejo tal y como aparecen enumerados por él. Estos son a saber: (1) la verificación praxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste del concepto proclamado; (2) la constatación de a quién sirve o beneficia y a quien afecta; (3) el examen de las condiciones reales; (4) la desideologización de planteamientos idealistas y (5) la introducción de la dimensión temporal para verificar cuándo son realizables los conceptos (Ellacuría, 1989). Veamos ahora cómo podemos acercarnos a la realidad de la globalización con estos elementos como telón de fondo.

Después de casi treinta años, la teoría de la dependencia (Cardoso y Faletto, 1969) todavía contiene algunos elementos que resultan útiles para entender nuestro mundo. Es cierto que países como los llamados "Tigres Asiáticos" que se insertaron inicialmente en la economía mundial como dependientes, ahora avanzan con paso firme hacia convertirse ellos mismos en dominadores. Sin embargo, todavía vemos como nuevas formas de

dependencia emergen bajo condiciones determinadas por las viejas de modo que nuestras sociedades están históricamente limitadas por esta determinación. De hecho, no sería de extrañar que el encumbramiento de esas naciones asiáticas, tenga como base la articulación de una relación de dominación con con países, regiones o sectores sociales de su área o de otras. Estas nuevas formas de dependencia están ligadas a la revolución tecnológica que mueve la restructuración del sistema de producción y que solidariza a clases similares a través de los países. Las viejas formas se expresan en la dependencia financiera y la imposición de políticas de austeridad por parte del capital internacional sobre los estados nacionales. En el caso específico de nuestros países latinoamericanos, esta dependencia sigue estando primordialmente centrada en el capital norteamericano.

En el estadio actual de esta dependencia, la posición de AL en la división internacional del trabajo se está deteriorando (Castels y Laserna, 536). Las razones para este deterioro son: (1) que ha habido una transformación de la estructura del comercio mundial en la que la materia prima y los bienes agrarios pierden valor frente a bienes manufacturados. (2) que por no mejorar su desempeño en el sector de alta tecnología (fabricas obsoletas, pobre sistema de comunicaciones viales y electrónicas y pobre capacidad informática para los procesos de manejo y distribución) AL no ha podido mejorar su capacidad para competir. De esta suerte, AL no puede importar alta tecnología porque no exporta suficiente productos industriales y a su vez no puede hacer eso porque su base industrial es obsoleta sin la importación de alta tecnología. Este círculo vicioso se vuelve central porque frente a la generalizada oferta de bajos costos de producción en el "Tercer Mundo", lo que realmente termina por hacer competitivo un país es si éste puede parrear esa oferta con una tecnología apropiada. Como el conocimiento y la tecnología están principalmente concentrados en el centro, mientras más crece la dependencia de las economías en éstos, más se afirma y reproduce la subordinación de la periferia en la estructura de dominación internacional (Ibid.,538-40); (Ernst,1987).

América Latina es una sociedad dependiente porque mantiene una relación asimétrica y estructural con el centro en la que en gran medida nuestras sociedades están configuradas según los dinamismos e intereses sociales generados en las sociedades dominantes ( Castels y Laserna, 535). Por tal razón, para entender la mundialización desde AL hay entre otras cosas, que preguntarse sobre la manera específica y el lugar concreto que ocupan nuestros países en la estructura internacional de dependencia.

Castels y Laserna ven tres procesos interrelacionados originados en los países dominantes que están creando una nueva era. Estos procesos son: a.una revolución tecnológica de proporciones históricas cuyo núcleo básico está constituido por las tecnologías de información. b.la formación de un sistema económico internacional que por vez primera en la historia del mundo, trabaja como una unidad en tiempo real, apoyada por una infraestructura tecnológica que posibilita esa simultaneidad y c.un proceso de reestructuración socioeconómica tanto en el centro como en la periferia

que ha establecido las bases para una nueva acumulación de capital y legitimación política en el centro y que ha puesto el costo del proceso en ambas sociedades (536).

Aunque la revolución tecnológica ha integrado a la mayoría de los países en una economía de mercado, ha cambiado el balance de ventajas y desventajas comparativas entre países y firmas comerciales al aumentar la importancia de la capacidad tecnológica y científica. El resultado es una crisis económica que está transformando el terreno de juego de los procesos sociopolíticos en el continente. Aunque estos procesos son más o menos autónomos la crisis los fuerza a interactuar sólo dentro de los límites de su particular posición en el contexto de el sistema económico internacional (Ibid.,537).

En la ausencia de una ruptura revolucionaria y con un dejo de pesimismo, Castels piensa que la única salida para esta crisis parece ser la renegociación de los términos de la dependencia. Pero esto plantea dos graves preguntas: primero, quiénes han de ser los actores de esta renegociación; y segundo, cuál ha de ser la naturaleza de esa nueva dependencia (Ibid.,544). Desde quienes trabajan por una Latinoamérica más justa, la propuesta de renegociación pasa por el cuestionamiento de la justeza ética-política y del ajuste económico del proceso globalizador que tal y como se va desarrollando hasta ahora, y como ha sido el caso para los estadios previos, requiere de la existencia de sociedades y economías subordinadas como condición para el desarrollo de las metrópolis, sean éstas estados nacionales o conglomerados de poder del capital intra o transnacional.

Hasta ahora, sin embargo, en la cara de la presente crisis, lo que se está dando es lo que Castels y Laserna llaman "integración perversa" (perverse integration) en la que la dependencia se rearticula a través de la economía ilegal (Ibid.). El caso más claro es el de Bolivia que, por la baja del precio de la materia prima que importa, se ha tornado en un sentido "desechable" para el centro. Pero por la necesidad de paridad con los niveles culturales (nivel simbólico) y tecnológicos (nivel cultural) del centro que afecta a las élites locales, la tendencia que predomina es la de integración en la economía mundial. En el caso de esta república sudamericana, esto acontece a través del cultivo y la venta de la coca cuya tasa de exportación en los 80s fue el doble de toda la exportación legal del país (Doria Medina,1986;Blanes,1989). El efecto es doble: a Bolivia la inserta en la economía mundial como proveedora de nueva materia prima y además, "la inserta con una ventaja comparativa porque (por el momento) no en todas partes se puede producir coca" (Alarcón,96) y al Norte le provee la droga que más concuerda con la presente etapa de su desarrollo social. Respecto de los actores en esta nueva renegociación, la novedad la aporta la emergencia de los carteles de la droga quienes a ambos lados de la frontera actúan como negociadores de facto.

No obstante lo perverso de esta dependencia, algunos afirman que además de dialéctica, esta es una dependencia dinámica: lo que pasa en la periferia es algo más que una simple reacción a los dictados del centro: hay

condiciones al interior de la periferia tales como las alianzas sociales, conflictos y lucha de clases que son en un sentido, endógenas y que deben ser estudiadas como tales (Parthasarathy,1994,111). A lo interior de nuestros países, la viabilidad de un proyecto económico nacional descansa en la capacidad del Estado para -aún permaneciendo autónomo- formular un proyecto de desarrollo y negociarlo con grupos sociales que lo apoyen. Ambos elementos, negociación y autonomía son absolutamente necesarios. En adición, la unidad nacional no garantiza la inserción uniforme de todo el país en el sistema. De hecho, en la mayoría de los casos, esa inserción es asimétrica (Alarcón,1996).

Las formas espaciales son producidas por la acción humana de acuerdo a los intereses de la clase dominante según un determinado modo de producción y un específico modelo de desarrollo y expresan las relaciones de poder de cada sociedad. Según Castels (1983), uno de los procesos fundamentales que se han originado a raíz de la presente crisis mundial es la formación de una nueva relación histórica entre el espacio y la sociedad. Esta nueva relación puede explicarse desde la disociación del espacio de las organizaciones respecto del espacio de la experiencia. De un lado, el espacio del poder está siendo transformado en corrientes o flujos. Del otro, el espacio de significado se está reduciendo a microterritorios de nuevas comunidades tribales. En un proceso cuyo término es la destrucción de la experiencia humana, de la comunicación y últimamente de la sociedad, la información tiende a disociarse de la comunicación, el poder se separa de la representación política y la producción del consumo (ibid.). En el viejo modelo industrial de desarrollo se podían señalar cuatro procesos socioespaciales: la creación de las llamadas "areas metropolitanas"; la especialización de localidades espaciales; la mercantilización de la ciudad y la movilización de la población según criterios de maximización de la ganancia. En la nueva fase del capitalismo, el impacto de la nueva tecnología basada en las revoluciones en los sistemas de comunicación y en microelectrónica el principal proceso socioespacial es la transformación de lugares espaciales en flujos y canales. Esto implica la delocalización de los procesos de producción y consumo (Meier,1962) como se ve en compras por teléfono o con tarjetas de crédito por citar un ejemplo. El nuevo espacio de el presente modo del capitalismo que combina lo informacional con lo industrial, es un espacio variable formado por localidades jerárquicamente ordenadas en un sistema que cambia constantemente: flujos de capital, de trabajo, de elementos de producción, de mercancías, de información, de decisiones, de señales. Todo significado está disociado de la experiencia. La experiencia interna esta disociada de la experiencia externa. El poder está en quien controla la información: la comunicación se ha separado de la información. Castels piensa que la nueva élite tecnocrática requiere de un estado sin fronteras, sin territorios, sin límites, que controle la población a través de medios electrónicos con archivos en memorias interconectados, relajamiento de las fronteras, centralización del control energético, y de la concentración de las decisiones en pequeños grupos que dependen de

poderosas maquinarias burocráticas que consideran a los gobiernos locales como parroquiales e incompetentes (1983,11). Las multinacionales han tenido éxito en su intento de mantener la unidad del manejo y el control centralizado del flujo de capital pero a costa de la fragmentación del trabajo (y por consiguiente, de los trabajadores) a través de la economía informal; de la fragmentación de la localidad (y por consiguiente de las comunidades residenciales); fragmentación de los mercados (y por consiguiente de los consumidores) y fragmentación de los Estados (y por consiguiente del control político).

No obstante, tanto en el seno mismo de las sociedades dominantes como en nuestros países, este orden está siendo retado por obreros, mujeres, ciudadanos y movimientos sociales, ecologistas, urbanos y campesinos. A veces, esta resistencia toma la forma de las viejas dependencias de las sociedades que las comunidades dejaron atrás, como es el caso de los cubanos de Miami o los chinos de San Francisco o en un sentido, de algunas comunidades de desplazados de guerra en nuestra región. Otras veces asume carácter de guerra como en el caso de las maras salvadoreñas lo mismo en Los Angeles que en San Salvador en donde la identidad de grupo está atada a la sobrevivencia colectiva. Entonces, en el plano del poder, la brecha entre la sociedad civil y el sistema político se está ampliando por la rigidez de los partidos políticos y el hecho de que no son receptivos a incorporar los valores y demandas expresadas por estos nuevos movimientos sociales. Frente a modelos que tienden a uniformizar su percepción de la realidad social y que ponen su meta en la homogeneidad y el consenso, la experiencia histórica reciente demuestra que la tendencia dominante es precisamente la opuesta: las sociedades son cada vez más plurales y conflictivas y las fuentes de conflicto y cambio histórico son más y más diversificadas (Touraine,1982). Bajo estas condiciones históricas cada actor se ve forzado a definir su propio modelo de calidad de vida en vez de confiar en la superioridad de la lógica de la totalidad. No obstante, esto las pone en irremediable curso de colisión cuyo resultado según Castels, no será una nueva hegemonía sino la desintegración social en campamentos de guerra con núcleos de resistencia clandestina (1983). Precisamente por esto, la clave no está en buscar la supresión del conflicto o la eliminación de sectores sociales antagónicos, tarea que por demás ha resultado hasta el presente nada menos que imposible, sino que la clave está en reconocer y defender nuestra propia especificidad histórica y al mismo tiempo permitir la expresión e influencia de todos los sectores sociales asegurando lazos y vías de comunicación entre todos ellos.

Este modelo no pretende la creación de una sociedad según la teoría pluralista tradicional basada en grupos de interés y que ignora los actores sociales en conflicto sino el reconocimiento del nuevo horizonte político creado en nuestro mundo por la interacción entre el sistema político y los movimientos sociales (Touraine,80). Sólo de esta manera se puede revertir la crisis de legitimidad del Estado contemporáneo. Es necesario fortalecer

los gobiernos locales, la descentralización administrativa y la participación ciudadana si se quiere conectar al Estado con la sociedad civil.

Encaminándonos hacia una eventual historización de la globalización diremos pues, que una de las primeras notas características de la ésta tal y como se vive en el presente de AL, es que nuestra inserción en este nuevo mundo -quizá por primera vez en vías de convertirse en verdaderamente "global"- es una inserción marcada desde el inicio por relaciones de dependencia y dominación. Cuando la nueva etapa de globalización irrumpe, por así decirlo, en AL, nos ha encontrado estructurados en en la red de dependencia del Sur hacia el Norte. Todos los signos apuntan a que el proceso mismo de la globalización se ha echado a correr desde los países dominantes precisamente como una nueva reconfiguración de las relaciones de producción que sigue haciendo posible la reproducción de capital. En este sentido, más que la emancipación de los lazos de dependencia, el proceso pretende la diversificación de estos lazos que, si bien transformados en su dimensión espacio-temporal, continúan dando soporte al sistema.

El análisis de la forma en la que la vida social se organiza a través del tiempo y del espacio, puede arrojar luz para entender la realidad de la modernidad mundializante de suyo. En nuestra era mundializada, los niveles de distanciamiento de estas dos notas de lo real aumentan considerablemente. De hecho, en principio, puede decirse que la globalización se refiere al proceso mediante el cual la relación entre los eventos y formas sociales locales y las distantes se estira de acuerdo a esa distanciamiento. Es "la intensificación de las relaciones sociales mundiales que unen localidades distantes en manera tal que los sucesos locales son afectados por eventos que ocurren a miles de millas de distancia y vice versa" (Giddens,1990). de entrada, esto tiene una determinación muy concreta sobre nuestro acceso a la realidad: lo acertado o desacertado de todo estudio de lo local será contingente a la toma en cuenta del impacto que sobre éste tiene esta realidad globalizada. En el pasado, como lo evidencian todavía algunas de nuestras ciudades de la época colonial española, las transacciones culturales entre grupos sociales en el pasado estaban generalmente limitadas por elementos de la geografía o la ecología o por la activa resistencia a interactuar con "los otros". Y cuando estas transacciones se dieron, además del comercio tuvieron su mayor fuerza en la guerra y en las peregrinaciones religiosas (Appadurai,1990) pero generalmente esto se lograba a altos precios sociales y sostenido a duras penas en el tiempo. Posteriormente las empresas coloniales pueden verse como un paso en la dirección de la globalización al sentar las bases para el tráfico permanente de ideas y personas que eventualmente dieron pie para los nacionalismos recientes. Más tarde, y con lo que Benedict Anderson ha llamado "el capitalismo de imprenta" llegó una revolución en los medios de comunicación social que convirtió en prescindible la comunicación directa de grupos y de personas (Anderson,1983). Sin embargo, esta revolución palidece ante la explosión tecnológica del mundo moderno que nos ha obligado a entre otras cosas, reinventar el significado de las palabras "vecino" y "vecindario" y esto no

sólo por la asombrosa proximidad que nos dan los medios sino además porque los medios mismos rompen todo sentido de lugar (Meyrowitz,1985).

Esta ruptura viene pareada por un nuevo uso de la imaginación en la vida social. La imagen en sí misma pero además, lo imaginado -especialmente la comunidad- y el imaginario -en tanto que paisaje construido de las aspiraciones colectivas- y todas estas a su vez canalizadas por los medios, se han convertido en centrales para la negociación entre individuos y entre lugares de posibilidades globalmente definidas (Appadurai,ibid.). El problema central se plantea en términos de homogenización cultural versus heterogenización cultural. Desde los países dependientes de AL el primero se suele explicar en términos de "americanización". Pero esto deja fuera el proceso de incorporación de los elementos importados y su apropiación por parte de las culturas subalternas así como el devenir de su desarrollo propio una vez han sido incorporados. El segundo modelo, el de la heterogenización cultural, parece ser más apropiado ya que puede dar cuenta del hecho de que la economía cultural global es un orden complejo, superpuesto y disyuntivo.

Me parece que esta heterogeneidad puede entenderse mejor desde cinco dimensiones del flujo cultural en el mundo propuestas por Arjun Appadurai (1990). Estas son: la étnosfera, la médiosfera, la técnoesfera, la financiación y la ideoesfera. Las cinco son los múltiples mundos constituídos por la históricamente situada imaginación de las personas y de los grupos alrededor del mundo. Los flujos y reflujos mundiales actuales ocurren en las disyunciones de estas esferas.

Etnosfera son las personas. Está integrada por turistas, inmigrantes, refugiados, exiliados, trabajadores temporales. Aquí no se implica que no haya población estable. Lo que se quiere enfatizar es que aún la vida de la población estable está enteramente marcada de múltiples formas por el constante desplazamiento y flujo de estos movimientos humanos. Técnoesfera es la configuración global de la tecnología que se mueve rápidamente por el mundo de acuerdo a un complejo set de relaciones entre flujos de dinero, posibilidades políticas y la disponibilidad de mano de obra diestra y no diestra. Y aunque todavía podemos usar indicadores económicos tradicionales para explicar la realidad, la creciente complejidad del sistema los hace cada vez más limitados.

Por eso resulta útil hablar de la financiación pues el movimiento del capital global es ahora mucho más misterioso, rápido y por tanto difícil de seguir que nunca antes. El punto crítico es que la relación global entre estas tres esferas es impredecible y disyuntivo en grado sumo. Sobre estas tres, se montan la médiosfera y la ideoesfera, ambas esferas de imágenes. La primera se refiere tanto a la distribución de la capacidad electrónica de producir y diseminar información (periódicos, revistas, estaciones de T.V. y cine) como a las imágenes del mundo creados por estos medios. Alrededor del mundo, la gente recibe inmensos y complejos repertorios de imágenes narrativas y étnosferas a través de una increíblemente diversa serie de medios. En ellos, la línea divisoria entre el mundo de la mercancía y el

mundo de la noticia se torna muy borrosa. Lo mismo puede decirse de la línea entre lo real y lo ficticio, con peligrosas consecuencias para la comunicación. No es casualidad que los grandes conflictos armados y políticos de finales de siglo hayan recibido tanto despliegue en esta esfera.

Las ideosferas también son concatenaciones de imágenes pero son generalmente políticas y conectadas con ideologías estatales y contra-ideologías de grupos de oposición. Están compuestas de elementos que han estado entre nosotros por mucho tiempo y que participan de una cosmovisión que tuvo sus comienzos en los tiempos de la Ilustración Europea. Incluyen ideas como "libertad", "justicia", "derechos humanos", "soberanía", lo mismo que "democracia", "seguridad nacional" y otras.

Appadurai argumenta que esta cosmovisión originada en la Ilustración tenía su propia lógica interna y suponía un cierto tipo de relación entre la lectura, la representación y la esfera pública (Ibid.). Mas al extenderse por el mundo, esta particular concreción de la ideosfera ha tenido que pasar por innumerables traducciones contextuales que medien su introducción en la vida política de cada país o región. Tal y como sucedió en el caso salvadoreño, cada instancia de traducción se ve modulada por las fuerzas sociales que pugnan por legitimar sus particulares versiones ideosféricas. En El Salvador, la pugna en la ideosfera reflejó muy bien la conflictividad presente en la finaciosfera. La historización ellacuriana, en tanto que pretendía desvelar la ideologización interesada de la ideosfera por parte de las élites salvadoreñas, no pudo evitar entrar en conflicto directo con éstas. De modo que esta traducción contextual de la que hablamos, no está libre de conflictividad y aún más, pareciera ser que por su propio carácter de realidad, la supone.

Hablar de estas esferas no implica en manera alguna que la realidad sea conceptualizada de manera fija. Hay flujo y reflujo entre estas esferas y según Appadurai, esto ocurre en y a través de las disyunciones entre éstas. Tampoco son nuevas. Pero se han tornado centrales para la política de la cultura global.

Aunque la globalización se sirve de instrumentos de homogenización, es importante hacer la distinción entre las dos. No toda globalización es de suyo homogenizante y aún en los casos en los que eso se da, una vez la cultura "receptiva" se apropia de los elementos de la cultura dominante, los devuelve al centro como diálogos y/o retos heterogéneos. Para Appadurai, una nota constitutiva de la cultura es su carácter fundamentalmente fractal. Para entenderla es necesario recurrir a teorías del caos que den cuenta de complejidad de las relaciones humanas. Me parece que toda buena historización necesitará dar cuenta del intrincado set elementos constitutivos de la cultura en general y de nuestras culturas en vías de globalización en lo particular, cuyas interacciones es imposible comprender sin entre otras cosas, reconocer lo impredecibles que éstas son y además, reconocer la multiplicidad de efectos que una misma causa tiene sobre innumerables aspectos de ese set de elementos culturales.

Otro de los rasgos más importantes de la globalización es su carácter eminentemente dialéctico. Mientras unos sectores locales o regionales han ganado poder en la arena internacional (Lejano Oriente), otros sectores (Europa) parecen haber perdido. Wallerstein divide el sistema mundial moderno en tres componentes cuyos miembros varían en el tiempo: el centro, la semi-periferia y la periferia (1979,184). Estas son primariamente categorías económicas ya que más que el orden político, es el capital el que ha mundializado la realidad social (Ibid.). El problema con este acercamiento, nos dice Giddens, es que el cambio social se explica desde el capital que es sólo uno de los nexos dominantes (Giddens,1990). Para este último, la economía capitalista global es sólo una de las cuatro dimensiones de la globalización. La segunda dimensión son los Estados, y son éstos, no el capital, los que constituyen los principales centros de poder global. Porque si bien es cierto que algunas corporaciones tienen presupuestos más grandes que los de muchos de nuestros países, no es menos cierto que los Estados todavía controlan los territorios y los medios de violencia. Así, aunque las corporaciones dominan el ámbito de la economía mundial, son los Estados los que dominan el ámbito político. Ambas se influyen mutuamente pero en el caso de las empresas estas logran mantener un aislamiento que les da amplia capacidad de manejo de sus asuntos.

Las tercera dimensión de la globalización es el orden militar. Este asegura la soberanía territorial y junto con la riqueza de un país constituye la base para su mayor o menor influencia en el sistema global. Su globalización no se limita a su conexión con las industrias de armamentos o a las alianzas entre naciones sino que incluye la guerra misma, como ha quedado demostrado con la guerra de Kuwait y la ex-Yugoslavia.

La cuarta dimensión de la globalización es la división internacional del trabajo que incluye la diferenciación entre áreas con más desarrollo industrial y áreas con menos desarrollo. Esta especialización corre no sólo en términos de las tareas sino también según los tipos de industria, las destrezas y la producción de materia prima. La inserción acelerada de muchos Estados en este esquema ha reducido la hegemonía de estos a lo interno de sus países ya que mientras más inserto se está en la economía mundial más interdependiente se vuelve la economía de lo que pase en los demás países y en el sistema como un todo.

Lo que subyace a estas cuatro dimensiones es un proceso de "globalización cultural" (cultural globalization) que se da a través del desarrollo de las tecnologías de comunicación. El punto aquí no es que los medios hayan ampliado nuestro conocimiento y dominio de la realidad mundial sino que el mismo carácter global de las instituciones de la modernidad no sería posible de no ser por la acumulación de conocimiento representado por el contenido de lo comunicado.

Aunque en su Filosofía de la Realidad Histórica (1990), Ellacuría no trabajó directamente el tema de la globalización, sería interesante preguntarse qué puede aportar a esta discusión su elenco de las fuerzas históricas (Ibid.,568) en especial las que llama "fuerzas naturales", las

"fuerzas biológicas" y en cierto sentido hasta las "fuerzas psíquicas" que no han sido incorporadas en los trabajos de Giddens ni de Appadurai y que son imprescindibles para una completa historización del tema que nos ocupa hoy puesto que fundamentan a todas las demás.

Por otro lado, es importante desde el nivel de la ideosfera, desvelar cómo la globalización tiene como presupuesto ideológico una cierta comunidad de propósitos entre los países que la definen e impulsan y los que se ven forzados a integrarse a ella. No obstante, es claro que ambos proyectos, el proyecto globalizador del Norte y la propuesta alternativa de la Periferia aún teniendo elementos en común (computadoras, fax, medios de comunicación, importación y exportación de materia prima y productos entre otros), son de suyo radicalmente opuestos. Lo que el Norte quiere globalizar es lo que al globalizarse no constituya amenaza alguna al sistema (o al menos, que presente un riesgo que valga la pena correr) y que fortalezca y reproduzca los lazos de dependencia. Al rodeo de la globalización no se entra con pie de igualdad cuando lo que se globaliza es sólo y únicamente aquello de lo que el Norte tiene control sea que lo veamos desde las esferas de Appadurai o desde las dimensiones de Giddens. La propuesta de globalizar la riqueza existe sólo como la justificación ideologizante del modelo y no como una promesa de futuro porque como decía Ellacuría, para que nuestros países alcancen el nivel de vida del Norte y sobre todo el nivel de uso de recursos que le acompaña, necesitaríamos de varios planetas adicionales. No. Lo que los grupos conscientizados del llamado "Tercer Mundo" quieren globalizar es precisamente lo contrario: es decir, información popular, vínculos entre grupos, sectores y clases que hagan avanzar los proyectos locales, regionales e internacionales de liberación.

Hace muchos años que la miseria, el hambre, la violencia institucionalizada, la injusticia y la opresión están globalizadas para tres cuartas partes de la humanidad. En cambio, la afluencia de bienes, la sobreabundancia de recursos y medios, ha permanecido sospechosamente regionalizado, reducido a unas regiones geográficas y protegido por aquellos a quienes alimenta. Hoy que quizá más de nuestros pueblos están en condiciones de entrar en el proceso por su propio pie, tomando lo que quieren y desechando lo dañino, conviene embarcarnos en una reflexión seria sobre lo que queremos mundializar desde nuestra propia realidad. Qué es aquello bueno, humanizante, justo, liberador, que, siendo específicamente latinoamericano, depende por tanto exclusivamente de nosotros para su mundialización. Aunque está claro que el proceso va mucho más allá de la simple inserción de novedad de ópticas o novedad temática, hacia transformaciones propias de la estructura del proceso mismo, me parece que esa inserción es también necesaria y hasta urgente. Es claro que el modelo de civilización del "Primer Mundo" no es universalizable. De hecho, su sobrevivencia en el tiempo está cimentada precisamente sobre la imposibilidad de su universalización. Por esta razón, Ellacuría propuso una civilización de la pobreza entendida como austeridad y uso adecuado de los recursos del planeta. Quizá es tiempo de mundializarla.

## BIBLIOGRAFIA GENERAL

Anderson, B. , Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1983.

Appadurai, Arjun, "Disjuncture and difference in the global cultural economy", en Public Culture,2,2 Primavera 1990; en Patrick Williams y Laura Chrisman eds., Colonial discourse and post-colonial theory: a reader. New York: Columbia University Press, 1994.

Blanes, José "The cocaine economy and the urban informal sector in Bolivia: the case of La Paz." En A. Portes, M.Castels y L.Benton, eds., The informal economy. Baltimore,MD: The John Hopkings University Press,1989.

Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto, Dependencia y desarrollo en América Latina. México: Siglo XXI,1969.

Castels, Manuel, "Crisis, planing, and the quality of life: managing the new historical relationships between space and society." Environment and Planning D: Society and Space, 1983, vol.1

Castels, Manuel y Roberto Laserna, "The new dependency: technological change and socioeconomic restructuring in Latin America." Sociological Forum, vol.4, no.4,1989.

Ellacuría, Ignacio, (Copia de manuscrito sobre Derechos Humanos del 17 de mayo de 1989).

Giddens, Anthony, The consequences of modernity. Cambridge: Polity Press, 1990, pp.63-78,183; en Patrick Williams y Laura Chrisman eds., Colonial discourse and post-colonial theory: a reader. New York: Columbia University Press, 1994.

Doria Medina, Samuel, La economía informal en Bolivia. La Paz: Offset Boliviana,1986.

Ernst, Dieter, Innovation, industrial structure and global competition: the changing economics of Industrialization. Frankfurt: Campus Verlag, 1987.

Meyrowit, J. No sense of place: the impact of electronic media on social behaviour. New York: Oxford University Press, 1985.

Meier, R., A communication theory of urban growth. Cambridge,MA: MIT Press, 1962.

Parthasarathy, Balaji, "Marxist theories of development, the new international division of labor and the Third World." Berkeley Planing Journal vol.9, no. 105- 107,1994.

Touraine A, ed., Mouvements sociaux d'aujourd'hui. acteurs et analystes. Paris: Les Editions Ouvrières, 1982.

Touraine A, L'Aprés-socialisme. Paris: Grasset, 1980.

Wallerstein, Immanuel, "The rise and future demise of the world capitalist system: concepts for comparative analysis", en su The capitalist world economy. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

**OTRAS FUENTES:**

--Conversación con el Dr. Rafael G. Alarcón, experto en planificación regional, urbana y migración en Berkeley, CA, el 24 de noviembre de 1996.

*Ricardo Ribera*

*Para una historización de la globalización*

La "globalización" ha pasado a ser un término de moda. Como se afirma en un librito de divulgación recientemente editado, nadie, al parecer, sabe muy bien qué es la globalización, aunque todo el mundo habla de ella. Se nos dice que "es la creación de un mercado mundial en el que circulen libremente los capitales financiero, comercial y productivo". El énfasis, lo realmente decisivo, estaría en la libre movilidad de los capitales. Se afirma también que "es el inicio de una nueva etapa en la historia del capitalismo".

1

La globalización implica "considerar el mundo como el mercado, fuente de insumos y espacio de acción, tanto para la producción como para la adquisición y la comercialización de productos". 2 Características de la globalización serían el aumento del comercio exterior y de la exportación de capitales, el menor uso de materias primas y la mayor "desmaterialización" del producto. 3 Asimismo, los aspectos de la revolución tecnológica, así como los procesos de automatización y robotización de la producción. Para otro autor, notas distintivas de la globalización son: la gran movilidad del capital financiero, la apertura comercial, la inversión externa, la desagregación de los procesos productivos y el control empresarial a distancia y "en tiempo real" mediante el avance cibernético. 4

Mientras para algunos la tendencia es hacia la construcción del Estado mundial, para otros lo que tiende a imponerse es una "sociedad empresarial". En ella las políticas económicas estatales cuentan cada vez menos, "las realidades se imponen contra todas las teorías económicas" y, dada su complejidad, éste sería un sistema en el que "no es posible la predicción". 5 Según esa interpretación, "la economía funciona, no según la racionalidad de los economistas, sino de los empresarios". La complejidad del sistema -se nos dice además- resulta evidente si se toma en cuenta que confluyen cuatro economías: la microeconomía de los individuos y de las empresas, la macroeconomía de los Estados nacionales, la economía propia de las empresas transnacionales y, por último, la economía mundial.

Ahora bien, ¿de qué estamos hablando?. Podríamos seguir aquí citando otros autores sin avanzar mucho más allá de los anteriores cuadros descriptivos. Sigue sin quedar claro en qué consiste, qué es, realmente, la globalización; tampoco lo está si se trata o no de algo verdaderamente nuevo. Mucho menos resulta justificada la pretensión de que la globalización signifique "una nueva etapa" del sistema capitalista. Esta es una afirmación grave, con importantes implicaciones, que debería ser argumentada y justificada.

Aún admitiendo que constituya una nueva fase del sistema, la pregunta que entonces habría que hacerse es cuándo, propiamente, dio inicio el proceso de la globalización. Si es que ésta consiste, en su esencia, en "la

libre movilidad de los capitales" dentro del espacio mundial, resulta ser, entonces, que el fenómeno no es tan novedoso como se pretende. Viene dándose, como mínimo, desde el siglo pasado. No sólo eso, hay una muy abundante bibliografía que debería revisarse, pues desde entonces viene siendo analizado y debatido, tanto por parte de los teóricos del sistema, como por parte de sus críticos, en especial, por las corrientes marxistas.

Una de las primeras cuestiones que debe ser abordada desde la teoría, al enfocar la globalización, es justamente la valoración de los cambios cuantitativos en el funcionamiento del capitalismo de hoy día, y cuáles de ellos presentan una innovación cualitativa del mismo. Es decir, no bastaría apelar a la revolución tecnológica o a la exportación de capitales, para hablar de salto cualitativo o de nuevas etapas del sistema, cuando lo que hay de nuevo es sólo el volumen y la creciente intensidad de fenómenos que, históricamente, arrancan desde bien atrás. Se pretende, con astucia ideológica, que estamos frente a algo radicalmente novedoso, que volvería obsoleto cualquier enfoque del pasado. Es un buen recurso ideologizado para descalificar, de un solo plumazo, toda la rica tradición analítica y teórica del pensamiento crítico y de diversidad de corrientes del movimiento emancipatorio.

El tema de la globalización requiere de una historización, que sea un esfuerzo multidisciplinario por evidenciar las utilidades ideológicas del concepto, por delimitarlo y definirlo, por mostrar su grado de adecuación o inadecuación con la realidad. También se hace necesaria una historización, no ya en el sentido ellacuriano del término, sino en el de realizar una "historia del problema", de cómo la temática ha sido analizada en diversos momentos por autores diferentes. Ello debería permitir que la evolución del pensamiento conceptual y analítico apareciese en relación con el desarrollo que la propia realidad de la globalización ha tenido en la historia. No vamos a hacer nosotros, aquí, más que un modesto aporte en forma de pistas y enfoques que, creemos, ameritan un esfuerzo investigativo serio y de largo aliento, que pueda señalar, al menos, cuál es la dirección en que debe avanzar la reflexión sobre este tema.

La revisión bibliográfica de la historia del problema -sobre la que ofrecemos un anexo con una primera recopilación de títulos- debe incluir los autores que han partido de una visión "global" de la economía capitalista, de su tendencia a la internacionalización y de su capacidad de integrar otras economías a su sistema. Debería empezarse con Adam Smith, quien en fecha tan temprana como 1776, ya enfocaba la necesidad del comercio exterior para poder impulsar la expansión industrial, a costa de los excedentes agrícolas, así como el planteamiento ideologizado, recogido por nuestros neoliberales de hoy día como "teoría del rebalse": las riquezas de la metrópoli, según Adam Smith, "rebotarían y se derramarían" a las colonias.

David Ricardo interesa en la actualidad por sus aportes en la "teoría de las ventajas comparativas", su descubrimiento de la ley del valor-trabajo y del "intercambio desigual", así como su intento de justificar ideológicamente la especialización internacional. En la crítica a los dos

anteriores sigue siendo insustituible la obra de Karl Marx, quien desde el análisis de la fase competitiva del capitalismo alcanza a trazar un esbozo de las tendencias primeras de este modo de producción y de sus contradicciones principales. Es asimismo importante adentrarse al debate clásico, de principios del siglo actual, sobre la conceptualización del imperialismo, por lo estrechamente ligado que está al tema de la globalización. Los más interesantes teóricos de esa época, que todavía nos interpelan hoy día, son probablemente Hobson, Hilferding, Bujarin, Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburg. La discusión sobre el imperialismo como política o como fase del sistema capitalista, la internacionalización de la economía como proceso reaccionario o progresista, las alternativas a presentar desde el campo de la lucha por el socialismo, son temas de renovada actualidad, tras el derrumbe de los regímenes del Este.

Si las discusiones de las dos primeras décadas del siglo XX siguen siendo, en una buena parte, actuales, con mucha mayor razón los aportes teóricos y los debates de los años cincuenta a setenta. De ahí la necesidad de revisar la obra de los norteamericanos Baran y Sweezy, su concepto de "excedente económico" y sus análisis del capitalismo monopolista y de su tendencia al armamentismo. La tesis de las tendencias centrífugas y centrípetas del sistema, planteada por Magdoff, o las consideraciones de Kolkó sobre la capacidad de los Estados Unidos de exportar su propia crisis, deben incluirse en la revisión bibliográfica. Asimismo, indudablemente, los teóricos que desde los años setenta han desarrollado su pensamiento desde el mundo no desarrollado. Emmanuel con su demostración del intercambio desigual o Samir Amin con su análisis de las relaciones entre centro y periferia, son importantes, así como la reflexión de André Gunder Frank sobre el desarrollo del subdesarrollo o la de Theotonio dos Santos y los cepalinos sobre la teoría de la dependencia.

No se trata de repetir o incluir mecánicamente planteamientos que probablemente estén ya desfasados y superados, sino de pensar lo nuevo tomando en cuenta lo que conserva de lo viejo, y, por eso, pensar de nuevo lo que ya fue pensado en otro momento del proceso. No puede haber ruptura sin que haya, simultáneamente, continuidad. Eso rige para los procesos de la realidad y también para el proceso teórico. Los retos que "las nuevas realidades" nos plantean, no han de ser abordados desde la orfandad conceptual, que significaría una tabla rasa con las tradiciones teóricas y analíticas. De ahí que la desideologización e historización del concepto global, requiere de todo ese bagaje de conocimiento teórico, acumulado en experiencias anteriores de análisis y de resistencia al sistema.

Lo primero a distinguir es la realidad de la globalización en lo que tiene de fenómeno económico objetivo, de lo que hay en ella de políticas concretas del poder hegemónico y de utilización para los fines de la ideología dominante. Escudándose en el fenómeno global, los ideólogos del sistema pretenden que no hay alternativa, que no hay opciones, en una variante de totalitarismo ideológico, como acertadamente denuncia Franz Hinkelammert. Se quiere de tal manera, colarnos "por la puerta trasera", el

neoliberalismo y las ya conocidas y fracasadas recetas neoliberales. El capitalismo del mundo desarrollado manipula el concepto globalización para mejor impulsar sus políticas neo-imperiales: promover la creación de zonas "de libre comercio", conseguir la desprotección aún mayor de las economías nacionales de los países pobres y defender su dogma del "libre mercado". Poco importa que, sus propios impulsores, se cuiden mucho de aplicarse a sí mismos tales recetas.

Es, más bien, al contrario: Europa, Japón y los Estados Unidos mantienen políticas fuertemente proteccionistas, al tiempo que se preparan para escalar en la guerra comercial entre ellos. Mientras tanto, nos inundan de mercancías, capitales especulativos y plantas maquiladoras de quita y pon. "Abrir la economía", "suprimir los aranceles" o "insertarse en la globalización" son solamente, por tanto, productos del mundo desarrollado para su exportación. Son fórmulas para ser aplicadas por las naciones que dependen de los préstamos del exterior y que aceptan estar sometidas al dictado del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional.

Así como se le ha criticado a cierto marxismo el que, no sólo afirme la realidad histórica de la lucha de clases, sino que se pronuncie a favor de ella, que la promueva y aliente, asimismo debe señalarse como una opción ideológica la de quienes no se limitan a constatar la realidad de la globalización, sino que se muestran partidarios de ella. Hay varias formas de enfrentar o comportarse frente a la globalización, igual que hay diversas maneras de operar sobre la realidad de la lucha de clases. Quienes claman por manejar el diálogo, la negociación y el consenso frente a la conflictividad social y otros fenómenos de la lucha de clases, pretenden olvidar que estos mismos métodos deben reclamarse ante el hecho global. Se pretende, falazmente, que no hay otra opción que aceptar sin más el dictado del exterior, ante un pretendido fatalismo globalizador, como si la historia fuera una suerte de tendido ferroviario con un carril único. Con esta visión, lo que están haciendo es conducir a nuestros países a una vía muerta. Pensar opciones alternativas se ha vuelto una responsabilidad nacional y un deber patriótico.

La globalización exhibe la extrema "volubilidad" del capital. Va adonde lo llama el interés. El capital no tiene patria. Por ello mismo, el partido del capital carece también de ella. De ahí que la derecha de nuestros países pretenda cosas tan antipatrióticas como convertir a la nación "en una sola gran zona franca". O que con las políticas de privatización ponga en venta al mejor postor, recursos y empresas que son estratégicos para el desarrollo de una nación. Por lo mismo, la derecha se humilla ante el imperio todas las veces que haga falta o proclama como un éxito cada nuevo préstamo o crédito internacional, que viene a endeudar aún más a la patria. El patriotismo, entonces, se presenta pasado de moda, incompatible con la modernización e indigerible por la globalización. Asistimos a la muerte del patriotismo. Lo mata la globalización. El neoliberalismo lo ha asesinado. El auténtico patriotismo, así como el verdadero nacionalismo, no pueden ser sino antiimperialistas.

El rescate de la dignidad nacional así como la defensa de los intereses nacionales sólo puede esperarse por la acción de "los de abajo". El patriotismo únicamente puede revivir su autenticidad por aquéllos que, paradójicamente, se aferran a "la tierra de nuestros padres", aunque en verdad no poseen tierra alguna, de quienes no pueden renunciar a la idea de la patria, justamente porque es lo único que tienen, dado que están privados totalmente de patrimonio. Ante el patriotismo interesado de aquéllos que se apropiaron privadamente de la patria, se alza el patriotismo idealizado de quienes tienen patria sin poseer patrimonio. Sólo estos últimos tienen la autenticidad del sentimiento; sólo por ellos pueden tener vida la patria y la nación, como una esperanza colectiva de futuro.

El capital no tiene patria, pero el capitalista debe contar en sus cálculos con la legislación de los países, la fortaleza y la convertibilidad de sus monedas, los niveles salariales y protección social de la mano de obra, la cualificación laboral de la misma, la estabilidad de los regímenes políticos, etc. La realidad nacional y estatal sigue siendo real, al tiempo que las mercancías inundan los mercados nacionales superando fronteras y los capitales fluyen por sobre cualquier barrera estatal. Esa es la verdad caótica de la llamada globalización.

Es un fenómeno que puede y debe ser regulado y ante el que hacen falta estrategias nacionales y legislaciones estatales. Nos quieren hacer creer que el Estado nada puede ante la globalización, cuando, en la realidad, las grandes potencias manipulan sobre estas tendencias internacionales con un sinnúmero de medidas estatales. El teórico de los modernos métodos gerenciales y de reingeniería empresarial, Peter Drucker, señala cuán decisivas fueron políticas monetarias de tres presidentes estadounidenses sucesivos,- Nixon, Carter y Reagan-, dejando flotar el dólar, impulsándolo a la baja o fortaleciéndolo, al igual que con la manipulación de las tasas de interés. Aún cuando no siempre los efectos fueron los esperados, queda claro la importancia de las medidas y su impacto, cuando el propio Drucker afirma que con las nuevas políticas de Nixon "hemos cruzado una divisoria" y "hemos entrado al nuevo siglo". 6

Nuestros pobres países requieren de alternativas y propuestas realizables ante el reto de la globalización. No se trata sólo de conceptuar qué es lo posible, también de delimitar el horizonte de las imposibilidades actuales. 7 En el nivel global, la perspectiva alternativa que puede y debe ofrecerse es la de un mundo convertido efectivamente en un solo mundo. Implica un nuevo orden económico internacional, que supere el abismo que separa al primer del tercer mundo. También supone desarrollar una verdadera democratización del organismo de Naciones Unidas -hoy en manos del veto caprichoso de las cinco potencias que monopolizan el control perpetuo del Consejo de Seguridad- y poner efectivamente bajo el control de las Naciones Unidas organizaciones nacidas de su seno, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, las que cada vez están, menos al servicio de los pueblos, que del gran capital internacional. No debe permitirse que estos instrumentos financieros dicten políticas económicas a

los países pobres, impongan inhumanas estrategias de ajuste estructural, determinen cargas impositivas como el IVA o se entrometan, incluso, en temas como las tarifas eléctricas o las del servicio de agua potable.

Globalización debe traducirse en redes internacionales de acción sindical o cooperativa, en intercambios fructíferos de propuestas e iniciativas no gubernamentales, en acciones conjuntas para la defensa del medio ambiente, de la mujer y la infancia, de las minorías étnicas y religiosas. Potenciar lo que de positivo puede ofrecer la globalización y contrarrestar, en forma global, todo lo que de negativo y deshumanizador comporta. Ese es el reto.

La perspectiva humana que ofrece la globalización del Norte y de las transnacionales es la "aldea global" que planteó Mc Luhan en la década de los sesenta. En ella impera la manipulación cultural e informativa desde el control oligopólico de canales de televisión y emisoras de radio, así como de la gran prensa escrita. Frente al "aldeano manipulado" de la globalización oficial cabe enfrentar una concepción alternativa del "hombre global". Este debe ser concebido como el hombre de mundo, cosmopolita: el hombre global, constituido como ser humano integral. Implica horizontes abiertos, mentalidad no dogmática, tolerancia, creatividad, insumisión.

Al igual que sólo tiene sentido considerar independiente a una nación, si está integrada por personas independientes, así también la perspectiva globalizadora deberá significar la globalidad de un humanismo realista y realizable. Se requerirá que la globalización humana se enfrente y derrote a la globalización mercantil, la de la finanza y el interés apátrida. Se precisará que la integración en la "patria grande" -centroamericana y latinoamericana- enfrente y derrote la integración imperial del Tratado de Libre Comercio, TLC, y de otras trampas "made in USA".

El patriotismo y el nacionalismo de lo propio no es obstáculo, sino base y fundamento de integración al mundo. Esta no debe ser pasiva y conformista, sino que debe buscar transformarlo, para cambiar asimismo la esquina del planeta que hoy llamamos "nuestra patria en construcción", nuestro "proyecto de nación". Habrá que asumir lo que hemos sido y lo que aspiramos llegar a ser, como centroamericanos y como seres humanos, conciudadanos todos de este globo azul llamado tierra.

#### **Note**

1. 1 Arriola/Aguilar, 1996, págs. 6 y 8.

2 Informe de la Comisión Nacional de Educación, Ciencia y Desarrollo, junio 1996; en ECA #561-562, UCA, San Salvador; p.753.

3 Véanse los datos e interpretación, relativos al Japón, de la ponencia de X. Gorostiaga que se incluye en la bibliografía.

4 Héctor Dada Irezi, febrero 1996, p. 17.

5 Peter Drucker, 1990, págs. 108 y 111.

6 Peter Drucker, 1990, pág. 13.

7 Véase Franz Hinkelammert, 1984.

San Salvador, diciembre de 1996

### *BIBLIOGRAFÍA ACTUAL*

Arriola/Aguilar: "Globalización de la economía", Ed. Maíz, San Salvador, 1996.

Arrizabalo, X.: Enfoque epistemológico para el estudio de las formaciones sociales capitalistas subdesarrolladas, REALIDAD #47, sept.-octubre 1996, UCA, San Salvador.

Dada Irezi, H.: La globalización, un reto insoslayable, Cuaderno de Trabajo #7, febrero 1996, FLACSO, San Salvador.

de la Osa, A.: Globalización e integración: ¿paradigmas complementarios?, Cuadernos de Trabajo #7, febrero 1996, FLACSO, San Salvador.

Drucker, P.: "Las nuevas realidades", Ed. Casa Nueva, San Salvador, 1990.

Fernández B., F.: El pensamiento marxista en la crisis de los movimientos de emancipación, REALIDAD #47, sept.-octubre 1996, UCA, San Salvador.

Gorostiaga, X.: América Latina frente a los desafíos globales, CRIES, Managua, 1991.

Herlinghaus/Walter: "Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural", Langer Verlag, Berlín, 1994.

Hinkelammert, F.: "Crítica a la razón utópica", DEI, San José, 1984.

Kuri Gaitán, A.: La globalización hacia un nuevo tipo de hegemonía, Rev. de Comercio Exterior, diciembre 1992, México.

Trejos, R.: Centroamérica y el GATT, Cuaderno de Trabajo #7, febrero 1996, FLACSO, San Salvador.

Verdú, V.: El cibercapitalismo americano, EL PAIS, 25 de sept. 1996, Madrid.

Weber/Cámpora: "Los espejos rotos. Reflexión conjunta sobre la actual crisis civilizatoria", Ed. Trilce, Montevideo, 1992.

### *REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA DE LA HISTORIA DEL PROBLEMA*

Smith, Adam: "Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones", (1776), FCE, México.

Ricardo, David: "Principios de economía y tributación" (1817), FCE, México.

Marx, Karl: "El Capital", (tomo I, 1867), (tomo II, 1885), (tomo III, 1894), FCE. México.

Bernstein, E.: "Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie", (1899), versión española sintetizada en Colletti: "El marxismo y el derrumbe del capitalismo", CPyP, México.

- Hobson, J.A.: "Estudio del imperialismo", (1902), Alianza Ed., Madrid, 1981.
- Hilferding, R.: "El capital financiero", (1910), Ed. Tecnos, Madrid, 1963.
- Luxemburg, R.: "La acumulación del capital", (1913), Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Bujarin, N.: "La economía mundial y el imperialismo", (1915), Ed. Ruedo Ibérico, Madrid.
- Lenin, V.I.: "El imperialismo, fase superior del capitalismo", (1916), Ed. Cartago, Buenos Aires.
- Brossat, A.: "En los orígenes de la revolución permanente. El pensamiento político del joven Trotski", Ed. Siglo XXI, Madrid, 1976.
- Schumpeter, J.A.: "Sociología del imperialismo", (1919), Tecnos, Madrid.
- Galbraith, J. K.: "El capitalismo americano", Ariel, Barcelona, 1962.
- "La sociedad opulenta", Ariel, Barcelona, 1968
- Sweezy, P. M.: "Teoría del desarrollo capitalista", (1942), FCE, México.
- Baran, P.A.: "La economía política del crecimiento", (1967), FCE, México.
- Baran/Sweezy: "El capital monopolista", (1966), Ed. Siglo XXI, México, 1968.
- Dobb, M.: "Capitalismo, crecimiento económico y subdesarrollo", Ed. Oikos, 1963.
- "Estudio sobre el desarrollo del capitalismo", Ed. Siglo XXI, México, 1973.
- Tsuru e.a.: "¿Adónde va el capitalismo?", Ed. Oikos, Barcelona, 1965.
- Magdoff, H.: "La era del imperialismo", (1966-68), Ed. Actual, Madrid.
- Mommsen, W.: "La época del imperialismo", Ed. Siglo XXI, México, 1969.
- "Theories of imperialism", Random House, New York, 1980.
- Hudson, M.: "Superimperialismo", (1973), Dopesa,
- Kolko, J.: "Los EE.UU. y la crisis mundial del capitalismo", (1974), Ed. Avance,
- Emmanuel, A.: "El intercambio desigual", (1969), Ed. Siglo XXI, México.
- Bettelheim, Ch.: "Rémarques théoriques el présentation", (1969), en A. Emmanuel, 1969, Maspero, Paris.
- Amin, Samir: "La acumulación a escala mundial", (1970), Ed. Siglo XXI, México.
- "Es una crisis del imperialismo", Anagrama, Barcelona, 1973.
- "El desarrollo desigual", Ed. Fontanella, Barcelona, 1973.
- "La déconéction", (1993), Montreal.
- Frank, A. G.: "El desarrollo del subdesarrollo", (1966)
- "Capitalismo y subdesarrollo en América Latina", Instituto del Libro, La Habana, 1967.
- "Lumpenburguesía: lumpendesarrollo", Ed. Laia, Barcelona, 1972.

Palloix, Ch.: "L'économie mondiale capitaliste et les firmes multinationales", Ed. Maspero, Paris, 1975.

Vidal Villa, J.M.: "Teorías del imperialismo", Ed. Anagrama, Barcelona, 1976.

Mandel, E.: "Capital financiero y petrodólares: acerca de la última fase del imperialismo", Ed. Anagrama, Barcelona, 1975.

"Ensayos sobre el neocapitalismo", Ed. ERA, México, 1971.

"El capitalismo tardío", Ed. ERA, México, 1972.

dos Santos, Th.: "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina", Ed. Siglo XXCI, México, 1970.

"La estructura de la dependencia", (1971),

"Las contradicciones del imperialismo", ZERO, Santiago de Chile, 1974.

*Judit Ribas*

*Poder y política en el contexto de la mundialización*

La política está en crisis. Esto hace necesario preguntarnos por los presupuestos, conceptos, teorías y prácticas que la envuelven en este contexto de la mundialización.

Nuestra indagación se basará en tres preguntas:

- a) en qué consiste la "realidad política"?
- b) qué presupuestos se manejan cuando hablamos de política?
- c) qué conceptos alternativos podemos aportar?

Es urgente reconceptuar toda una serie de términos tales como política, socialidad, fuerza, comunidad, cuerpo social, libertad... para no deslizarnos por el camino de lo sabido que justifica el actual estado del mundo.

En el contexto de la mundialización se plantean nuevos problemas, situaciones originales que no aparecen en el contexto de los estados. Por ello operar con un concepto de la política que tiene como margen el estado y un esquema del poder que visualiza únicamente el poder estatal resulta muy limitante.

*1. Poder y poder político*

"En el universo de ideas de los ilustrados el poder se entiende como un derecho individual originario, que se cede para constituir una forma de gobierno basada en la soberanía del pueblo. El poder lo detentaría el individuo concreto, que lo entrega, parcial o totalmente para contribuir a la constitución de un poder político" 1. Esta consideración del poder es, por supuesto solidaria de la concepción ilustrada de sociedad, en la que se concibe que lo primario es el individuo, quien por obra y gracia de una unión de voluntades establecería la sociedad.

Desde este punto de vista el poder parece ser un atributo, algo que se puede intercambiar como la riqueza. Para este enfoque, que sigue teniendo amplia continuidad 2 el poder político arrancarían del pacto social.

De este modo la filosofía política, al reelaborar continuamente el tema del contrato social ha reducido el tema del poder político a una supuesta unión de intereses o a una transacción en la que no se acaba de definir muy bien lo que se intercambia. Además, admitiendo que el principio de toda sociedad es el contrato o el reconocimiento, se coloca de modo inamovible la política bajo el signo de la ley y el derecho. Este tipo de concepción lleva implícito un respeto por el poder, puesto que al conceptuarlo como fruto del consenso, del pacto o reconocimiento, supone -contra toda evidencia- que está "al servicio de la comunidad", dejando fácilmente la puerta abierta a los diversos tipos de autoritarismo 3.

Tomando el reconocimiento como acto primario se pone en la constitución de lo social un acto vivencial o intencional, dejando de lado la consideración de que se pueda tratar de una vinculación estrictamente física 4.

Si todo queda en el terreno de las intencionalidades dónde está la referencia a los hechos físicos? qué significa "reconocer"? qué nos damos -o quitamos- entre nosotros cuando nos damos el supuesto reconocimiento? Sólo se puede hablar de sociedad donde hay reconocimiento? No hay un nivel más radical, en virtud del cual quedamos afectados por las acciones de los otros, ya sea que estos otros nos reconozcan o no? 5

## *2. Qué se entiende por "política"*

Algunos movimientos de liberación ya hace tiempo que cuestionan como insuficiente la definición de política que circunscribe ésta a las actividades que tienen que ver con el estado (instituciones estatales, gobiernos, es decir, lo que todo el mundo reconoce sin dificultad como "público"), pues perciben que hay una relación algo complicada entre "política" (estado), y "lo político" 6, que definen como el conjunto de las interacciones atravesadas por relaciones de poder y desigualdad. Así, entendida de este segundo modo, la política queda vinculada al ejercicio del poder en cualquier ámbito que éste ocurra 7: escuela, universidad, partido, cárcel, psiquiátrico, empresa, etc. Desde esta perspectiva, que es en la que se sitúan los movimientos radicales, aparecen como políticas actividades que, como no tienen directamente que ver con el gobierno 8, no serían catalogadas como tales según la definición clásica. Es por esto que la teoría feminista, por ejemplo, puede caracterizar a la familia como una institución política, pues "sirve al mantenimiento y la reproducción del orden social vigente" 9.

La filosofía de la liberación 10 insiste en el carácter políticamente situado de toda acción humana 11, y lo hace con el ánimo de evidenciar las relaciones de poder y dominio que existen en la sociedad; y de partir de un tipo de análisis que permita estudiar estas relaciones desde la sociedad que hoy tenemos.

Ahora bien. Hay que caracterizar cautelosamente de donde viene y en qué consiste específicamente el momento político, puesto que si bien la definición tradicional que circunscribe la política a las acciones relacionadas con el estado como institución resulta insuficiente, también lo resulta una definición vaga como la que se maneja cuando se entiende por política "todo lo relacionado con el poder".

Resumiendo lo dicho: se asume, muchas veces acriticamente, que los hechos políticos por excelencia son los gobiernos y los estados. Los movimientos de liberación, feministas, y alternativos, se mueven dentro de una concepción más amplia, según la cual hecho político es todo lo que crea, reproduce o pone en crisis el poder establecido, sea del tipo que sea.

Pero de dónde surge este momento de poder que parece inherente a toda acción humana?

### *3. Politicidad, socialidad, publicidad*

En la mayoría de enfoques no aparece la estricta continuidad que hay entre lo social y lo político. "Todo lo que el hombre hace en relación a lo social es estrictamente político", sostiene Ellacuría. La mayoría de las veces también, se sobreentiende que "lo político" va unido al poder, pero no se señala ni se problematiza de donde surge este poder, qué es lo que fundamenta esta dimensión. De momento empecemos por señalar que del modo en que entendamos en qué consiste esto que llamamos "sociedad" pende nuestra concepción de la politicidad.

Xavier Zubiri da unas claves interesantes para comprender qué es lo específico de la realidad social en correlación a lo cual se halla lo político. Entiende la raíz de la socialidad como un "estar afectado por los demás en tanto que otros" 12. Cada uno de nosotros estaríamos incorporados al cuerpo social por el mecanismo de la despersonalización que funda la publicidad. Las cosas sociales son públicas, pero no lo son en virtud de un contrato o de un reconocimiento, o por obra y gracia de una voluntad o suma de voluntades, sino porque es "realidad hecha común" 13.

Los enfoques clásicos de la filosofía política estarían muy de acuerdo en que la base de la politicidad sea la publicidad, pero no entenderán lo público como Xavier Zubiri da unas claves interesantes para comprender qué es lo específico de la realidad social en correlación a lo cual se halla lo político. Entiende la raíz de la socialidad como un "estar afectado por los demás en tanto que otros" (EDR 255). Cada uno de nosotros estaríamos incorporados al cuerpo social por el mecanismo de la despersonalización que funda la publicidad. Las cosas sociales son públicas, pero no lo son en virtud de un contrato o de un reconocimiento, o por obra y gracia de una voluntad o suma de voluntades, sino porque es "realidad hecha común". Aquí el "hecha" es muy importante, porque no se trata de una unidad natural, derivada de la especie, sino de una unidad lograda gracias al dinamismo de la despersonalización. La realidad se hace común, se comuniza, por un dinamismo de apropiación.

La sociedad no la fundan directamente las personas, sino que -como ha mostrado Antonio González- se trata de un momento estructural de éstas: el momento de actualización de los demás en mis acciones. La socialidad en cuanto tal envuelve a los otros precisamente en tanto que otros, es decir, en forma despersonalizada 15.

Los enfoques clásicos de la filosofía política estarían muy de acuerdo en que la base de la politicidad sea la publicidad, pero no entenderán lo público como "fruto de una realidad puesta en común", sino como fruto de un encuentro de voluntades o como producto de la razón.

La política se refiere de algún modo al ámbito público. Ahora bien, ¿dónde está el límite entre lo que es o no político? La familia, por ejemplo, ¿pertenece al ámbito de la vida pública o privada? Estaremos en condiciones de contestarlo una vez hayamos averiguado como se "hace común" esta realidad. Esto nos lleva al tema de las hábitos.

#### *4. La estructuración de hábitos*

El todo social no es más que el fruto de una trabazón de acciones humanas que se perpetua en el tiempo como continuidad de unas prácticas históricas sistematizadas en hábitos. Como acabamos de señalar, "el sistema social no está integrado directamente por personas, sino por un momento de su realidad: los hábitos sociales. Es sistema de hábitos (haber) y no un sistema de realidades humanas" 16. Las realidades humanas no son momentos del sistema social. Solamente los hábitos lo son.

La base de la estructura social es pues el sistema de hábitos 17 y lo esencial de la realidad social es la afectación de nuestras acciones por las de los otros. Ahora bien, estos otros no se hallan presentes en nuestras acciones de modo personal, sino que son sus acciones, fijadas en hábitos, las que estructuran a su vez nuestras acciones.

El momento social de la acción humana consiste en que ésta sea expresión de los demás. El momento ético lo constituye el que la acción sea apropiación de una posibilidad. El momento político lo constituiría la fijación de la acción, fijación que puede darse -o no- dentro del campo institucional. El juego político en este nivel se jugaría en el terreno de la cristalización de los hábitos.

#### *5. El cuerpo social*

Es por medio de los hábitos que nos incorporamos al cuerpo social. No se trata de una "integración", puesto que la realidad humana no se halla nunca plenamente "integrada" al sistema social, porque siempre es una realidad autónoma. La persona no es la que está integrada como tal, sino que lo que la hace pertenecer al cuerpo es sólo la estructuración de su acción. Por ello las personas no pueden ser reducidas a ser meras "notas-de" la sociedad 18. La integración del ser humano a la sociedad es siempre parcial, y se realiza a través de los hábitos. Es además una integración física, porque estos haber son modos de vivir y actuar, por tanto están estrechamente vinculados a la sensibilidad 19.

La sociedad, tal como la define Zubiri, es sistema de posibilidades y tiene carácter físico. "Es cuerpo social, es decir, sistema de posibilidades

sociales" 20. El sistema determina las hábitos y la función que cada nota desempeña en él 21.

El cuerpo social en tanto que sistema de posibilidades constituye un mundo, nuestro mundo. Es un "topos", un lugar, no solamente en el sentido físico, pero también en éste. Una topicidad es algo que está ahí, pero estar ahí tiene un carácter constitutivamente dinámico; porque "no es estar ahí como una columna dórica, sino que es un sistema de posibilidades" 22 (EDR 261). Y entonces esto quiere decir que el "topos" y la topicidad son esencialmente dinámicos, son sistemas de posibilidades. "Posibilidades para qué? Para la vida de cada uno y para la convivencia de todos ellos 23. Es en la acción donde nos constituimos como cuerpo social.

Como señala Antonio González, la corporeidad es la actualidad como principio de presencialidad 24. Es importante entender este enfoque para no pensar que se está cayendo en el substancialismo, y no se trata de eso, sino de ver que es una estructura. El sistema social tiene un carácter estricto de corporeidad porque cada hábito social es una "hábito-de" las demás. El sistema de los hábitos sociales no consiste en una mera coordinación extrínseca, sino en co-determinación. He aquí donde se fundan las analogías con la solidez y el organismo. Por otra parte, la analogía del cuerpo social sirve para entender que nuestro cuerpo de humanos no termina en nosotros, algo que hace rato vienen repitiendo con insistencia las y los ecologistas.

Zubiri señala además que "el sujeto de la historia es el cuerpo social en cuanto tal" 25. La sociedad no es el producto de la historia, sino viceversa. En esto 26, como en tantas otras cuestiones, le lleva la contraria a Hegel: el sujeto material de la historia es la estructura social 27.

Si la socialidad estudia las relaciones entre los seres humanos y las cosas en tanto que otros, la politicidad tendrá que estudiar este "topos" del cuerpo social del que surgen los hábitos; y si, tal como ha demostrado Antonio González, hoy día la configuración del cuerpo social, tiene un alcance planetario, la política actual no se debe encerrar en el dibujo plano de la "polis", sino que debe aspirar a tematizar el volumen más complejo del globo terráqueo. Todo ello sin perder de vista que estamos hablando de unas hábitos que nos constituyen como cuerpo social que son constructas.

Para resumirlo con Zubiri señalemos que:

- 1) No hay espíritu objetivo, sino "topos".
- 2) El topos no es una realidad en sí, sino sistema de posibilidades.
- 3) Este sistema de posibilidades no es objetivo ni objetivado, sino que está actualizado en el sistema mundial de hábitos que conformamos todos los seres humanos.

## *6. El poder como efectividad social*

Todas estas reflexiones tienen muchas repercusiones dentro de los campos prácticos en los que nos hallamos bregando. Tomemos, sin más un ejemplo.

Los diferentes feminismos suelen interpretar que excluidas del poder político y sometidas al poder genérico de los varones, las mujeres somos objeto de poder, y no sujetos. Sin embargo, si adoptamos la perspectiva de que la partida del poder político se juega en la fijación de las habitudes, nuestro papel aparece como mucho más activo, y por lo tanto como menos "inocente" 28.

Los sistemas de discriminación se basan en habitudes concretas, que todas coadyuvamos a perpetuar. El análisis para superarlos no puede basarse en un estudio de las conciencias o de las intencionalidades. Esto es lo que se presiente cuando se afirma que "el poder modela a las personas sin que éstas tengan ninguna o casi ninguna capacidad de oponerse a esta modalización. No es "el poder", sino los otros, con sus prácticas, acciones e instituciones las que modalizan nuestro ser. Analizando las prácticas sociales van a aparecer las relaciones de poder. Se trata de relacionar unas prácticas con otras prácticas 29. Esto por una parte, pero por otra resulta que en dichas prácticas los humanos actualizamos unas posibilidades, las hacemos nuestras por apropiación. "En el hacer suya una posibilidad y desechar otras existe una elección más o menos libre; y en esa elección y como resultado de ella, la posibilidad apropiada se apodera del hombre" 30.

Si "lo que hace de una habitud una habitud social es la intervención de los otros (en las habitudes sociales estoy afectado por los demás)" 31, lo que haría de una habitud una habitud política sería el dominio de los otros.

En la política tomada en este sentido de efectividad social podemos distinguir tres niveles: actividades, relaciones de poder e instituciones. El momento que todo el mundo reconoce como político es el tercero, el de las instituciones. Lo podríamos denominar "política en sentido estricto", pero advirtiendo que "no hay que identificar el poder político con el poder institucional, igual como no hay que identificar la participación política con participación electoral" 32. Las instituciones surgen a partir de la fijación de acciones. Son, al decir de Giddens, aquellas habitudes que duran más 33. Pero no todas las habitudes fijadas están institucionalizadas. Esto por una parte. Por otra hay que advertir también que por "instituciones" no hay que entender solamente "entes públicos" tales como gobiernos, sino grupos como las familias, parejas, comunidades, etc.

La política en sentido amplio sería la estructuración del campo social en toda suerte de habitudes fijadas socialmente. La política sería pues el "ámbito de las relaciones de dominio que existen en la sociedad" 34. De este modo no se entiende el poder como una gran voz anónima que habla a través de la política, sino como el conjunto de las cosas hechas, de las relaciones, de las transformaciones, de los dominios que ciertas formas ejercen, sean estas discursos, prácticas o instituciones. Desde esta perspectiva el conocimiento, los diferentes logos serían temas abordables "políticamente", en tanto que son fundamentales para mantener unas determinadas instituciones. Es el quehacer al que se han dado en gran parte Nietzsche y Foucault, por ejemplo.

Habría un tercer nivel, primero en el orden del análisis al que podríamos denominar "protopolítica". Es el momento de poder presente en toda acción humana, acción en la que nos hallamos entreverados de modo radical y primario los otros, las cosas y yo mismo. Es el terreno de las actividades, y raíz de los otros dos momentos de política, que ha sido olvidado por la filosofía política en general, cuyo enfoque ha tendido a menospreciar la actividad cotidiana privilegiando el campo de la razón y la teoría. La filosofía clásica ha igualado el poder con la potencia o con la mera posibilidad. Zubiri nos hará caer en la cuenta de que los poderes se fundan en haberes. Desde Zubiri es posible fundar la política en el momento de poder de la acción humana.

Consideremos pues algo más detenidamente la acción política en sus tres niveles:

#### *ACCIONES* *Aprehensión primordial (Presente)* *PROTO-POLÍTICA*

Es un hecho físico, tenemos que conformar algo.

Esta es la raíz de la política: la acción humana tiene un momento de poder. (El poder político no comienza en el pacto social).

La estructura del sentir humano como condición de la politicidad, pero esto exige un logos y una razón.

#### *HABITUDES* *Logos (Pasado)* *POLÍTICA*

Estructuración del campo social, fijación de las acciones

Es el terreno de las instituciones.

Aquí es donde se juegan los problemas políticos: cómo se estructura el sentir de modo que da lugar a diferentes "políticas", que tienen diferentes niveles?

La habitud como apropiación de una posibilidad.

Las habitudes se naturalizan, pero en realidad son históricas, constructas.

#### *UTOPIÁS* *Razón (Futuro)* *CRÍTICA* *POLÍTICA*

Esbozo de posibilidades (lo que no es), pluralismo de instituciones, etc.

Momento creador de la búsqueda del fundamento. Hay un desajuste entre la realidad y por ello buscamos el fundamento. Intelección de posibilidades históricas.

Fundamentar supone una doble dirección:

- a) intento de ir a la base del hecho político
- b) creación de lo que puede ser la realidad en profundidad

#### *Aprehensión primordial*

La política se ha situado siempre en el ámbito de la razón. Para la filosofía política clásica el terreno político por excelencia era el Estado, y

más concretamente el gobierno, por lo tanto los análisis iban mayormente destinados a analizar las instituciones políticas (logos) y las "razones" que teóricamente las sustentaban. Hoy se hace necesario hacer un análisis de la acción política, hacer una filosofía que parta de ésta. Considerando la política como un sistema de actos apareceran los hechos políticos con radical novedad: como hechos previos a la teoría, aprehensibles para cualquiera. Tenemos que confrontarnos con estos hechos 35. Ejemplo de hechos que tenemos que confrontar hoy políticamente.

### *Logos*

La inteligencia sentiente necesita logos, estructuración, fijación. Como hemos visto, a la estructuración de las acciones humanas llamará Zubiri hábitos. Ahora bien, esta estructuración se puede hacer de mil maneras. Caben muchos logos, muchos modos de estructurar los hábitos. La inteligencia sentiente se expresa en muchos modos de hacer, decir, pensar, modos que a su vez, están estructurados entre sí. El logos es construido. Los hábitos constituyen un momento físico de la realidad de cada persona.

La política, lo que todo el mundo reconoce generalmente como tal, se halla mayormente en el terreno del logos. Este es el nivel de las instituciones. La razón tiene también su papel en la crítica política, pero es mucho menor que lo que ha tendido a pensar la modernidad. Es un prejuicio moderno el pensar que la política pertenece al dominio de la razón, que es universal e inmediata.

El sistema social es, en realidad, un sistema de acciones fijadas en hábitos. Los hábitos son expresión de la realidad humana. Las diferentes posturas políticas y sus lógicas se fundan en diversas orientaciones del sentir, y tienen que ver asimismo con la historicidad. De diversos sentires y momentos históricos derivarán variedad de hábitos: femenino/masculino, un inca o un indígena del S XX, un ateniense o un gringo. Por esto al hablar de política, lo tenemos que hacer situadamente. Diferentes haceres van a dar lugar a distintos poderes.

### *Razón*

Es el terreno de la crítica política. Se da cuando la razón se pregunta en qué se basa el sistema de hábitos, cuando entramos en crisis y nos preguntamos por ejemplo por qué es tan difícil ahora hacer propuestas políticas, o cuando nos cuestionamos el sistema conceptual que maneja el hombre de la calle, o los científicos, o los varones... De repente aparecen hechos que no se pueden explicar. Es entonces cuando se pone en marcha la razón, para ver como nos fundamentamos, para ver qué es lo que pasa y qué otras posibilidades históricas se nos ofrecen.

El problema político no es un problema de reconocimiento o de tolerancia. La incrustación de los otros en mi vida y de la mía en la de los otros es un hecho físico antes de ser un hecho discursivo o consciente. El

problema político por excelencia será cómo los otros nos dejan vivir o como dejamos vivir a los otros: si brindamos a los demás posibilidades o se las cortamos, si les ponemos alas o los esclavizamos, y esto es algo que -lo hemos comprobado demasiado a menudo- no depende de una "racionalidad" aséptica, ni de unas supuestas o comprobadas "buenas intenciones", sino de unas prácticas concretas: de un gesto, una palabra, de un grupo o institución o momento que hacen que nos sintamos bien en la realidad.

### *Conclusiones*

Siguiendo el planteamiento de Antonio González 36 sobre la socialidad podemos decir que la política no tiene lugar en el mundo del poder. No consiste en acatar o rebelarse contra las leyes, en suscribir o derogar el contrato social, sino que es un momento que halla su fundamento en la actualidad de los demás en la estructura interna de la acción, en un momento de respectividad. La realidad política no flota sobre los individuos ni es reductible a ellos por mucho que no sea nada sin ellos 37. Es la realidad de los sistemas de dominio y liberación que crean nuestras formas de vida.

La sociedad se constituye en la interacción, en el trato efectivo con las cosas reales 3, no por la conciencia intencional de otro yo. En este plano radical se constituye la sociedad como sistema de hábitos sociales, y es en este nivel que podemos afirmar:

1.- Que de entre estas hábitos, hay algunas de específicamente políticas, o por lo menos que todo el mundo reconoce como tales: formas de gobierno, etc.

2.- Que hay otras a quienes convendría identificar como políticas, aunque en la teoría clásica no sean reconocidas como tales: ONU, grandes corporaciones económicas, etc.

3.- Que todas las acciones humanas son políticas en el sentido en que crean hábitos sociales y lo hacen de un modo determinado,

que tiene como resultado crear igualdades, desigualdades, la apertura de posibilidades (ética) la construcción de unos modos de vida (dimensión social) y la destrucción de otros.

Hay muchos niveles de política (así como hay muchos niveles de sentido), pero lo importante de ver aquí es que la dimensión política no se sobrepone a la acción, que así como toda actividad humana, desde la más cotidiana a la más científica, tiene un carácter moral, también podemos decir que tiene un carácter político, porque crea, perpetua o suprime relaciones de subordinación o liberación. Hay un dinamismo político que hay que descubrir en toda actividad, sea esta una práctica discursiva, el ejercicio de una profesión, una práctica científica, educativa, económica...

Toda estructura de acción colectiva se constituye como sistema de poder. Es un fenómeno, un efecto y un hecho de poder. Los hábitos serían la política cotidiana. Las mujeres y los sectores marginados suelen tener una

visión clara de esta relación entre política y cotidianidad. Las formas de vida, en tanto vehiculan o abortan poder, determinan una forma política. Todos los sistemas sociales pueden ser estudiados como modos de dominación 39. La característica del humano es tener poder.

El poder es una propiedad de la acción 40, por ello siempre se halla gestionado. Esto no significa que detrás haya una voluntad a modo de "administrador", sino que como campo social, siempre está estructurado, haya o no instituciones que lo rijan, y no es previo ni derivado a la constitución de la sociedad.

Donde se ejerce el poder con mayor violencia es donde no hay gestión institucional. Para que haya poder no hace falta que haya gestión ni instituciones. Determinados sistemas sociales necesitan para mantenerse, el ocultamiento del lugar donde se ejerce realmente el poder. La intuición de este hecho hace que hoy día la política sea tan impopular, puesto que se capta que no es en la Asamblea Nacional ni en las instancias del gobierno donde se pulsan realmente las cuerdas claves, sino que los políticos son en realidad una gente que vive de esta ficción.

1 Jone Dorronsoro et alia, "Mujeres, poderes, y otras historias" p. 1.

2 Calvez, *Politique Arbor*, Aubier. Paris 1996

3 Calvez (*Politique*, Aubier, Paris 1996 p. 55), es una muestra de como se interpreta el poder político como subordinado al bien común. Para Calvez el reconocimiento, cuando "quiere permanecer", deviene un fin para todos aquellos que toman parte en él. Así aparece legítimamente el bien común, alrededor del cual se funda la sociedad política. "La reconnaissance constitutive devient, par cette permanence (durée), communauté (...) elle désigne ce lieu ou nous vivons sauvegardés en somme de la violence" (35).

4 Zubiri, *Sobre el hombre* p. 271

5 Antonio González en su reciente tesis doctoral aborda estos temas y concluye, interpretando brillantemente a Zubiri, que la sociedad no es necesariamente un término correlativo al Estado, como parece que se prejuzga en la mayoría de las corrientes de la filosofía social, sino un hecho físico basado en la actualidad de unos seres humanos en la vida de otros seres humanos, conceptualización que permite, con mucha mayor radicalidad, abordar el hecho de la mundialización y todas sus ideologizaciones (éticas, sociales, políticas, etc.). Para tratar de comprender el ámbito político me basaré en varias de sus sugerentes consideraciones.

6. A menudo ambos términos son empleados en sentidos diferentes (84)  
(La mujeres ante, con, contra... el poder político)

7 *Ibid*

8 En su sentido tradicional. Sí con el "gobierno" tal como lo define, en la misma línea radical Michel Foucault (*El sujeto y el poder* p. 103).

9 No es casualidad -prosiguen- que su funcionamiento esté regulado por leyes y su existencia protegida por las políticas estatales" (91 Mujeres y política).

10 Ellacuría

11 desde la teoría de la ideología.

12 Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 255

13 *Ibid* p. 257

14 ¿Cómo se da esta incorporación? Dice Zubiri que "por tradición, aspiración y conspiración" *Ibid* p. 264.

15 *Ibid* p. 256

16 Antonio González, *Un solo mundo* p.

17 "Lo social es pura y simplemente una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en tanto que realidad está afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de sustancia. Esa afección es un modo real y físico, es una hábitud, una hexis".(...) "Lo que constituye el fenómeno social no es la presión, sino la alteridad en tanto que está modulando entitativamente desde los demás hombres mi propia realidad humana". Contra la sustantivación del poder (paralela a la sustantivación de la sociedad). Según Zubiri lo que constituye el fenómeno social es el haber humano recibido. El hombre se encuentra en la condición de estar circundado y circunscrito por él. (...) La realidad del haber humano en tanto que realidad es lo social, y en tanto que transmitido es tradición (SH265), y -podíamos agregar- en tanto que fuerza es poder.

18 Antonio González, *Un solo mundo* p.

19 A esta dimensionalidad física de las hábitos apunta Foucault cuando se refiere a una "red institucional de secuestro". Podríamos agregar, para no ser tan pesimistas, que puede ser -y es en demasiados casos- secuestro, pero que se puede en la misma medida convertir en "red institucional de liberación".

20 Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* p. 257-261

21 Antonio González, *Un solo mundo* p. 369

22 Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* p. 261

23 *Ibid*

24 *Un solo mundo*

25 Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* p. 264

26 *Ibid* p. 266

27 *ibid.*

28 puesto que "un sistema de discriminación no significa carencia de poder del grupo oprimido, ni tampoco una total falta de responsabilidad en el mantenimiento de estas relaciones de poder" Jone Dorronsoro et alia "Mujeres, poderes y otras historias" p. 3.

29 cfr. Foucault, *Un diálogo sobre el poder* p. 68

30 Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* p. 249

31 Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* p. 255 y Antonio González, *Un solo mundo* p. 297

32 Jone Dorronsoro, *op. cit.*

33 *The constitution of society*

34 *Las mujeres ante, con, contra.. el poder político*, p. 91.

35 En este sentido cabría radicalizar a Foucault, que todavía permanece algo preso del análisis del discurso, tema mayor de la filosofía desde el psicoanálisis.

36 *Un solo mundo*, p. 382

37 Antonio González, *Un solo mundo* p. 379

38 Antonio González, *Un solo mundo* p. 383

39 Giddens, *The nation state and violence* p. 8

40 Giddens, *The constitution of society*

*Freddy Quezada*  
*EL CAOS COMO SISTEMA Y LAS PARADOJAS DE LA*  
*TOLERANCIA*

*I. LA PARADOJA*

Una vez le dije a una fresca muchacha que tomaba café conmigo si quería ver la fotografía de Dios. Procedí a enseñarle la ilustración de un libro escrito por un físico cuántico y un doctor en estética (Briggs y Peat, 1990:98-101) en el que se preguntaban con extrañeza por qué en los gráficos fractales, ampliados en todos los tamaños, aparecían sitios hasta en los más pequeñísimos filamentos, donde siempre se dibujaba una figura negra con la caída de números iterados no lineales, especie de "ocho gordo" o "buda", como le llamé entonces para impresionarla. Esos autores decían que la ciencia de hoy está descubriendo algo que ya las religiones orientales habían dicho: *el todo está en las partes*.

Desde Baudelaire se intuía que *"en el instante está lo eterno"*. En teoría del lenguaje a este fenómeno se le llama *sinécdoque*, algo así como decir que el universo todo ya está en Macondo, Comala, Yoknapatawpha, Managua o en un *"trozo de azul que tiene más intensidad que todo el cielo"*, como decía nuestro poeta Alfonso Cortés; en filosofía puede fácilmente ser confundido, sino se aclaran las diferencias, con la escatología hegeliana de los momentos fenoménicos del Espíritu Universal.

Octavio Paz (1985) dijo que algunos pensadores alemanes (Heidegger, Nietzsche, Hesse, Schopenhauer, Novalis) quisieron establecer un puente entre Oriente y Occidente y todos ellos perecieron al despeñarse en ese abismo. Al parecer el poeta se equivocó. Hoy, al revés, pueden ser considerados como los pioneros de esos intentos.

Aunque hay que decir que ahora la vieja filosofía Oriental está retomándose por Occidente lamentablemente bajo formas pervertidas. La adoración hinduista por el presente se ha convertido en el hedonismo sin sentido; al mercado se lo presenta como el Nirvana social (Von Mises, 1976); el eterno retorno se lo juzga como el reembobinamiento aburrido de la Historia (Baudrillard, 1993); el brillo de los fragmentos se leen como esquizofrenia (Jameson, 1985); la identidad descansa sobre la infinita variedad del consumo antes que en el espacio/raíz; la "metalepsis", sustitución de efectos por causas, (Spivak, 1990:23), ahora en crisis, no la entiende nuestra cultura de lógicas causales; la epistemología del "yin yang" de la que habla Morin (1988), donde dentro del yin hay un yang y dentro del yang un yin y a su vez dentro de cada uno de ellos está siempre el otro, como un reflejo infinito de espejos, termina empobrecida con el dualismo platónico; al postmodernismo, sin diferenciar ramas, se lo acusa de "budismo agónico" y hasta algunos físicos cuánticos, como denuncia uno de

sus colegas (Pagels, 1991:319), creen ver en sus descubrimientos últimos las enseñanzas de Gautama y del Zen. ¿Por qué está pasando esto?

Tiene que ver con la sinrazón de la razón. La razón siempre ha desprendido su poder de explicación de sí misma. Es inmanente. Tiene la "desgracia" de no esperar de fuera sus justificaciones, como trascendencia, tal como hacen las religiones.

Sin embargo, cuando se le introducen las paradojas su estado llega a *condiciones basales cero*, entonces la razón se destruye a sí misma en racionalidades infinitas (Weber, 1968) dando paso a las realimentaciones entre sus fragmentos produciendo una turbulencia, polvaredas de imaginarios o "nubes de pensamiento" como las llama Lyotard (1992:18-19). Las contradicciones en este nivel ya no se pueden superar, aquí es donde se revela que con un truco de trascendencia reconciliante (Hegel/Marx) la razón se reencuentra "astutamente" con la religión en un punto del tiempo y se descubre no lo que siempre la separó de ella sino lo que siempre estuvo oculto como continuidad entre la una y la otra. *Es Aristóteles y Moisés dentro de Descartes*.

Nadie como dos historiadores de la religión medieval europea han explorado esto: Eco con su novela "El Péndulo de Foucault", al reirse de la decadencia del racionalismo que termina emparentándose con las sectas más esotéricas y Kolakowski que ha descubierto la continuidad de la religión en la razón (1986) algo también advertido con vergüenza entre la ciencia y la religión por Russell (1969:84-112) hasta el grado de lamentarse de la falta de "fe científica" (*contradictio in objecto*) de sus colegas de la post-guerra.

La paradoja como principio tiene una larga trayectoria. "Todo es falso" o "Todo es cierto" es una viejísima polémica desde los tiempos de Heráclito y Aristóteles. Si "todo es falso" quiere decir que sólo no lo es la expresión misma o sea no es cierta. Y si "todo es cierto" también supondría la verdad de su opuesto y en consecuencia también no es cierto. Todo el chiste en la versión aristotélica es que expulsa al presente y al destinatario y se excluye detrás del Logos, como recién ha descubierto Lyotard (1991). Este ha sido el secreto de hablar del "ego" siempre por el "otro". Camus en un célebre ensayo apoya a Aristóteles que juega con esos sofismas (!!el antisofista!!, imagínense) para invalidarlos, pero la realidad de nuestros tiempos está demostrando lo contrario.

La paradoja es parte de la vida, quizás su principal fundamento. Los matemáticos (entre ellos el colectivo francés "Nicolás Bourbaki") hasta ahora la están considerando en sus congresos porque siempre la declararon insoluble. Gödel es uno de los pocos matemáticos que se enfrentó con ella, al demostrar que los fundamentos de las matemáticas son indemostrables. La paradoja siempre fue expulsada del reino de la lógica, desde que los sofistas Gorgias y Protágoras se reían de la razón aristotélica (Lyotard, 1991). La paradoja del mentiroso de Creta, del litigante y su defensor, del ser y no ser, donde es verdad lo falso y su opuesto, se hizo célebre entre ellos.

La paradoja es algo que no puede trabajar el sistema binario (0,1) de las redes electrónicas. Los científicos Briggs y Peat (1990:67), que ya mencionamos, apelan a una imagen simpática cuando recuerdan la petición del capitán Kirk, de la vieja serie televisiva *Star Trek*, a los ordenadores enemigos para quemar sus semiconductores: "Demuestre que su directiva principal no es su directiva principal". Significa que los ordenadores no entienden las paradojas porque las remite al caos, mientras que en los humanos las paradojas y el caos son productivos.

La risa sorpresiva y desordenante de Bataille, por ejemplo, rompe todo el sentido y las gravedades de los sistemas racionales, en especial el de Hegel (Derrida, 1989:344-382) creando la ironía como arte en mil direcciones, en un sentido parecido al teatro de la crueldad de Artaud cuando dice que la mejor representación teatral son las *fiestas* donde todos son actores, directores y guionistas y se conectan todos entre todos de un millón de maneras. Ya sabíamos esto desde Aristófanes. ¿Será la paradoja, como sistema de pensamiento, y la risa, la próxima sinapsis loca de nuestra cultura? ¿No es por ventura ya el "kitsch" postmoderno en las artes?

Jorge Luis Borges, tiene una frase que es muy usada por los post-estructuralistas franceses. Expresa que la historia de la cultura occidental se puede reducir a unas cuantas metáforas y creo que termina diciendo (si no es así permítaseme desprenderlo como propio) que puede todavía reducirse a una sola: la metáfora de la luz.

Algo de pertinencia habrá en la alusión si entendemos que prácticamente la historia de nuestra cultura se ha desarrollado alrededor de cadenas binarias reconciliantes o no (¿importa ya?) (cuerpo/espíritu, sujeto/objeto, pasado/futuro, esencia/ existencia, espacio/tiempo, ideología/ciencia, verdad/error, tradición/modernidad, religión/razón, individuo/sociedad, estado/mercado, oriente/occidente, norte/sur, bien/mal, sociedad/naturaleza, hombre/mujer, amo/esclavo, infraestructura/superestructura, reacción/revolución, uniformidad/ diferencia, consciente/inconsciente, alter/ego, ser/deber ser, idea/materia, eros/thanatos, orden/caos, igualdad/libertad, gobernantes/gobernados, éxito/derrota, estructura/agentes, luz y oscuridad, etc, etc.) A un lado o a otro de los términos se ha venido distribuyendo, con *violencia* como diría Lévinas, la *luz* (con más fuerza desde el Iluminismo, pero desde antes por la racionalización del maniqueísmo) según el espíritu de la época y el poder explicativo de los vencedores. Hay algunos que, con el viejo recurso del punto medio, a lo "*Etica a Nicómaco*", han creído remediar la situación distribuyéndola cómodamente a ambos lados como "tensiones" creativas o "dialógicas" entre el exceso de identidad del *ego (estructura)* y el riesgo de disolverse en el *otro (agentes)* (Giddens, 1990:254-287; Bürger, 1991:120; Touraine, 1994:217; Morin, 1988:30). Todavía en Nicaragua hay un fondo del radionoticiario más viejo del país, que me recuerda siempre el calor soporífero de mi niñez, con una melodía marcial norteamericana de fondo que recita casi textualmente algunas de estas dualidades.

Alfred Whitehead, un filósofo y matemático inglés, dijo en algún lado que, viendo las cosas como lo estamos haciendo, prácticamente desde el dualismo de Platón, la ciencia y la filosofía occidental no ha venido nada más que variando una misma melodía. Marcel Proust manifestó también algo parecido en su célebre obra *"En busca del tiempo perdido"*, diciendo que las ideas de todos los hombres podían reducirse a unas cuantas y que no entendía cómo podía ser con tantos millones de personas con capacidad para pensar. Camus en el mismo orden expresó en *"Moral y política"* que nuestra cultura es simple en sus principios y complicada en sus detalles. ¡Misericordias de nuestra cultura por la parte europea que nos corresponde! No hay centros, ni mucho menos dualidades como dice Derrida (1989:383-401) a propósito de Levi-Strauss, sino una polvareda, un bosque de ejes no lineales sobre las cosas y los seres, como le agregaría yo.

## II. TOLERANCIA Y DEMOCRACIA

¿Qué tiene que ver todo este "viaje" con el sencillo despegue de la tolerancia?

La democracia es la diferencia en el sentido que Durkheim examinó a la sociedad orgánica y Weber a la modernidad europea. Uno de ellos decía que el fruto de la división social del trabajo era la diferencia de los distintos puntos de vista equilibrados por la tolerancia que había tenido su propia historia desde las guerras de las religiones. Pero también la diferencia es caótica y sus productos se realimentan negativamente (regulándose a lo "efecto termostato") o positivamente (amplificándose hasta el desorden a lo "ruido chirriante") produciendo lo "otro" múltiple, que a su vez se bifurca en nuevas realimentaciones creando árboles coposos de sentidos, sólo frenados por el pensamiento de regresión lineal, como hacen las rectas estadísticas que ajustan una nube de puntos. "El pensamiento es precisamente lo que pone freno a las ideas, que por sí mismas tienden a desplegarse sin freno y a ocupar todo el espacio. Las ideas proliferan como pólipos o algas, y mueren asfixiadas bajo la frondosidad de su propia vegetación" (Baudrillard, 1993:156).

He explorado durante años la crisis famosa de paradigmas que atraviesa nuestra cultura y una de las cosas que me he preguntado siempre es por qué la democracia moderna no encajaba bien en este caos (o es su fruto?) y que la tolerancia de todos los juicios, incluyendo la intolerancia, como su correlato, era toda una paradoja alguna vez tratada desde diferentes ángulos, hasta donde he leído, por dos autores muy apreciados: Norberto Bobbio y Leszek Kolakowski. En términos sociales es posible explorar algunas ideas de la *teoría del caos* y del *sistema de paradojas* (fijaos en la contradicción absurda hasta en los términos) empezando por recordar las célebres antinomias de la igualdad en Rousseau (*"obligar a ser iguales incluso a*

*quienes no lo desean") o la de la libertad en Saint-Just ("ninguna libertad para los enemigos de la libertad").*

Bobbio (1986) decía en un aparente sin sentido, que en la fragilidad de la democracia está su fuerza, aceptando la paradoja como solución práctica en las sociedades modernas. Kolakowski (1986:115), en otro sentido, enumera cuatro tipos de tolerancia: "la tolerancia por convencimiento, la tolerancia por indiferencia, la intolerancia por convencimiento y la intolerancia por indiferencia". Termina señalando las paradojas a que se han visto sometidas estos cuatro tipos de tolerancia, que no son más que las de la democracia, incluyendo la primera que considera su favorita. ¿Podemos ser tolerantes con los intolerantes? Si lo somos, ponemos en peligro la tolerancia y si no, los intolerantes somos nosotros. ¿Qué hacer con este dualismo, también ¡por todos los cielos!, irresoluble? Aprender a navegar en esos "rápidos" de la lucha social o en esas "tormentas" con la paradoja a cuestas y una suerte de *bricolage ético*.

### III. EL CAOS

La única promesa de la Ilustración cumplida fue la *secularización* como dice Barbero (1994) y las dos únicas que no ha cumplido, en una visión totalmente opuesta, son las que dice Pagels (1991): *el control del clima* y la *simulación del cerebro* en la que, de hecho, ya está trabajando la Inteligencia Artificial (IA). Morin (1988), por su parte, piensa que las ciencias todavía no han podido resolver dos misterios: *el del ser y la muerte*.

Cumplidas o no, lo cierto es que las promesas de la Ilustración, de las que el marxismo fue su más radical continuador, descansaban sobre la persecución de una sociedad reconciliada, igualitaria, libre, abundante, tecnológica y feliz. Todos daban por descontado que tal día llegaría. Hoy, al contrario, la preocupación de los científicos es saber el día que desaparecerá la tierra y todo el sistema solar por la culminación del "big bang" y su efecto contráctil. Aquellos prometieron ilusamente la vida plena al final de los tiempos, estos, la muerte más absoluta ¿No es toda una locura parecida al lamento del físico y el esteta (Briggs y Peat, 1990:147) de que mientras la mayor parte de los científicos están a punto de controlar ciertos secretos del tiempo que lo creen reversible, Prigogyne (1991), al revés, revuelva todo y hable de la imposibilidad de regresar a las condiciones iniciales de las estructuras disipativas por efectos de la "barrera entrópica"?

Hay tres revoluciones científicas modernas ninguna de las cuales es reducible a las otras porque no nacieron ni se desarrollaron de un modo lineal: a) la mecánica newtoniana que fundó la causalidad científica y el principio *logicial* del "todo como la suma exacta de las partes": *Dios era matemático*; b) la relatividad einsteiniana vs la cuántica bohrniana, donde para aquellos actuaba el principio *sinérgico* del "todo como algo más que la suma de las partes" y para estos el universo estaba regido por las

probabilidades y las incertidumbres: *Dios jugaba a los dados*; y c) la teoría de los fractales (caos) mandelbrotiana cuya concepción *hologramática* (bucle recursivo) está llevando a creer que el "todo está en las partes que están en el todo": *Dios está en todos lados y en ninguno*.

Esta última es la que puede brindar perspectivas nuevas a las ciencias sociales. Ya la están explorando algunos antropólogos franceses como Balandier (1990) y otros estudiosos norteamericanos.

La teoría del caos 1 es como una derivación de la segunda ley de la termodinámica y la entropía pasiva descubierta por Boltzmann e intuida por Poincaré. Hoy tiene distintas vertientes que sumariamente podemos resumir así: Verhulst con sus iteraciones de ecuaciones de crecimiento no lineales ( $X_{n+1} = NX_n [1-X_n]$ ); Lorenz (1976) 2 con su "efecto mariposa" al variar infinitesimalmente las condiciones iniciales del clima; Mandelbrot (1982) con su geometría de fractales; Peano con su curvatura de las líneas; Thom (1990) y su teoría de la catástrofe; Prigogine (1991) con sus estructuras disipativas alejadas de todo equilibrio; Cantor con sus polvaredas de series de números infinitos; Gödel con la "demostración" de sus 52 teoremas matemáticos "indemostrables"; los números aleatorios y la duplicación de períodos de Feigenbaum (1978) a partir de la aplicación iterativa del  $\pi$  a las ecuaciones no lineales; Margulis (1986) con su teoría biológica antidarwinista de la cooperación; etc. Todas estas vertientes se están aplicando en varias ciencias simultáneamente (matemáticas, física, astrofísica, estadística, biología, química, economía, antropología, etc.) y pueden orientar a las ciencias sociales de una múltiple manera.

#### IV. A MODO DE CONCLUSIONES

1. La paradoja de la paradoja es que reafirma el dualismo que cuestiona. Ella misma es una binariedad pero que la hace estallar en direcciones caóticas.

2. La tolerancia, como democracia, hay que defenderla no porque sea la única ni siquiera la más racional de las salidas, sino porque es un nudo de flujos encontrados parecidos a las múltiples corrientes marinas, un *solitón* como las que provocan los *tsunamis*, que se han puesto de acuerdo consigo misma, se levanta y corre.

3. El presente es la única dimensión donde coinciden el tiempo y el espacio y la paradoja no es más que la inclusión del tiempo en la lógica.

Con las otras dimensiones no sucede así. Desde Aristóteles el presente siempre ha sido expulsado o subordinado a los otros tiempos. El presente es rico en propiedades, en diversidad, en pluralidad, en colores, que al realimentarse a sí mismo estalla en nuevas diferencias totalmente *espaciales* y *caóticas*, de aquí que el problema de identidad, al menos el latinoamericano, tenga que ver más con el *estar* (raíz) que con el *ser* en el tiempo.

4. No hay futuro que ilumine desde él mismo los anteriores momentos. *El presente ha llegado a ser lo que es*. Por eso la gran pregunta de la filosofía de hoy es: *¿Qué es lo que es?*

Pero es una interrogante que la ha trabajado más la filosofía hindú. Krisnamurti, por ejemplo, dice que todo el problema occidental es la *búsqueda por la búsqueda misma*. No hay que buscar nada. Cómo los occidentales, se pregunta con una terrible sencillez, pueden "buscar" algo que no conocen y si ya lo conocen por qué lo "buscan". Lyotard (1984; 1991) dice algo parecido aunque con sus pesadas e insoportables claves occidentales. Expresa más o menos que las ciencias "buscan" reglas, normas, leyes y que al hacerlo, paradójicamente, las emplean. !! ¿Cómo puede ser? !! Buscar unas leyes que se usan para encontrarlas. 3 Es que "abrir puertas", como dice George Steiner en su obra *"El Castillo de Barba Azul"*, es la virtud que se convirtió en vicio en Occidente hasta que termine por abrir la última: la de los cadáveres.

Ya que de confesiones sobre paradojas trata este bosque de ideas, para terminar por donde empecé y aunque nadie quiera saberlo, confesaré que la chica del café es mi novia. Y si supieran lo perfecta que es, incluyendo su único defecto... que soy yo.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balandier, G. (1990) *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Gedisa. Barcelona.
- Barbero, J. M. (1994) *VII Congreso de Facultades de Comunicación de América Latina*. Ponencia. Octubre. Video. Colombia.
- Baudrillard, J. (1993) *La ilusión del fin*. Anagrama. Barcelona.
- Bobbio, N. (1986) *El futuro de la Democracia*. F.C.E. México.
- Briggs, J. Peat, F. (1990) *Espejo y Reflejo. Del caos al orden*. Gedisa. Barcelona.
- Bürger, Peter (1991) "Aporías de la estética moderna". *Nueva Sociedad*. No. 116. Caracas. (112-121)
- Derrida, J. (1989) *La Escritura y la Diferencia*. Antrophos. Barcelona.
- Feigenbaum, M. (1978) "Quantitative Universality for a class of Non linear Transformations". *Journal Statistical Physical*. No 19.
- Giddens, A. (1990) "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura" en Anthony Giddens y Jonathan Turner (eds.) en *La Teoría Social Hoy*. Alianza Editorial. Madrid; págs:254-287.
- Kolakowski, L. (1986) *Intelectuales contra el intelecto*. Tusquets Editores. Barcelona.
- Lorenz, E. (1976) "Deterministic Non periodic Flow". *Journal Atmospheric Sciencies*. No 20.
- Lyotard, J.F. (1984) *La Condición Postmoderna*. Cátedra. Teorema. Madrid.

- (1991) *La Diferencia*. Gedisa. Barcelona.
- (1992) *Peregrinaciones*. Cátedra. Teorema. Madrid.
- Mandelbrot, B. (1982) *The fractal Geometry of Nature*. San Francisco. Freeman Press.
- Margulis, L. (1986) *Microsmos*. New York. Summit Books.
- Morin, E. (1988) *El Método III. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra. Teorema. Madrid.
- Pagels, H. (1991) *Los sueños de la razón*. Gedisa. Barcelona.
- Paz, O. (1985) *Pasión Crítica*. Seix-Barral. Barcelona.
- Prigogine, I. (1991) *El nacimiento del tiempo*. Tusquets. Barcelona.
- Russell, B. (1969) *Perspectiva científica*. Ariel. México.
- Spivak, G. CH. (1990) *The post-colonial critic*. Routledge. New York & London.
- Thom, R. (1990) *Estabilidad estructural y morfogénesis*. Gedisa. Barcelona.
- Touraine, A. (1994) *Crítica de la Modernidad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

*Gianpaolo Miele*  
*Comunicación y mundialización en las perspectivas de las*  
*nuevas tecnologías*

*Introducción*

En las páginas siguientes se intentará abordar el efecto de las nuevas tecnologías de comunicación. Estas están cambiando las relaciones sociales y están abriendo nuevos caminos y nuevas perspectivas en la relación entre los países y las culturas.

Partiendo de un medio de comunicación común como la televisión, se examinarán las nuevas redes de comunicación telemáticas (ordenadores enlazados entre si), que hoy día poco a poco están conectando los lugares más remotos en el mundo, permitiendo un contacto directo y rápido entre seres humanos que tienen los mismos intereses, para los cuales la distancia física ha sido por mucho tiempo una barrera para una fluida comunicación. Se analizarán los aspectos positivos y negativos que estas nuevas tecnologías conllevan, el impacto cultural, los nuevos horizontes que se abren, los mecanismos de poder y de condicionamiento cultural.

De forma particular se analizará la situación que está creando en los países del "área sur del mundo", especialmente los centroamericanos, para vislumbrar las perspectivas futuras.

La pregunta fundamental que nos planteamos es hasta qué punto los nuevos medios de comunicación llevan nuestro mundo hacia una cultura y una manera de pensar única y cual será el modelo cultural que en este proceso de mundialización tomará la soberanía. La pregunta es si los mismos artífices de estos medios de comunicación, establecerán los criterios y supervisarán los contenidos de la misma comunicación o si por primera vez estamos ante unos medios que permiten realmente una participación democrática a los ciudadanos del mundo. Vale la pena partir de un análisis sobre el impacto que la tecnología de punta tiene en los países en los que ha sido desarrollada, para ver en un segundo momento los efectos que tiene en los países donde ha sido introducida.

*El medio televisivo*

Antes de abordar el tema de la comunicación entre ordenadores, es oportuno examinar brevemente el impacto social de uno de los medios de comunicación más difundido: la televisión.

Hacer un análisis después de un tiempo largo tras la introducción de un medio de comunicación en la sociedad, puede ayudar a hacer un paralelo

con otro medio que tiene aspectos comunes (en este caso la comunicación a través de ordenadores) y contribuir a prever en parte su influencia futura.

Por primera vez en la historia, en este siglo, con el medio televisivo, la información inmediata abarca prácticamente a todo el mundo, permitiendo a millones de habitantes del planeta, seguir virtualmente la marcha de la actualidad mundial. El medio televisivo, nacido alrededor de los años '50, fue un medio que se difundió con extrema rapidez en los países industrializados.

En seguida, bajo las presiones de intereses económicos, fue poco a poco introducido en los países del área sur del mundo.

Los medios de comunicación social en nuestro siglo, se han vuelto los protagonistas fundamentales de la nueva sociedad, marcándola profundamente e introduciéndola en la nueva cultura de la imagen.

Los que controlan los medios de comunicación controlan la sociedad. En particular ha habido un fuerte proceso de divulgación para el uso de este medio impulsado por los países industrializados, que lo han utilizado, voluntariamente e involuntariamente, para difundir e imponer su cultura en el planeta.

El medio televisivo impone un status pasivo del usuario, siendo un medio monodireccional y no permite reaccionar o contestar a los contenidos transmitidos, cosa que teóricamente es permitida en las redes telemáticas, donde los usuarios pueden participar en la comunicación.

En el caso de un medio como la televisión, no hay posibilidad por parte del usuario de contestar a una publicidad, a un programa que no considera apropiado a su gusto o proponer ideas y sugerencias nuevas: su única posibilidad es de apagar el equipo o de cambiar de canal. Dependiendo de los canales a los cuales tiene acceso, el usuario puede en una cierta medida escoger un programa que considera más adecuado a su personalidad o sus intereses. Hay pocos países en los cuales es posible promover una información realmente democrática, que exprese más los intereses de los ciudadanos y de la sociedad civil. Hay muchos países donde la información está claramente al servicio del poder político o de empresas privadas y tiende más a fortalecer el poder constituido en vez de crear las condiciones para un debate y una participación libres.

El medio televisivo es en buena parte responsable de los cambios culturales que se están presentando en muchos países del globo. Si vamos hacia una mundialización de la cultura, ésta no será de las minorías étnicas, sino la de los que producen e imponen estos medios.

En los países industrializados, aunque el medio televisivo tampoco tenga resuelto el problema de una real democracia participativa, se puede decir que por lo menos promueve modelos culturales que han nacido y pertenecen a estas sociedades.

En muchos países del área del sur del mundo, el medio televisivo impone más modelos que tienen poco que ver con las situaciones reales y la cultura, proponiendo esquemas culturales que no le pertenecen, e induciendo necesidades que antes no existían.

Para muchos países representa una ilusión de escape a la pobreza, la posibilidad de vivir en un mundo virtual ilusorio y, en una cierta medida, un alejamiento de los problemas reales.

¿Hasta que punto estos mecanismos se podrán repetir en las redes telemáticas?

¿El hecho que las redes telemáticas permitan la bidireccionalidad en la comunicación, será finalmente una posibilidad real de participación en un solo mundo y en una mente colectiva donde cada tipo de sociedad aportará realmente su identidad sin perderse en otra?

¿Se podrá finalmente pensar en una mundialización del pensamiento, donde una mente colectiva abarcará la riqueza de cada cultura y de cada país o será solamente una mundialización uniformada de la cultura económicamente dominante?

Sólo podemos intentar contestar estas preguntas, conociendo minimamente los problemas que surgen al utilizar este tipo de medio.

Redes telemáticas (recorrido histórico).

Vale la pena hacer un pequeño resumen sobre lo que es una red telemática y el tipo de tecnología que esta conlleva.

En la misma medida que se pueden considerar los años 50-70 como los años del medio televisivo, se puede considerar las décadas de los años 80-90 como las décadas de los ordenadores.

En particular los años noventa se caracterizan por la aparición de computadoras conectadas entre si, saliendo del paradigma de las computadoras personales, consideradas por mucho tiempo como mundos aislados.

Hoy día, cada vez más, el mundo de los ordenadores es un mundo de redes, que permite conexiones en tiempo real entre sus usuarios.

Lo que ha pasado con la tecnología de las redes de comunicaciones, es que todo se ha desarrollado un poco casualmente, de un lado heredando investigaciones bélicas, de otro, a través del trabajo de aficionados (Hackers), que trabajando en la misma red, han desarrollado y vuelto compatible buena parte del software para su gestión.

Veamos el caso de la red Internet, hoy día la red más grande del mundo, nacida de la vieja red ARPANET desarrollada en los años '70 con la investigación militar de los Estados Unidos. Esta red fue entregada a la Fundación Nacional de Ciencia (NSF -National Science Foundation) en 1988 tomando el actual nombre de Internet.

Sus características principales, visto que nació bajo necesidades bélicas, eran y todavía son los siguientes:

- Una red que no tuviera un centro preciso, que hubiera podido ser puesto en crisis por una causa cualquiera (una información distribuida resulta menos vulnerable que una concentrada en una sola máquina);
- Una red que se ajusta automáticamente cuando hay alguna falla en algunos de sus puntos;
- Una red que permitiera la conexión entre cualquier de sus usuarios.

Desde cuando ARPA dejó la responsabilidad de Internet en las manos de la Fundación Nacional de Ciencia, su primer propósito fue permitir una fluida comunicación entre centros de investigaciones y unidades académicas, y su número de usuarios se duplicó cada año. A finales de la década de los ochenta la interconexión de miles de redes de área local había convertido la Internet en el mayor almacén de datos que jamás ha existido, pero también en el más caótico. Las posibilidades eran enormes, pero las dificultades resultaban frustrantes: formatos incompatibles, programas distintos, protocolos heterogéneos, etc. Se imponía pues la necesidad de simplificar el acceso a este caudal de información, hacerlo más sencillo y homogéneo.

En 1989 la red mundial de datos, ya existía en potencia. La Internet, que se originó en el ámbito militar durante la guerra fría entre EEUU y URSS, se había desarrollado más allá de los propósitos originales. Los resultados técnicos conseguidos fueron utilizados por parte la comunidad científica internacional, que necesitaba nuevos sistemas de distribución de la información a través de vías de acceso sencillas y homogéneas.

Pero poco a poco la Internet se está volviendo cada vez más un medio utilizado para fines comerciales y lucrativos, sobre todo a través del uso del programa World Wide Web, muy amigable para el usuario, que permite con comandos sencillos "navegar" por el ciberespacio, o sea buscar información textual, visual y sonora, introduciendo fácilmente a los usuarios al nuevo mundo virtual.

### *Mundialización y virtualización*

Hoy día se habla mucho de ciberespacio (término creado por William Gibson en su novela "Neuromancer"), un espacio en el cual viajan millones de datos e informaciones de todo tipo y al cual tienen acceso millones de usuarios a través de ordenadores.

Esta nueva tecnología de comunicación, que está entrando siempre más en nuestra cotidianidad, nos pone unos interrogantes éticos y sociales.

Por primera vez estamos ante unos medios que tecnológicamente permiten la participación de cada individuo en un "sólo mundo virtual", donde no hay fronteras y donde teóricamente se pueden expresar opiniones y pensamientos, independiente de una religión, ideología política o pertenencia étnica.

Un medio que se presta también para favorecer un tráfico de información comercial y lucrativo. Un mundo virtual donde el tiempo y el espacio están perdiendo su dimensión histórica. La dimensión de un tiempo que es un tiempo único, un tiempo mundial, lo de la comunicación directa, un tiempo que no deja mucho espacio para la reflexión.

También la dimensión del espacio cambia: la mundialización inducida por estos medios y por las autopistas informáticas, borra las referencias

espaciales, favorece la desaparición del espacio público vivido, el espacio de la calle, de la ciudad y del campo.

En este mundo virtual queda solamente la interactividad del individuo con la pantalla de su ordenador y se pierde el contacto físico, la interacción dialéctica, la percepción de una realidad vivida, que es cambiada con una realidad virtual artificial. El individuo siente que participa en una mente colectiva, cuyo rumbo podría ser el de una monocultura mundial y una pérdida progresiva de las diferencias culturales entre los países.

Con la difusión de los ordenadores personales y las redes de comunicación, está surgiendo un mundo nuevo, electrónico y virtual: una especie de nuevo estado, que tiene en el ciberespacio su territorio y en las autopistas de la información su vías de comunicación. Un mundo que tiene sus diversiones, su mercado, una ciber-economía cuyo control constituye un particular desafío para la sociedad de mañana.

Muchos datos -como valores financieros, monetarios- viajan de un lado al otro del planeta en tiempo real, superando las transacciones comerciales de la economía real.

Un mundo donde, por un lado se posibilita la máxima libertad y expresión de cualquier minoría étnica, y por otro se favorecen los tráfico ilegales, el manejo del lavado de dinero del tráfico de drogas y la difusión masiva de la pornografía.

A esta altura surgen unas preguntas.

¿Será necesario establecer unas reglas para utilizar las autopistas de la información?

¿En este caso quién debe establecerlas?

¿Hasta qué punto establecer reglas permitirá que la red sea un medio realmente democrático?

¿Quien tendrá el derecho de censar y controlar ciertas informaciones y hasta qué punto una censura garantizará la privacidad de comunicación entre individuos?

Todas estas preguntas van surgiendo en la medida que estos medios técnicos van llegando más y más al alcance de los ciudadanos del mundo.

Por ejemplo, ¿Qué respuesta se podría dar al problema de los derechos de autor de la literatura que cualquier usuario puede poner en la red?

El problema de fondo es que la tecnología está corriendo mucho más rápida que una reflexión que pretenda reglamentar el uso de estos medios informáticos y garantizar una real democracia en su uso.

Este límite no es solamente para este tipo de tecnología, sino para toda tecnología de nuestro tiempo, que a menudo se desarrolla sola, sin tomar en cuenta todos los aspectos (sociales, económicos, políticos, etc.) de su impacto. Estos aspectos se analizan después, cuando la tecnología ya ha tomado su rumbo y ha creado su casta de "técnicos especialistas", con los cuales gobiernos e individuos tienen que pactar para tener un uso más o menos apropiado para necesidades reales.

Más que en otra tecnología, en tecnologías delicadas como la de las comunicaciones, se necesita una transversalidad, un acercamiento visto de

diferentes ámbitos, que pueda dar un enfoque y un rumbo de desarrollo técnico adecuado a las necesidades reales.

La era de la informática, en la que se proponen ordenadores siempre más amigables para los usuarios, está imponiendo cambios de equipos para alcanzar los continuos cambios del software comercial, equipos que el mismo mercado vuelve obsoletos en 2 ó 3 años.

En el caso de Internet los usuarios que quieren trabajar con Word Wibe Web, están obligados a trabajar en ambiente "Windows" y con una máquina que no tenga más que dos o tres años de vida. Todos los que tienen máquinas más viejas, empiezan a estar obligados a quedarse afuera de las autopistas de la información, cuyos programas necesitan equipos siempre más sofisticados y con mucha más memoria. Es una carrera que se corre hace años y que está en las manos del mercado informático. Es una lucha también de imposición de estándares. Estas tecnologías necesitan siempre estandarizar su productos y las empresas que imponen los estándares son las que dominan el mercado mundial. En realidad se crean verdaderos monopolios, bajo los cuales tienen que pasar la mayoría de los usuarios y el mismo mercado informático.

Vivimos también en la era de la creación de necesidades ficticias, en la que el mercado va creando continuamente nuevas necesidades para vender nuevos productos.

Internet se está moviendo más hacia un discurso de forma que de contenido de la información transmitida, impulsando más y más la transferencia de imágenes atractivas, publicidad visual, cuya transmisión carga mucho más las líneas de comunicación.

La trasmisión de simples textos podría ser más rica de contenido, permitiría el uso de la red a más usuarios aliviando las líneas de la carga de las imágenes y facilitaría el uso de estas autopistas de información también a aquellos usuarios que no tienen las resoluciones gráficas de los últimos ordenadores.

Heredando la cultura de la imagen del medio televisivo, la tendencia es llegar a una red mundial donde corren imágenes, mensajes publicitarios, siempre con menos necesidad de textos escritos y donde circule una información inmediata de tipo sonoro y visual.

Un bombardeo de imágenes parecido a aquello del medio televisivo, con la diferencia que todos los usuarios de la red que tengan los medios adecuados, podrán intervenir con sus propias imágenes, sonidos, discursos y tener la ilusión de participar en la mente colectiva global.

### *Ética de la información*

Hablar de ética en la informática no es cosa fácil. Establecer leyes y reglas que respeten los intereses de los demás es aún más difícil. Decidir no tener ningún tipo de reglamento es otra opción.

A esta altura surgen unos interrogantes.

¿Cuánto es justo sindicarse y entrar en la privacidad en el intercambio de información entre 2 usuarios?

¿Es lícito transmitir y divulgar cualquier tipo de información, como información política, imágenes pornográficas, publicidad, campañas electorales, información sobre tráfico ilegales, informaciones difamatorias sobre otras personas, etc.?

¿Si se pone una censura, quien va a decidir de que manera se va a hacer?

A todas estas preguntas, que van surgiendo en la medida que el uso de estos medios se impone en la vida cotidiana de cada individuo, es prácticamente imposible contestar exhaustivamente.

En el caso de Internet todavía se está debatiendo, en Estados Unidos, la cuestión sobre el derecho que puede tener el Estado o los servicios secretos de tener la clave de acceso para descifrar cualquier mensaje entre individuos o grupos de individuos. El problema queda todavía abierto y se están formando grupos y asociaciones de usuarios que intentan dar respuestas alternativas a este tipo de planteamiento absolutista.

Todavía los grupos que están naciendo, sobre todo en EEUU, tratan dar respuestas a problemas particulares y faltan todavía grupos que planteen los problemas de un punto de vista más global.

Surge la necesidad creciente de crear comités que se encarguen de buscar una "ética" de uso de estos medios e impulsar un desarrollo más apropiado y más planificado.

Como en el caso de los comités de bio-ética en la medicina, los comités de info-ética ayudarían a reflexionar sobre el uso apropiado de estos medios, creando debates y cuestionamientos entre los mismos técnicos especialistas y los usuarios, contribuyendo a las máximas oportunidades para el desarrollo de una inteligencia social colectiva, donde grupos e individuos aportarían su contribución de diferentes sectores.

El problema es sobrevivir a la tecnología, dejando espacios a una multidisciplinaridad, a la posibilidad de abordar una tecnología desde diferentes perspectivas, evaluando el grado y el rumbo que esta tomará.

En el caso del desarrollo de Internet en la actualidad estamos frente a tres tendencias:

la primera, norteamericana, de la "deregulation" en las manos de empresas de telecomunicaciones y de informática, que tratan imponer su imperio en el ciberespacio.

La segunda, más controlada, de las varias instituciones federales (de manera particular el FBI), que se han puesto la nueva misión de poner fin a la anarquía en las redes de comunicación, poniendo leyes y orden, vigilando y reprimiendo abusos de cualquier naturaleza, desde la pornografía a la exportación ilegal de informaciones científicas.

La tercera, los "hackers", se constituye de asociaciones y grupos informales nacidos de las mismas redes. La mayoría de estas comunidades virtuales llevan adelante una cruzada para defender la libertad de expresión,

la creatividad, el intercambio gratuito de software, todo esto impulsado principalmente por un amor casi místico para el universo de las redes.

En esta situación hay una falta de un punto de referencia para el uso de estas redes: los intereses de los usuarios son muy distintos entre sí y falta una ética común universal para su uso.

Nos estamos moviendo hacia un mundo donde la tecnología domina y absorbe técnicos y usuarios de estos medios. Queda poco tiempo para hacer otro tipo de análisis y los que la hacen no tienen a menudo suficiente conocimiento técnico para evaluar a fondo todos los aspectos.

Hay otro aspecto que vale la pena examinar: el ciberespacio es un espacio que puede caer no solamente en las manos de poderes económicos "legales", sino que hay un riesgo muy alto que caiga en los poderes económicos "ilegales", favoreciendo, por ejemplo, el lavado de dinero del tráfico de drogas.

Es importante a esta altura que los movimientos, asociaciones no gubernamentales y expresiones de la sociedad civil de todos los países, utilizando estos mismos medios de comunicación, se muevan conjuntamente para proponer sus planteamientos políticos, económicos, propuestas sobre el medio ambiente, sobre la condición de la mujer, planteando intereses y éticas alternativos a los de las grandes empresas multinacionales.

Si no se hace esto, estos medios quedarán definitivamente en las manos de quien tiene el poder económico mundial y asistiremos a una mundialización de una cultura única, la del dinero, de la competencia exasperada, de las riquezas materiales y del creciente empobrecimiento de los valores humanos.

### *Sociedad de técnicos*

En la era de la informática vale la pena analizar también los cambios radicales que han ocurrido en el mundo del trabajo, la identidad de los nuevos técnicos trabajadores de la informática y las relaciones con sus medios de trabajo.

Los cambios que transforman el trabajo en la actualidad son una consecuencia de las cargas de información, mucho más pesadas, que el mundo laboral necesita para la producción.

En tiempos pasados, los empresarios podían saber casi todo lo que se necesitaba saber para gestionar su empresa. Hoy en día, en la medida que la tecnología se hace más complicada, es imposible que una sola persona lleve la elevada carga de conocimientos.

Cada vez más se recurre a la contratación de especialistas y directores entre los cuales se reparte la carga de conocimientos que se necesitan.

Lo que sucede es que la carga de conocimiento y la carga de las decisiones se están redistribuyendo y el trabajo, sobre todo en el campo de la informática, consiste en un ciclo continuo de aprendizaje, para dominar

las nuevas técnicas, adaptarse a nuevas formas de organización y poder formular nuevas ideas.

El entorno laboral actual cambia tan rápido, que impone un cambio continuo de las normas respecto al pasado y son los mismos trabajadores que proponen tales cambios bajo estímulos que llegan de las mismas exigencias laborales.

Esto significa que los trabajadores participan en el proceso de elaboración de normas y comparten un poder que, en otros tiempos, fue patrimonio exclusivo de los gerentes.

El nuevo técnico informático se identifica con su trabajo, convive su medio (el ordenador), disfrutando con el de una relación de estrecha simbiosis.

En realidad hay una clara tendencia: el poder en el lugar de trabajo está cambiando no a causa de una improvisada transigencia de parte de empresarios y dirigentes, sino porque el nuevo sistema de creación de riqueza (basada sobre el conocimiento) lo exige así.

Es un fenómeno muy nuevo, porque siempre ha habido, a lo largo de la historia, una posición más destacada de la clase laboral con sus medios de trabajo y con su clase dirigente.

Otro factor de cambio en las relaciones laborales, está relacionado con el concepto de intercambiabilidad. Una de las innovaciones más importantes de la revolución industrial estaba basada en la idea de las piezas intercambiables, llegando a considerar que también los trabajadores eran intercambiables.

En aquel tiempo los trabajos exigían poca especialización y los obreros podían aprender en unos pocos minutos a hacer tareas repetitivas. En períodos de excedencia de mano de obra, los salarios podían caer y los trabajadores, aunque estuvieran sindicados, tenían poco poder de negociación.

Hoy en día, en la era de la informática, hay una tendencia a involucrar más a los trabajadores en sus trabajos, hasta los excesos que se pueden ver en la sociedad Japonesa.

Las compañías tienden a utilizar menos trabajadores que antes, retribuyéndolos más y pidiéndoles más compromisos.

Esto provoca una identificación de los trabajadores con sus empresas y genera una pérdida de identidad de la clase obrera del pasado.

El nuevo trabajador pierde de vista también la ética y los fines últimos de su trabajo, por la gratificación de la responsabilidad que se le asigna. También los atractivos medios informáticos contribuyen al hecho que el trabajador se sienta realizado en sus tareas técnicas (siente que su trabajo incide en los alcances técnicos de su empresa) y no siente la necesidad de cuestionar el fin último del trabajo mismo.

Se está creando una clase de trabajadores reducida, super especializada, fascinada por su medio de trabajo, bien retribuida y que no cuestiona mucho los fines del trabajo que produce. Una especie de casta aséptica cuyo

objetivos son principalmente llevar adelante la tecnología a cualquier costo, con su lenguaje y su manera de percibir la vida y la sociedad.

Esta clase de trabajadores, en un futuro no tan lejano, visto el proceso de continua informatización de nuestro mundo, constituirá gran parte de la población económicamente activa de nuestra sociedad futura y por esto será siempre más necesario que la era de la informática sea acompañada de una clase de trabajadores consciente del significado y del uso apropiado de la misma tecnología.

Actualmente la realidad se está moviendo en otro sentido:

de un lado los nuevos técnicos se dan cuenta que sus conocimientos son sinónimos de poder y fuerza para contratar nuevos trabajos.

De otro lado nuestra sociedad se está moviendo hacia un proceso de informatización global, donde los ordenadores estarán cada vez más presentes en la cotidianidad de cada individuo.

En la era en la que el conocimiento es sinónimo de dinero, se está creando un mundo siempre más cerrado, donde surgen monopolios exclusivos de servicios de impresas y técnicos superespecialistas, que poseen la mayor parte del conocimiento en sectores particulares y venden sus productos estableciendo sus precios y sus condiciones.

Se ha creado un mundo de conocimiento "protegido e inviolable" y se invierte mucho dinero solamente para la protección de la propiedad del conocimiento. Una sociedad que se mueve en la dirección opuesta a la que de un lado está impulsando aparentemente. La red Internet es el emblema del conocimiento al alcance de todos, de un lado, y del otro las empresas que ofrecen estos servicios, establecen sus criterios, sus reglas e imponen sus programas para el acceso a las autopistas de la información.

Se está creando una dependencia exagerada de las impresas que imponen sus estándares a los cuales los demás tienen que someterse. Los usuarios de estos medios están obligados a comprar los productos informáticos de estas empresas monopolizadoras y los servicios de los técnicos superespecialistas, sin posibilidad de otras alternativas. Buscar otras alternativas significa salir de los estándares y quedarse incomunicado con los demás.

Se espera que la Internet no cree una sola clase mundial de futuros técnicos con estas características, fascinados por la tecnología que manejan, sino que ayude a una toma de conciencia colectiva en el uso de estos medios, apropiado y conforme a las necesidades reales de nuestra sociedad.

### *Ciberdemocracia*

En la utopía de ciberespacio se refleja el concepto de una tierra sin fronteras y de vastas oportunidades, donde podrá edificarse una nueva colectividad democrática, tolerante, igualitaria en la cual el individuo y la difusión del poder serán las categorías imperantes, pero a la vez, los

derechos de propiedad y la deriva económica acentuarán las consecuencias del mercado libre.

La dialéctica del ciberespacio tiende a reproducir pronto el proceso del modelo social mercantil, competitivo y desigual.

En la red, en teoría, todos pueden participar, de acuerdo con la ley, agrupándose en comunidades, pero no todos logran hacerlo con las mismas oportunidades.

Se crea una época antisocial, conservadora o de revolución de las élites, un nuevo modelo de apartheid para aquellos que tienen poco acceso al mundo informático o no lo tienen en absoluto.

La participación democrática, el éxito social, la retribución laboral se encuentran hoy directamente asociados al manejo de los ordenadores. La comunicación importante, la información privilegiada, la oportunidad de la transacción o el intercambio, las ocasiones de prosperar se vinculan al uso de los ordenadores y así será más y más en los años que vienen.

La telemática genera contradicciones respecto a la posibilidad de "participación".

En Estados Unidos hay 7 millones de personas que no tienen teléfono y en el III mundo los que utilizan teléfono (sobre todo en Africa) son menos del 10%. Una democracia aparente, una democracia en el ámbito de élites privilegiadas. El medio crea de inmediato una "casta" compuesta de aquellos que saben acceder a las nuevas tecnologías, dependiendo de variables de censo y de cultura; los que no tienen alfabetización están excluidos. No es suficiente que se garantice el derecho de acceso a todos en teoría, sino que (para que sea un medio verdaderamente democrático) sería necesario promover las condiciones culturales y económicas para hacerlo.

En este sentido estamos cada vez más lejos de estas condiciones, debido a que el control técnico de estos medios está cada vez más en manos de empresas privadas, cuyos objetivos e intereses principales son de cambiar continuamente sus productos con nuevos, crear monopolios y utilizar la red para su publicidad.

El estado se pone cada vez más en un papel de censor y controlador de un lado, del otro, deja la "deregulation" comercial sin límites.

Podemos decir que hoy en día, las tecnologías de información están siendo ocupadas por parte de la economía capitalista del mercado, en particular por su componente financiera, contribuyendo al surgimiento de una economía mundial con funcionamiento instantáneo. El tiempo real de la informática está al servicio de una privatización generalizada, que unifica el capitalismo mundial, creando siempre más una dependencia de las economías locales respecto a una economía global.

También el concepto de estado está cambiando. Hasta ahora el estado ha ejercido su soberanía en un territorio limitado de fronteras reales. De ahora en adelante, el estado tendrá que confrontarse con el concepto de ciberespacio, que no es un espacio físico, tiene posibilidades de apropiación y conlleva el riesgo de caer en las manos de los imperios económicos

"legales e ilegales" de nuestra sociedad, cerrando las posibilidades de expresión de la sociedad civil.

### *El mundo de los símbolos*

Con las redes telemáticas y los medios informáticos, se está produciendo también un cambio en lo que han sido los conceptos de capital y de dinero a lo largo de la historia.

Hubo una vez un tiempo en que la riqueza era elemental. Se poseía o no se poseía. Era sólida, material y resultaba fácil; daba poder, y el poder daba riqueza. Todo era sencillo porque el uno como la otra se basaban en la tierra, que era el capital más importante de todos.

La riqueza se transformó cuando las máquinas y los materiales para la producción industrial, más que la tierra, pasaron a ser la forma más necesaria de capital. Pero también en este caso este capital industrial era material y finito, a pesar de todo.

Cuando los banqueros negociaban un préstamo, querían garantías materiales y tangibles.

Hoy día a medida que los sectores de servicios e información crecen en las economías avanzadas, y a medida que la propia fabricación se informatiza, la naturaleza de la riqueza cambia necesariamente.

El cambio a esta nueva forma de capital altera los conceptos de la economía clásica, fundados en la premisa del carácter finito del capital tradicional. Al contrario que las tierras o las máquinas, que sólo puede usarlas una persona o una empresa a la vez, es posible que el mismo conocimiento pueda ser utilizado por diferentes usuarios al mismo tiempo y usado de manera apropiada puede generar más conocimiento.

Estamos en la era en la cual se produce información en serie, de la misma manera que antes fabricábamos automóviles en serie.

En la sociedad de la información hemos sistematizado la producción de conocimientos y adquirido una nueva lógica de pensamiento. Empleando una metáfora industrial, diremos que ahora producimos conocimientos en serie y que este conocimiento es la fuerza motriz de nuestra economía.

Si el cambio al capital-conocimiento es real, significa que el capital en sí es cada vez más "irreal" y se compone en su mayor parte de símbolos que representan nada más que otros símbolos dentro de las memorias de los humanos y de los ordenadores.

El capital ha evolucionado desde su forma tangible, inicialmente a unos papeles que representaban bienes materiales y por último, en la era de la electrónica, a unos impulsos electrónicos.

El peso y el sentido de la moneda ha cambiado: tarjeta de créditos sustituyen el dinero corriente y mucho más las monedas de metal.

Cifras y símbolos de un mundo virtual llenan las mentes de los humanos y desaparece la relación física con el dinero y con los bienes materiales, que por miles de años llenaron las páginas de nuestra historia.

Se puede decir que el capital y el dinero pasan de una forma tangible a formas simbólicas y "supersimbólicas" como lo que ha adoptado hoy día.

Esta transformación va acompañada de un profundo cambio en las creencias, que ha permitido pasar en la confianza en cosas permanente y tangibles, como el oro y el papel, a la convicción de que incluso los más intangibles y efímeros impulsos electrónicos pueden cambiarse por bienes o servicios.

Nuestra riqueza es una riqueza de símbolos y lo es también el poder que se basa en ella.

En este mundo virtual, no sólo hay bienes y dinero virtuales, sino que la fuerza productiva de símbolos se colocará en empresas virtuales, que tendrán su personal ubicado en cualquier lado del mundo, coordinado en tiempo real a través de redes telemáticas que intercambiarán símbolos para la producción.

Será más fácil para las empresas encontrar personal más barato, más calificado y poner en marcha procesos de explotación a través de símbolos, favoreciendo una competencia feroz sin fronteras jugada a base de impulsos electrónicos.

### *Informática en el sur del mundo*

En los países del área sur del mundo está ocurriendo un fenómeno parecido al de los países industrializados en el "boom" de la informática de los años '80, impulsado por mercado informático.

En Centroamérica, por ejemplo, decenas de escuelas ofrecen actualmente cursos de computación para el aprendizaje de los paquetes de software más comunes en el mercado, ofreciendo los nuevos perfiles profesionales como las soluciones a los problemas ocupacionales y económicos.

El mercado informático está imponiendo en estos países un cambio continuo de tecnología, que no está al alcance de las economías y de las necesidades, creando una separación aún más amplia entre las clases sociales. Se está creando una realidad laboral aparente, abierta solamente a los pocos privilegiados que pueden permitirse el uso de los medios informáticos.

Las estadísticas en estos países hablan que menos del 10% de las familias tienen teléfono y que menos del 1% tiene una computadora en su casa. ¿Como se puede considerar a una red como Internet como un medio de participación democrática?

El mito de la informática paralelamente al mito del "aprendizaje del idioma inglés" fuerza una cultura falsa, inducida por parte de otros países y crea falsas expectativas.

El tercer mundo visto como mano de obra barata, dócil, explotado a través de la imposición del nuevo software y nuevas máquinas, obligado a la compra de una tecnología de punta que no se puede permitir y asumiendo ritmos de trabajos de un paradigma tecnológico del I mundo, inadecuados a su realidad.

Además de esto, la tecnología de punta impuesta, implica una mano de obra super especializada y de capacitaciones super caras, que significa un ulterior incremento de la dependencia tecnológica.

Los pocos expertos capacitados de estos países, aplican los mismas relaciones de poder con los usuarios menos expertos, creando un microcosmos de monopolios exclusivos del conocimiento, según las normas y los esquemas dictados por los grandes productores informáticos.

Es difícil prever de una forma global, los impactos futuros de una mundialización a través de los medios de comunicación. Lo que se puede ver son tendencias.

Las autopistas de la información vehiculan una publicidad creciente y los proveedores de servicios de comunicación tienen en sus manos cada vez más poder sobre la gestión de las redes telemáticas.

Estos medios podrán estar al alcance de todo ser humano si no obstaculizarán demasiado los intereses de las economías dominantes.

De toda forma, hay que pensar de manera inteligente en el uso de estos medios. Existe la posibilidad de acceder a literatura científica y humanística al día de universidades y centros de investigación de todo el mundo, tener relaciones constantes con personas con los mismos intereses y perspectivas de vida, y crear grupos que propongan un uso alternativo de estos medios.

Habrà que enfrentarse con la introducción en Internet de la publicidad y con el cobro de algunos servicios, como el acceso a bibliotecas, enciclopedias y periódicos. Estos servicios tienden a crear un mundo cada vez más atractivo de imágenes, sonidos, cuidando más la forma que el contenido de la información. Muchas empresas ya han entendido que las autopistas de la información son un buen vehículo para sus negocios y sus ventas.

En el caso de Internet, muchos de los servicios de WWW que hace un año tenían acceso gratuito, empiezan a tener un costo y los usuarios que estarán interesados a estos, tendrán que cancelarlos a través de una tarjeta de crédito.

Hay que luchar y crear medidas por parte de grupos no lucrativos, asociaciones de la sociedad civil, universidades, para que estos medios no queden solamente en las manos de los mercados de los países económicamente dominantes, no se formen islas cerradas de democracia aparente, quedando excluidos de la posibilidad de participación y expresión los países con menos recursos económicos y menos posibilidades tecnológicas.

*Bibliografia:*

- D'Auria Marco, *Autostrade telematiche/chi corre, chi paga, chi comanda*, Avvenimenti 22/3/96.
- Eudes Yves, *L'odissea dei pirati nella giungla di Internet*, Le monde diplomatique.
- Mattelart Armand, *Geopolitica e globalizzazione*, Le monde diplomatique.
- Queau Philippe, *Chi controllerà la ciber-economia?*, Le monde diplomatique.
- Robin Jacques, *I pericoli di una società planetaria dell'informazione*, Le monde diplomatique.
- Toffler Alvin, *El cambio de poder*, Plaza & Janés Editores, 1994.
- Vincente Verdú, *El cibercapitalismo americano*, El País 25/9/1996.
- Virilio Paul, *Allarme nel ciberspazio*, Le monde diplomatique.

*Erwin Silva*  
*Ética, Postmodernidad y Globalización*

*"Los pensamientos son nubes"*  
*Jean François Lyotard: Peregrinaciones, p.18.*

*¿Qué es la postmodernidad?*

Cada filósofo que se ha ocupado del polémico tema de la postmodernidad nos revela una posición o bien traza los rasgos característicos que tiene esta época hasta el extremo de concebirla como un estado de ánimo crepuscular, como una melancolía. Asimismo, el término "postmodernidad" ha tenido avatares acordes con el maestro pensador que se afana en darle un significado.

Al respecto de las posiciones, la caracterización y la terminología, puedo resumir algunas de las perspectivas de los propios filósofos, entre ellos, Jean François Lyotard, Gianni Vattimo y David Harvey.

Me permito citar primero a Lyotard que aborda el concepto así:

"El posmodernismo...no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante...Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir que hay algo que es impresentable. Un artista, un escritor posmoderno, están en la situación de un filósofo: el texto que escriben, la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas ya establecidas, y no pueden ser juzgados por medio de un juicio determinante, por la aplicación de este texto, a esta obra, de categorías. Estas reglas y estas categorías son lo que la obra o el texto investigan. El artista y el escritor trabajan sin reglas y para establecer las reglas de aquello que habrá sido hecho. De ahí que la obra y el texto tengan las propiedades del acontecimiento; de ahí también que lleguen demasiado tarde para su autor, o, lo que viene a ser lo mismo, que su puesta en obra comience demasiado pronto. Posmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo)" (1).

El término postmodernidad vendría a ser paradójico, al menos en el sentido estético tal y como lo define en este caso Lyotard.

En cambio, para Vattimo -quien además identifica la modernidad con la fe en el progreso- la postmodernidad es un concepto con el que hay que guardar distancias, pero:

"Con todo, yo sostengo que el término posmoderno sigue teniendo un sentido, y que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, y la sociedad de los medios de comunicación ("mass media)". (2).

Para Vattimo ciertamente la modernidad ha concluido porque su aspecto esencial, el valor determinante que es el hecho de ser moderno ha terminado (3).

Igualmente propone la hipótesis que no se puede seguir hablando de la historia como "entidad unitaria" e incluso de la idea de la historia porque juntamente con el fin del colonialismo y el imperialismo ha irrumpido un factor nuevo; La sociedad de la comunicación de masas (4).

Con la irrupción de la telemática aparece una causa que incide en el fin de los metarrelatos o grandes relatos como los llama el propio Lyotard.

En relación a la tesis del fin de la historia es pertinente traer a la referencia al heterodoxo E. M. Cioran, pensador de amargos silogismos que dice: "El fin de la historia está inscrito en sus comienzos -la historia, el hombre presa del tiempo, llevando los estigmas que definen, a la vez, al tiempo y al hombre...Así como los teólogos hablan, y con justa razón, de nuestra época como de una época post-cristiana, así se hablará un día de las ventajas y desventajas de vivir en plena post-historia...El tiempo histórico es un tiempo tan tenso que es difícil no ver cómo podría no estallar" (5).

Por otra parte David Harvey provee una tabla de diferencias entre la modernidad y la postmodernidad, basándose en el esquema de Ihab Hassan que es necesario observar a fin de comprender la flexibilidad de estos términos que se adversan o se complementan. Por ejemplo, en tanto el modernismo es romántico, el posmodernismo es dadaísta, mientras uno es jerárquico el otro es anárquico y si el primero predomina la metáfora en el segundo domina la metonimia y de esta forma sucesivamente se establece que en la modernidad prevalece lo genital y lo fálico, la postmodernidad se diferencia por el polimorfismo y la androginia.

En todo caso, Harvey ve la postmodernidad como la fragmentación, la discontinuidad y lo caótico (6).

¿Qué es en síntesis la posmodernidad? ¿Una actitud o una ideología, una filosofía, un estilo o una condición ineludible?, pues hay quienes le pondrían día, hora y minutos al comienzo de la postmodernidad, por ejemplo Charles Jencks citado por David Harvey data el paso a la arquitectura posmoderna a las 3.32 pm. del 15 de Julio de 1972 cuando el Pruitt-Igoe fue dinamitado por considerarse a estas construcciones modernas como inhabitables.

O en efecto, "el post de postmoderno indica una despedida de la modernidad" (7). Mas bien creo que se puede hablar de un doble rostro de la postmodernidad, ya que el extremo de la modernidad sea su disolución o su abandono es la postmodernidad. Filosóficamente la postmodernidad es la denuncia y la crítica de la razón ilustrada.

En nuestro caso particular como latinoamericanos -en cierto sentido aún premodernos- ¿podemos sustraernos a ambas (modernidad / postmodernidad)?

Pienso que podemos rescatar algunos de los enfoques postmodernos para la comprensión de nuestra diversidad y para la elaboración de una crítica de la modernidad desde la dimensión de los problemas presentes en nuestra realidad.

### *Rasgos de la postmodernidad*

- Como término es polisémico. Entiendo la polisemia como la propiedad de un término de poseer varias significaciones.

- Fin de la historia. Tesis que defiende Francis Fukuyama pero que Jean Baudrillard descalabra diciendo que la ilusión del fin es la más grande de las ilusiones, puesto que "En el fondo, ni siquiera se puede hablar del fin de la historia, ya que no tendría tiempo de alcanzar su propio fin" (8).

- Una época de nostalgia.

- Nihilismo

- Crisis de paradigmas.

- Pluralismo como episteme

- Vivencia del tiempo aión. En el tiempo aión el presente es la intersección de pasado y futuro, aion "es el instante sin espesor" que dice Deleuze (9). La actitud resultante es epicúrea y horaciana, podemos representarla en el poema de Ruben Darío (Poema del Otoño)

"Cojamos la flor del instante;

¡la melodía

de la mágica alondra cante

la miel del día!"

- El retorno de lo sagrado.

- La liberación de las racionalidades y las diversidades.(gays, negros, mujeres, etnias).

### *Crisis de la ética*

Para nuestro análisis de la relación ética, postmodernidad y globalización es preciso que recuperemos algunos de los rasgos anteriores.

En una época en la que se está cumpliendo lo que dijo F. Nietzsche, "la llegada de nihilismo" cuando la ética es una ética light, pareciera que nuestro destino como humanidad es el nihilismo (10). Nihilismo es "Que los valores supremos pierden validez" (11).

La ética está separada de la política y de la ciencia y estamos en capacidad de aseverar que vivimos mas la estética que la ética. Como estamos en un tiempo en el que los absolutos están tan desacreditados (de igual forma se podría predicar del logos y del ethos), el hombre (o los hombres) han caído en la actitud nihilista, sobre todo en Europa y el mundo

anglosajón. Sin embargo la crisis de paradigmas, la desaparición de los referentes políticos y religiosos, no ha dejado de afectar profundamente a esta parte de la humanidad que es Latinoamérica. Nuestros pueblos viven una acumulación de crisis irresolubles a la vista de quien intenta superarlos. Cuando se quiere ser moderno el tiempo de ser concluyó y nos acontece que estamos en la tarde de un día que ya pasó.

Pero igual, el derrumbe, el crepúsculo de los ídolos se nos presenta. Carecemos de verdad y fundamento (la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto creer en el hecho de que el pensamiento deba "fundar", dice Vattimo (12).

Somos una especie de vagabundos metafísicos. A esto se suma el hecho de no tener una nación porque cada vez que lo intentamos, los propios nicaragüenses y en gran parte los latinoamericanos, nos encargamos de destruir el proyecto de nación que sería una vía de la construcción de la identidad. Por otro lado, los filósofos de la posmodernidad aseguran que el proyecto ilustrado no ha fracasado sino que lo hemos destruido e invalidado, así según Lyotard Auschwitz refuta la doctrina especulativa de que lo real es racional; Berlín, Budapest, Checoslovaquia rebaten al materialismo histórico, pues los trabajadores se rebelan contra el partido y la crisis de 1974-1979 las enmiendas poskeynesianas al liberalismo económico.(cf.Lyotard, *La postmodernidad.Explicada a los niños.*)

A los nicaragüenses, nos mueve la democracia y la paz, a las que aspiramos y podemos conquistar y forjar con ética, sin derramar sangre, utilizando el consenso, el voto, el diálogo, la participación y una nueva escala de valores. Aunque estas palabras puedan sonar modernas no nos es posible sustraernos a ellas.

La democracia es para nosotros un "proyecto ético". (13).

G. Vattimo es quien hace ver desde el principio que la "historia unitaria y centralizada" llegó a fin. Los mass media hacen que vivamos "en el éxtasis de la comunicación y éste éxtasis es obsceno es lo que acaba con todo espejo, toda mirada, toda imagen (...) (14).

Ahora bien, a la crisis de la racionalidad moderna hay que agregarle la pérdida del fundamento de la ética.

La postmodernidad produjo una ética hedonista. Y en un tiempo en el que la ontología se desvanece y se anuncia la muerte de la filosofía. ¿A qué puede recurrir la ética? A la aceptación del pluralismo ético. El antiguo eudemonismo griego fue superado y por otra parte si la misma ética atraviesa una profunda crisis en Occidente. ¿Por cuáles caminos transitar? ¿Por una ética universalista? ¿O debemos pensar aún si podemos renunciar a la autorrealización y la felicidad? ¿O bien asumimos una ética comunitaria?

A propósito de crisis y sobrevivencia es muy útil referir aquí lo que piensa el teólogo Hans Küng. Para éste no hay supervivencia sin una ética mundial, una ética global.

Para Küng el postmodernismo no es un reduccionismo o un relativismo. De igual modo la postmodernidad no debe implicar la pretensión de una

"interpretación uniforme del mundo". Para este teólogo tan lúcido postmodernidad no es antimodernidad ni ultramodernidad sino es "una superación de la modernidad".

Desde este punto de vista es necesario un nuevo talante ético global y en esto parece asistirle la razón al autor mencionado porque en realidad, problemas como la catástrofe ecológica que nos amenaza, el hambre, la guerra, el terrorismo, la peste, son problemas universales que requieren de una aplicación de los principios éticos globales.

Aunque estamos claros que los problemas no son generados por todos, los problemas son de todos. Por ello, se necesita una ética planetaria que resuelva incluso la problemática que plantea el mercado mundial.

Esto me parece muy acertado en estos momentos en que la mundialización de la economía o lo que propiamente es la economía de mercado a escala global ha hecho surgir una nueva religión, la religión del mercantilismo que refiere Juan José Tamayo, tomándolo de Leonardo Boff. Esta religión se caracteriza por tener como dogma fundamental el poder del dinero, sus sacramentos son los productos comerciales, los templos son los bancos y las sacerdotas son los banqueros y financieros.

La ética que sustenta esta religión mercantilista (que no es mas que una nueva idolatría del Capital) es competitiva y sustituye por supuesto a la ética del compartir. El dios trascendente del mercantilismo es el Capital. (15).

Es cierto que la globalización puede definirse como el reconocimiento de que somos una aldea global producida por la tecnología y las comunicaciones, pero como dice Antonio González en su texto "Orden mundial y liberación" la paradoja está en que los países ricos recomiendan principios éticos y políticos que ellos no se aplican a si mismos aún cuando hablan de democracia y liberalización económica.

La humanidad posmoderna urge, pues, de nuevos valores, "ideales y concepciones comunes" y esta nueva ética debe trazar un camino ecuménico que comienza por establecer la paz religiosa. (16).

Pero, aparte de lo que afirma Küng acerca del doble rostro de las religiones, que hay religiones para la guerra y religiones para la paz y esto hace imposible la paz mundial, debo también comentar las tesis justas de Raimon Panikkar.

Panikkar nos hace ver que más allá de la democracia como consenso y de otros valores, las culturas deben desarmarse para contribuir a la paz.

Sin desarme cultural no hay paz. Los elementos de la paz son: Armonía, Libertad, Justicia (17). Y, aunque todos estos valores dichos son difíciles de alcanzar son la mejor combinación para rebasar las escalas de valores verticales y horizontales. Sin paz no hay libertad. Sin una paz que surge de la justicia tampoco se puede hablar de paz.

Debemos construir una cultura de paz que resuma los valores de un auténtico humanismo en el que armonice la pasión y la razón del hombre.

Para esto, tengamos en cuenta a estas alturas del conocimiento científico no puede afirmarse como en el pasado -que existe un instinto de guerra, y adoptemos los mecanismos psicológicos y sociales para forjar la cultura

pacífica que urgimos. Estos mecanismos van del idealismo a la planificación, del lenguaje al cálculo costo-beneficio de la paz que ha descrito muy bien Felipe Mc Gregor s.j. (18).

Debemos tener como símbolos de nuestra paz la amistad y la belleza. Particularmente Nicaragua, que apenas sale de un conflicto secular, de una guerra en que se debatían intereses partidarios y de clase, y donde ha fracasado la izquierda y la derecha; podemos pensar como una contribución a la resolución de la crisis actual en un modelo de democracia que sin ambigüedades conduzca a la paz. Debemos crear una sociedad que se identifique por su cultura, por una ética nueva que contemple lo individual y lo comunitario. Una ética que permita practicar una nueva política y vivir una vida nueva. Realmente, para empezar a andar por este camino requerimos del deseo de paz.

*¿Y para Centroamérica qué?*

Es esencial que se genere un diálogo permanente de nuestra identidad cultural, que trabajemos por una integración para la paz so pena de parecer arrasados por la tecnocracia que ve en nosotros números y cosas, la cultura de los mass media que avasalla nuestra creatividad y por el mercado que quiere implantarse como si fuese una ley natural cuando sólo es un invento del hombre.

7 de Diciembre de 1996.

### *REFERENCIAS*

- 1.- Lyotard, J.F. *La Postmodernidad. (Explicada a los niños)*. Barcelona. Gedisa, 1992. págs. 23 y 25.
- 2.- Vattimo, G. y otros. *En torno a la postmodernidad*. Barcelona, Anthropos. 1990, pág. 9.
- 3.- *Op. Cit.* pág. 12.
- 4.- *Op. Cit.* pág. 13.
- 5.- Cioran, E.M. *Contra la historia*. Barcelona, Tusquets, Editor, 1976. pág.127.
- 6.- Harvey, David. *The condition of postmodernity*. Cambridge, 1989, págs. 38, 42 y 45.
- 7.- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1990. pág. 10.
- 8.- Baudrillard, Jean. *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona, Anagrama, 1993, pág.14.

- 9.- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós Studio, 1989, págs. 170-175.
10. Nietzsche, Friedrich/*Voluntad de Poderío*. Madrid, Edaf, 1981. pág. 29, Fr.2.
11. -----pág.33.I.Fr.1
12. Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1990, págs. 47-48.
13. Serrano Caldera, Alejandro. *El doble rostro de la postmodernidad*. CSUCA, 1994. Pág.168.
14. Baudrillard, Jean. Los éxtasis de la comunicación. En: *la postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1988, pág. 193.
15. Tamayo, Juan José. *Presente y futuro de la Teología de la Liberación*, Madrid, San Pablo, 1994. págs. 121-122.
16. Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta, 1993. págs. 15-121.
17. Panikkar, Raimon. *Paz y desarme cultural*. Santander, Sal Terrae, 1993. págs. 111-131.
18. Mc Gregor, Felipe. *Cultura de Paz. Su historia y sus mecanismos psicológicos y culturales*. Ponencia en el primer Congreso Latinoamericano de "Relaciones Internacionales e Investigaciones para la Paz. Guatemala, 22-25 de Agosto de 1996. págs. 9-16.

*Jordi Corominas*  
*Hacia una fundamentación mundial de la ética*

Juan Alberto Vicens, alias "Beto", un gran amigo con el que frecuentemente discutimos sobre la posibilidad o imposibilidad de fundamentación de la ética, suele aseverar que debe haber "algo" que de firmeza a algunos principios éticos mínimos tales como el respeto debido a todos los seres humanos. Sin ese "algo" -prosigue- caeríamos en el relativismo, en el nihilismo, en el escepticismo y en otros "ismos" probablemente más deleznable. Cuando le pregunto en qué cree que consiste este "algo" confiesa su ignorancia: "No lo sé, es un trabajo arduo, habría que estudiarlo". En honor de este amigo, llamaré "paradoja Beto" a esta peculiar situación de nuestro tiempo donde la culminación de los procesos de colonización, la tecnología y los efectos ecológicos, por citar los factores más evidentes, han estructurado mundialmente las formas de vida 1, han unificado el planeta, 2 y sin embargo nunca había parecido tan difícil, oscuro y penoso fundamentar o encontrar "algo" que pueda dar una cierta firmeza a cualquier propuesta ética mundial. La "paradoja Beto" se agrava si distinguimos respecto a las posibles consecuencias de las acciones humanas un ámbito cercano (vecindad, barrio), un ámbito más o menos próximo (nación) y un ámbito mundial (humanidad en su conjunto). Mientras los dos primeros ámbitos están poblados de códigos morales, en el ámbito mundial, más vital y decisivo que los otros, rige un total "*laissez faire*" 3. Se moralizan exhaustivamente las acciones más irrelevantes y ni siquiera se perciben las más aplastantes. Es la permanente estrategia del poder 4. No es extraño que justo cuando constituimos un solo mundo es cuando más se popularizan los esfuerzos filosóficos de "desfundamentación" 5 y la idea de inconmensurabilidad e incomunicabilidad cultural.

Me fijaré entonces en cinco respuestas contemporáneas a la "paradoja Beto", en los esfuerzos de fundamentación o intentos de "dar razón" hasta el final 6 de la ética que realizan Rorty, Apel, Levinas, Diego Gracia y Antonio González para tratar de derivar de ellas algunas luces. Y, como veremos, lo que parece claro es que esta fundamentación se decide en el puerto de embarque de cualquier filosofía. 7

*1. El "yo quiero"*

Rorty nos invita a abandonar lo que llama "la imagen pía del universo"; la idea, tan presente en la tradición filosófica, de que nuestra dignidad o juicios morales dependen precisamente de la existencia de "algo", llámese Dios, razón, ley natural o ley dialéctica, que pueda oponerse a la voluntad

arbitraria. Este "algo" es lo que necesitaríamos para dar autoridad a nuestros juicios morales. Nociones como "derechos humanos" y "autonomía" y eslóganes como "confiemos en la razón humana", "realicemos la libertad humana", "fortalezcamos el proceso de humanización", "permanezcamos fieles a la historia", estarían ligados a intentos aristotélicos de hallar un centro en el mundo en que vivimos, algo que valga para la totalidad de la especie humana" 8. No cabe apelar a ningún moralismo que rijan la conducta de los seres humanos. "Preguntas como ¿por qué debo tener esperanza? o ¿por qué no debo utilizar a los demás como medio? o ¿por qué mis torturadores no deberían torturarme? Son preguntas que sólo pueden responderse mediante metanarrativas filosóficas que consideran que hay algún *centro* en el mundo o en el *si mismo* que constituye la fuente de autoridad. Semejantes preguntas están adaptadas para encajar en semejantes respuestas. Por eso, si renunciamos a estas metanarrativas, y volvemos a las narrativas acerca de la vida real y posible de los individuos, tendremos que renunciar a las necesidades que han intentado satisfacer la metafísica y la filosofía moral: la búsqueda de "algo" ahistórico que dé autoridad a nuestros intereses morales. Es más, el único resultado de semejantes intentos es mantener la oscilación del péndulo entre el dogmatismo y el escepticismo moral" 9.

Muy bien, sigamos los consejos de Rorty, renunciemos a todo esencialismo aristotélico, a toda idea de la verdad como representación, correspondencia o espejo de algo exterior. Abandonemos "toda esperanza de lo trascendental" entendida como condiciones *a priori* y no empíricas 10, rechazemos cualquier recurso ahistórico, abandonemos la razón normativa ilustrada, sospechemos de los deseos de fuga de la facticidad y el devenir. Dejemos de buscar "algo" que legitime una determinada moral. Aceptemos en buena lid nietzscheana que la verdad es un alud de metáforas en movimiento, y "los conceptos metáforas que han olvidado que lo son" 11 ¿Qué nos queda según Rorty? Nos queda nada menos que la voluntad arbitraria. "El yo quiero", "algo" de algún modo previo a la sociedad y a los otros. "La única cosa de la que podemos estar seguros es de qué queremos. La única cosa realmente evidente para nosotros son nuestros propios deseos" 12. La partida de la ética se juega según él en la voluntad individual. Previo a la razón, a la ciencia y a la religión, el ser humano está confrontado con su propia voluntad, con un "yo quiero" que le basta a Rorty para marcar algún límite a la creación de "metáforas" y nuevas narrativas. Este límite, en una clara inspiración Hobbesiana, es el de no infligir a los demás humillaciones y ejercer la violencia sobre ellos precisamente por el egoísmo y por el miedo que los otros puedan acabar haciendo lo mismo con uno. 13.

La única universalidad de la ética es el "yo quiero", el yo deseante de cada uno, y por ello Rorty nos propone lo que según su deseo y su querer es lo mejor para todos: La mundialización de la forma de vida de los países ricos y de sus ideales burgueses. Si alguien le acusa de etnocentrista tiene una réplica contundente: "es mejor ser francamente etnocéntrico y reconocer

que la ciencia es un invento de un determinado grupo de seres humanos, el mismo que ha inventado el protestantismo, el gobierno parlamentario y la poesía romántica, que disfraza el etnocentrismo de racionalidad universal" 14.

Pero bajo la aparente criticidad de este construccionismo, ¿no se esconde lo que Levinas 15 y Dussell calificarán de quintaesencia del idealismo y de la metafísica occidental? ¿No está larvado en el "yo quiero" la lógica del imperialismo y la soberbia del yo patriarcal? ¿No podría ser que mi deseo y mi querer no fueran tan míos? ¿Existe efectivamente una voluntad individual? ¿Donde radica la autonomía del yo? ¿La metáfora hace la realidad? Los análisis de los actos discursivos en Apel y el análisis de la sensibilidad en Levinas y Zubiri pretenden cuestionar precisamente esta primacía del yo. No se trata de un mero pasatiempo. Para Apel está en juego nada más y nada menos que la exhortación definitiva del nazismo 16, agazapado siempre en un decisionismo irrestricto. Para Levinas la exorcización de una violencia que destila siempre cualquier planteamiento idealista reductor a la postre de toda alteridad 17, y para Diego Gracia, siguiendo a Zubiri, el saber estar en la realidad 18.

## 2. "El yo argumento"

Según Apel, el fracaso de Kant en la fundamentación de la ética, estriba en el hecho de que partiera de un principio subjetivo de razón 19. "El "yo pienso" irrebasable e incuestionable del que parten Descartes, Kant e incluso Husserl, no puede proporcionar ningún fundamento moral porque aquí no aparecen los otros yoes, la intersubjetividad, donde adquiere su sentido la dimensión ética. Para ello propone sustituir el punto de partida del "yo pienso" por el *a priori* del "yo argumento" 20. Apel nos recuerda un argumento de Wittgenstein que excluye la posibilidad de que sujetos solitarios puedan seguir para sí solos una regla. "Crear seguir una regla no es seguir (efectivamente) una regla. Por eso, no se puede seguir individualmente una regla, pues entonces crear seguir una regla sería lo mismo que seguir la regla." 21 Yo mismo no puedo estar seguro de si sigo una regla si no se da una situación en la que pueda exponer mi comportamiento a la crítica del otro y llegar con este otro a un consenso. Apel afirma de ese modo que el hecho primario y radical no es la voluntad individual sino el lenguaje. Todo signo lingüístico está abierto a la intersubjetividad por su propia estructura triádica: el signo mismo (fijado intersubjetivamente), el objeto denotado (o significado intersubjetivamente válido), y el intérprete del signo (participante de una comunidad real).

Analizando este ámbito intersubjetivo implícito en todo lenguaje Apel deslinda una estructura o principio que no puede ser considerado como una mera "convención". Se trata de un principio formal-trascendental sin ningún contenido concreto, inscrito en toda argumentación o participación en un

juego lingüístico que nos permite derivar un procedimiento para criticar las normas de cualquier código ético en cualquier cultura. Dejemos de lado metodológicamente en nuestros actos de habla las ideas que expreso, el status social, la condición de género y nos quedará justamente este principio formal: por el solo hecho de comunicar algo estoy presuponiendo el ideal de una comunicación perfecta, estoy reconociendo implícitamente la igualdad de derechos de los interlocutores, la posibilidad de alcanzar un consenso en una relación simétrica de los hablantes, más allá de las relaciones de dominación. No es un principio eterno, es una estructura formal, un momento de incondicionalidad universal inscrito en toda acción lingüística que no nos libra de ninguna contingencia histórica. Este momento le bastará a Apel para afirmar que como individuos que participamos necesariamente en un determinado juego lingüístico (comunidad real de comunicación) anticipamos siempre contrafácticamente una comunidad ideal de comunicación 22.

Apel no tiene ningún problema en criticar y reconocer que el universalismo ha servido para legitimar el colonialismo y la destrucción de las raíces culturales de los pueblos colonizados. Pero justamente su universalismo formal pretende ser el único lugar desde donde se puede realmente reconocer y defender el derecho de otros, frente a la arbitrariedad inherente a todo relativismo y a todo universalismo impositivo que no sería más que un relativismo incapaz de reconocerse como tal. El pluralismo, el derecho a la diferencia, la multiculturalidad, el relativismo encontrarían en este principio formal su regulación y la posibilidad de su crítica.

¿Qué debo hacer atendiendo a esta formalidad si vivo en una comunidad real de comunicación donde impera la violencia y el consenso es casi imposible? El mismo Apel se formula la pregunta más crudamente: "¿Debe una persona en un sitio donde apenas hay estado de derecho, o donde este no funciona, renunciar a costa de las necesidades de su familia a defenderse ilegalmente o a métodos de corrupción, cuando apenas nadie lo hace? ¿ha de pagar honradamente alguien los impuestos en una sociedad donde nadie lo hace?" 23 La respuesta de Apel es que no. "El individuo no puede hacer algo así sin una valoración de los resultados de la acción" 24. pero aunque en una sociedad corrupta puede ser necesario utilizar métodos corruptos como medio estratégico de sobrevivencia siempre "se está obligado a colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia entre la situación condicionada históricamente y la situación ideal, anticipada ya siempre contrafácticamente." 25

La distancia respecto a la comunidad ideal es mucho más grande en los países pobres, muchos de los cuáles no han accedido todavía a la moral postconvencional, que en los países ricos. Como se presupone que hay un desarrollo moral (se suele apelar a Kohlberg y su teoría de los tres estadios: preconvencional, convencional y postconvencional), no se le puede exigir moralmente que actúe según un principio incondicionalmente válido a los que se encuentran en la "moral arcaica del orden de consanguinidad, o en la moral interior de la ley y el orden de las sociedades preilustradas" 26. "La

regulación de todos los conflictos mediante discursos no violentos no se puede dar en la actualidad por la razón de que el establecimiento de un orden jurídico cosmopolita, no se ha alcanzado aún" 27. ¿No presupone todo ello una concepción ilustrada de la historia, la colocación de los pueblos y su universo simbólico en una línea moral ascendente que oscurece precisamente los vínculos reales de dominación y marginación como si la prosperidad y la posibilidad de diálogo de algunos no tuviera nada que ver con la miseria y el silencio de otros?

Como quiera que sea algo parece que hemos ganado respecto a Rorty, y es que ya en el punto de partida el lenguaje nos introduce en la intersubjetividad, en un ámbito donde nunca estoy solo. Aquí la dimensión básica del ser humano no es individual sino dialogal pero al mismo tiempo en este ámbito no aparecen las cosas, ni aquellos que no cuentan con el poder de la palabra. Tanto las críticas feministas como las latinoamericanas han hecho notar que "entre desiguales no hay diálogo ni discusión, sino voces de mando o gritos o, en el mejor de los casos, la actitud paternalista en forma de recomendación de guardar silencio" 28. ¿Es verdad que sólo mediante la competencia lingüística me comunico con los otros? ¿Evitando la trampa del solipsismo epistemológico no caemos en la trampa del solipsismo cultural, del solipsismo de los universos simbólicos? ¿No hay otras formas de comunicación, otras expresiones que no son lingüísticas? ¿Es cierto que el ser humano es humano en la medida en que habla e interactúa con los demás? ¿La competencia lingüística y su análisis pragmático nos abre a verdaderas perspectivas universalistas? No lo piensa así Levinas: "El lenguaje, lejos de suponer universalidad y generalidad, solo lo hace posible (...) el discurso es experiencia de algo absolutamente extraño, puro traumatismo del asombro" 29. "La universalidad reina como la presencia de la humanidad en los ojos que me miran" 30.

### *3. El rostro del otro*

Para Levinas tanto el "yo quiero" de Rorty como el "yo argumento" de Apel no dejan de ser una legitimación metafísica de la cultura occidental, de su régimen patriarcal y su colonización de la naturaleza. Para desandar estos caminos hay que remontar los vericuetos que los posibilitaron. Y entonces nos daríamos cuenta que la historia de la metafísica occidental no sería sino la expresión de una ontología incapaz de respetar la radical alteridad del otro, en la medida en que no es capaz de ir más allá de los límites de la voluntad individual o de la argumentación. El discurso, antes que prefigurar una comunidad ideal de comunicación, una relación de reciprocidad o dialogal, implica necesariamente una relación con la exterioridad. 31 El discurso no es más que la expresión de esta exterioridad del otro, de una expresión, anterior a la expresión lingüística, cuya manifestación es el

rostro. "El rostro es una presencia viva, una expresión. El rostro habla. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad. 32

Partiendo como Apel del lenguaje nunca encontramos el "rostro", la exterioridad del otro. Al privilegiar los actos de habla pasamos demasiado rápido por encima de la comunicación corporal, del sufrimiento, del grito de los excluidos, del cuerpo de los que no participan en el discurso. En cambio si atendemos a la sensibilidad nos damos cuenta que "todo momento de la vida es en relación con un otro distinto de si mismo. Toda percepción es la percepción de lo percibido, todo deseo deseo de lo deseado, toda emoción emoción de lo emocionante; toda idea idea de un ideatum." Nos damos cuenta que hay una intencionalidad de la sensibilidad 33 que consiste en depender de la exterioridad. "El cuerpo no es una cosa entre cosas que yo constituyo o que veo como Dios en relación con un pensamiento, el cuerpo es irreductible a pensamiento, sus necesidades afirman la exterioridad, esto de lo que vivo no está nunca en mi vida como lo representado. El cuerpo, el hambre, es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de dar sentido a todo". 34

La creación idealista que denuncia Levinas consistirá justamente en privilegiar la representación en esta intencionalidad 35. porque desde la representación o inteligibilidad de las cosas 36, aunque sea intencional, será siempre fácil el desliz de reducirlas a lo mismo, a contenido pensado, a espontaneidad del sujeto. 37 Además, la creación filosófica idealista siempre verá lo humano de la sensibilidad en un momento representativo, en "algo" que ya incoe en ella el pensamiento cuando de hecho "sentir es precisamente contentarse sinceramente con esto que es sentido, gozar, negarse a las derivaciones inconscientes, estar sin pensamiento, sin pensamientos interiores y sin búsquedas de fundamentalidad, de sistema o de incondicionado (...) Gozamos del mundo antes de pensarlo: respiramos, caminamos, vemos, paseamos. Este mundo sensible que desborda la libertad de la representación no anuncia el fracaso de la libertad sino el gozo de la vida" 38.

La sensibilidad, aun sin ningún momento representativo es plenamente humana. Lo humano no consiste en ningún fin racional sino en el "amontonamiento no sistemático de ocupaciones y de gustos a igual distancia del sistema de razón y del sistema del instinto que nos empujan a un fin (...) Vivir humanamente es gozar sin utilidad, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto, jugar a pesar de la finalidad y la tensión del instinto" 39. En este valor por si mismo de la satisfacción de la necesidad sin buscar un "orden" por detrás que lo justifique residiría la verdad permanente de las morales hedonistas y de los análisis marxistas: "El sufrimiento de la necesidad no se apacigua en la anorexia, sino en la satisfacción. La necesidad es amada, el hombre es feliz de tener necesidades. Un ser sin necesidades no sería más feliz que un ser necesitado, sino que estaría fuera de la felicidad y la infelicidad". 40

La noción idealista de sujeto sólo es posible desconociendo que "el mundo sensible desborda la libertad de la representación". 41 La alteridad

no es un concepto abstracto, sino un momento estructural del sentir humano. El yo y la libertad se alzan en esta específica sensibilidad humana por la que el otro es otro antes que concepto. De ese modo puede decir Levinas que la aprehensión del rostro del otro rompe la totalidad discursiva en la que el sujeto cierra su mundo. Su presencia, antes de toda palabra, me incomoda, cuestiona mi dichosa posesión del mundo y mis vanos castillos de naipes conceptuales. Al otro no lo alcanzo nunca a través de imágenes, representaciones y conceptos, ni tampoco mediante la argumentación y el diálogo. Sólo empiezo a reconocer al Otro a través de las cosas poseídas, sentándolo a la mesa, dando 42. El rostro, el cara-cara son expresiones plásticas de una alteridad insalvable e irreductible del sentir humano. Esta alteridad es precisamente el fundamento de la ética. Con ella se deshace el laberinto solipsista del yo, se produce la ruptura de la identidad, la ruptura temida siempre por el poder: por el colonizador, por el varón, por el Estado, por todos los Ulises que sólo viajan para volver a casa. El viaje de Ulises simboliza para Levinas la historia de la filosofía occidental, la satisfacción por sus orígenes y su identidad inmutable, la complacencia narcicística en sí misma, la incapacidad de un verdadero viaje, de una verdadera salida hacia el otro 43.

La subjetividad del sujeto ya no es su libertad frente a las cosas sino su sujeción a todo. El "yo quiero" y el "yo argumento" pasa a ser susceptibilidad, vulnerabilidad y sensibilidad. El yo no está lanzado sobre las cosas para dominarlas y poseerlas, no es esencialmente agresión y violencia. Al contrario, su existencia está orientada por la responsabilidad hacia el otro. Soy responsable del otro antes de saber quien es, independientemente de ser un sujeto activo en la causa de su situación. El rostro nos hace responsables del otro antes de cualquier vínculo con él, antes de cualquier pacto, consentimiento u acto de habla. Del yo quiero y el yo argumento hemos pasado a la exterioridad absoluta del otro, ¿pero está tan claro que el otro sea absolutamente exterior y desvinculado de mi? ¿Mi morada no está ya permanentemente habitada por otros? ¿Es esta apertura al otro la experiencia originaria de la filosofía? ¿La podemos alcanzar en el análisis de nuestra sensibilidad? Zubiri señalará que la apertura originaria es a la realidad, realidad que es sinónimo de alteridad, pero donde la alteridad de los otros no tiene ningún privilegio respecto a la alteridad de las cosas.

#### *4. La formalidad de realidad*

A partir de los análisis filosóficos de Zubiri Diego Gracia fundamenta la moral por una vía rigurosamente nueva. A esta nueva propuesta la llama ética formal real 44. Formal porque carece de contenidos prescriptivos concretos, a diferencia de toda fundamentación naturalista de la ética, y real porque hay que contar siempre con una realidad actualizada que nos ofrece o nos niega unas determinadas posibilidades, a diferencia de toda ética

idealista o decisionista que desligue el bien de la realidad 45. El quid de la cuestión estaría en que la ética ha vivido desde Parménides de la misma falacia que la teoría del conocimiento, la dualidad sentir/inteligir de la que no consigue librarse tampoco Levinas.

Tanto el empirismo como el idealismo asumen la dualidad del sentir y el inteligir y en consecuencia el empirismo, queriendo huir de la falacia naturalista (identificación del es con el debe), no puede evitar la caída en la falacia antirealista, en el puro convencionalismo y decisionismo moral y el idealismo no puede evitar la falacia idealista o hipostatización de un deber ser. Pero una vez negada esta dualidad entre sentir e inteligir el problema del salto entre el "es" y el "deber ser", que desde Hume atenaza la reflexión moral, quedaría disuelto. No hay salto de lo descriptivo a lo valorativo, del "es" al "debe", de la realidad a lo moral, porque tampoco hay hiato entre sentir e inteligir. Tanto las éticas empiristas como las idealistas, al mantener estos prejuicios metafísicos y epistemológicos, se ven forzadas a considerar el ámbito de la realidad como premoral y a pensar que todo engastamiento de los juicios éticos en la realidad es una recaída en la ética naturalista. 46

Sin embargo Diego Gracia no pretende en ningún caso derivar del "es" juicios de deber moral con contenido concreto. A mi modo de ver, la fundamentación de Diego Gracia recoge el momento de verdad que podrían tener tanto las éticas naturalistas, como las empiristas y las idealistas. Respecto a las naturalistas lo único que cabe concederles es que el "es", "la realidad" es el fundamento de todo deber, el "es" no implica unos determinados principios morales pero sí una protomoral. Respecto a las empiristas se acepta que la razón es inventora y creativa, que los contenidos morales penden siempre de una historia, una deliberación y una decisión. Con relación a las idealistas se reconoce que hay un momento de universalidad, un momento absoluto, transhistórico, pero este momento no es racional sino preracional. Hay "algo" dado en impresión primordial de realidad, algo absolutamente elemental de lo que la ética es construcción. Este "algo" es alcanzable a partir del análisis de la aprehensión. Lo decisivo en este análisis es que el sentir humano tiene impresión de realidad. Es en lo que Hume nunca reparó. Como Hume nunca alcanza la realidad y sólo nos quedan impresiones vivaces de pasiones, sentimientos y voliciones, es forzoso que las construcciones morales encuentren su fundamento último en los sentimientos de aprobación y desaprobación 47. Pero si en la impresión no hay sólo contenidos concretos sino que hay también un momento de formalidad real, entonces la cosa cambia.

La "formalidad de realidad" es el fundamento de todo convencionalismo y construcción moral. En la aprehensión las cosas quedan como de suyo; que sean sueño, que tengan una realidad allende la aprehensión, o que el rojo actualizado por mí no sea el rojo actualizado por el vecino o por una persona en otra cultura es un problema ulterior. Las cosas ya quedan como reales en la aprehensión. Su carácter primario es la actualización de la realidad. "Esta formalidad de realidad lo que dice es que las cosas son "de suyo" y que los seres humanos son además "suyos", y por tanto personas 48.

La razón moral podrá luego discutir todo lo que quiera sobre como se llena este marco formal con contenidos materiales pero tal discusión solo es posible en el terreno que delimita este marco". 49 Esta "formalidad" le basta a Diego Gracia para fundamentar la moral. No puedo derivar ningún principio concreto pero encuentro formalmente en este momento la raíz y el constreñimiento de toda construcción moral, y una serie de datos irreductibles.

Pintor-Ramos hará observaciones importantes a las afirmaciones de Diego Gracia. Lo propio de la realidad en cuanto formalidad primordial es su carácter inespecífico, y exige para diferenciar distintas formas de realidad y también la personal, la modalización campal 50. Esto obliga a trasladar la cualificación de determinadas realidades como realidades personales al campo de intelección que es el logos, con lo cual disminuimos en algún grado la pretendida absolutez de lo dado en aprehensión. En segundo lugar, una cosa será llamar a algo "realidad personal" por sus notas físicas, pero "un concepto como el de dignidad humana, no es ninguna nota física sino la expresión de un valor otorgado a una determinada configuración de notas físicas y por tanto algo que va más allá del plano descriptivo. 51 Y en tercer lugar, añadiría, desde el planteamiento de Diego Gracia el encuentro o engarce con las demás suidades no sería primario. Accedo a la suidad de mi realidad pero no a la suidad de otras realidades. Sólo me actualizo a mí mismo como suidad o persona. Sin embargo hemos deslindado en el análisis una formalidad de realidad y "algo" dado inmediatamente en la aprehensión que tiene al menos una mayor originariedad que la formalidad lingüística de Apel y mayor firmeza que la alteridad de Levinas.

### 5. La acción

Para Antonio González la formalidad de realidad no puede ser el punto de partida de la filosofía porque para acceder a ella hemos tenido que hacer un análisis minucioso de distintos tipos de actos humanos. 52 Además existiría siempre el peligro de privilegiar el acto de intelección respecto a todos los demás actos justamente porque es en él que cobrarían actualidad todos los demás. Esta formalidad de realidad será como máximo lo logrado en el análisis. Lo que tenemos como verdad primera son actos: vagabundear, amar, odiar, imaginar, huir, cocinar. La aprehensión misma es un acto; que inmediatamente nos deslicemos a un yo, una substancia, un sujeto o una conciencia de estos actos sería fundamentalmente fruto de un aristotelismo más o menos larvado que recorre toda la tradición filosófica occidental, de los "engaños de la gramática" 53 que nos imponen las estructuras lingüísticas indoeuropeas y de la huída de la "contingencia" o miedo a la facticidad del devenir.

Antonio González reconoce la radicalidad y firmeza del "cogito" cartesiano: es posible dudar de todas las cosas pero no es posible poner en

duda el hecho de dudar" 54. El problema empieza cuando se tiende a reducir el *cogito* al pensar, o a privilegiar los aspectos intelectivos del *cogito* cuando lo que tienen en común todos estos actos no es su carácter pensante, sino simplemente el que todos ellos son actos. Para evitar esta unilateralidad del *cogito* Antonio propone sustituirlo por un "ago" 55. Esta sería la verdad primera. Ciertamente está claro que la primera de todas las verdades no es la entidad, ni el sujeto, ni el yo, ni la conciencia, ni la subjetividad, pero tampoco es tan obvio que sea el puro "ago". Atendiendo a la cosa misma, prescindiendo de todo criterio de autoridad, cabría decir que lo primero es una actividad de la que me doy cuenta. Un acto (del tipo que sea) consciente o que entraña una coactualidad intelectual. En palabras de Zubiri se trataría de un *ergon* que es *noérgico*. Desde esta "actividad de actualidad" puedo quizás en el análisis "deslindar" un "ago" sin más, pero en este caso el punto de partida radical es un acto consciente, un *ago* que aprehendo como tal. Que se pueda hablar de actos inconscientes o "que el carácter consciente de los actos del cogito esté todavía por aclarar" es justamente debido a que los actos de que partimos lo son de algún modo. Si de lo que se trata es de evitar la sustantivación de la conciencia no hace falta para ello negar el carácter consciente de los actos de que partimos. Y esto además nos evita algunas paradojas, porque la afirmación de que "antes de toda intelección tenemos simplemente nuestros actos" 56 sólo parece que puedo hacerla para explicar los actos que en primera instancia aprehendo como tales.

De todos modos, este "ago consciente" no contendría dualidad alguna, ni tan siquiera la dualidad de lo inteligido y la inteligencia, y las categorías de apodicticidad y contingencia tampoco nos servirían para tipificarlo. El *ago* no es apodíctico porque podría haber sido de otra manera pero lo hecho no admite ya alteración, tiene la fijeza e irreversibilidad de lo hecho. El *ago* no es contingente porque no está afectado de ninguna negatividad o potencialidad irreversible pero tiene la circunstancialidad y lo aventurado de lo que podría no haberse realizado nunca. Tiene a la vez la irrefragabilidad y la provisionalidad de lo instaurado. Por eso Antonio González caracteriza los actos como "fácticos": podrían no haberse ejecutado, pero desde el momento que han tenido lugar son irrecusables.

Ya no se trata por tanto de empezar defendiendo una teoría más que sirva a nuestros intereses morales: la unidad o diversidad de la especie, la unidad de la razón, la comunidad ideal de comunicación o la marcha de la historia, sino de algo mucho más humilde pero tal vez mucho más fructífero. Se trata de precisar en qué consiste el momento moral de la acción humana y de eliminar aquellos presupuestos sobre la acción que no están sin más justificados. No es una cuestión baladí. Mediante este esfuerzo podríamos estarnos colocando en una perspectiva muy diferente de la de la mayoría de las teorías filosóficas, psicológicas y sociológicas dominantes, y podríamos analizar cuestiones, que permanecen veladas. Tomemos como ejemplo a Habermas.

Habermas insistirá en que sólo la acción intencional es relevante para el ser humano 57, y la intencionalidad implica justamente un lenguaje: "Un

sujeto no puede actuar intencionalmente si no está en situación de expresar su intención en circunstancias apropiadas. (...) Las vivencias intencionales (intenciones, necesidades, sentimientos) no pueden identificarse con independencia de sus contenidos proposicionales" 58. Las acciones humanas sin intencionalidad tales como movimientos involuntarios: dormir, roncar, respirar no son propiamente acciones, sino movimientos corporales 59. Con el mismo movimiento corporal puedo realizar acciones distintas porque para la acción es decisiva la intencionalidad. Así lo ilustra Habermas: "Abro una ventana y salvo con ello la vida a una mujer que ya ha perdido el sentido a causa del gas que sale de una conducción que tiene la llave abierta. Al salvar la vida a esta mujer, una conocida actriz, se destruyen las esperanzas que tiene una compañera suya de ocupar el primer papel en una obra 60." Pues bien, según Habermas, con el mismo movimiento corporal de abrir una ventana, estaría realizando acciones diferentes dependiendo de si mi intención es salvar a la mujer, enamorarla o destruir a la otra.

Pero no está nada claro que lo específico de la acción humana sea la intencionalidad y la referencia lingüística que ella entraña. ¿Acaso el movimiento corporal de "abrir una ventana" no es una acción humana independientemente de cualquier intencionalidad o aunque no tuviera ninguna? Podría muy bien ser que las acciones humanas más decisivas tuvieran lugar antes de toda intencionalidad, sentido o palabra. Además mientras la intencionalidad es siempre relativa a un sujeto que interpreta, las acciones, lo fáctico, no tienen la "misma" relatividad, son aprehendibles por cualquiera. Las acciones escriben un texto independiente de las intenciones y de una vez y para siempre. El hecho es que alguien abrió la ventana. Que estuviera loco el que lo hizo, que lo hiciera por odio o por amor, que la interpretación de la acción sea enormemente ambigua, no quita nada a la irreversibilidad de lo actuado.

No es en las intenciones donde se conforma la sociedad, sino en las acciones. Todas las explicaciones racionales de la acción son creadas, inventadas; y si no falsas sí que difícilmente pueden llegar a dar cuenta del último motivo de la acción. En cambio la acción misma tiene la irrecusabilidad y universalidad de lo hecho, y además es el estrato más aprehensible de la realidad humana. 61 Antes del sujeto, antes de la intersubjetividad, se encuentra el interregno de las acciones humanas. 62 Al situarnos en este ámbito accional y no en un horizonte concienal todo gana una nueva luz. "De aquí es de donde hay que partir para radicalizar el problema moral" 63. En el análisis de la acción ya nos movemos en tierras movedizas, y siempre son mejorables. Pero partimos de hechos, actos, que por su propia índole son aprehendibles para cualquiera. Partimos de aquello más firme y menos incuestionable: los "hechos fácticos", y no de perspectivas e interpretaciones infinitas. No tenemos que echar previamente mano de ninguna teoría, simplemente tenemos que esforzarnos para describir la acción humana. 64

Hemos dicho que el punto de partida radical del análisis eran los actos conscientes. ¿Pero qué es lo consciente de un acto? Normalmente por

conscientes se entienden aquellos actos en los que me "doy cuenta" de lo que estoy haciendo. Por ejemplo ahora me doy cuenta de que estoy andando y por tanto estoy andando conscientemente, esto es "dándome cuenta". Parece obvio por tanto que el punto de partida del análisis son algunos actos en los que me doy cuenta de mis acciones. Pero si nos atenemos a nuestras acciones cotidianas, parece que muchas de ellas aunque sean susceptibles de llegar a ser conscientes no tienen este carácter. Por ejemplo podría estar andando, sumamente concentrado y atento, o haciendo cualquier otra cosas con atención: escribir, comer, etc., sin "darme cuenta". De hecho la mayoría de las acciones humanas transcurren en este sentido. 65 Y aún podría andar distraídamente sin darme cuenta ni prestar ningún tipo de atención a ello 66. Podríamos decir entonces, si no queremos forzar el término "consciente", que lo que caracteriza a toda acción humana es un momento de indeterminación 67, sea o no el acto consciente en el sentido de darme cuenta, preconsciente en el sentido de "estar en la cosa", o inconsciente en el sentido de estar solo coactualizado con la cosa.

Esto es decisivo para nuestro tema: para que haya ética no es necesario el lenguaje, ni la conciencia, ni el sentido, basta esta apertura del sentir humano. Aún sin lenguaje y sin la sustantivación de la conciencia se puede hablar en un sentido elemental de persona y libertad si no entendemos por persona más que la apertura a la propia realidad de las acciones 68 y por libertad más que la inconclusión de las tendencias, el hecho de que las acciones humanas no están exclusivamente determinadas por el contenido de las cosas. 69 Por este momento de indeterminación o apertura de la acción humana es en ella misma donde encontramos una comunicación radical entre las cosas, los demás y yo mismo. Los otros están presentes en mis acciones antes de que tenga conciencia de ellos. Cuando tenemos conciencia del otro, antes incluso de su epifanía y de su rostro 70, ya los otros estaban presentes estructurando las acciones, es decir mis aprehensiones sentientes, mis sentimientos y mis voliciones; decidiendo al mismo tiempo a qué cosas tenemos acceso y a qué cosas no. Mi acción es humana y moral antes de cualquier intencionalidad, por la mera actualización física de los demás en mi acción. Es justo el polo opuesto del concepto patriarcal de dueño y señor de sí mismo, de la creación moderna del sujeto monádico y libre.

Esta actualización de los otros tiene un carácter de fuerza y de poder. Los demás delimitan las cosas a las que accedo, intervienen, insertan, dirigen y modulan mi acción. 71 Los medios de comunicación, los vínculos comerciales y financieros, el trato con la naturaleza, impone una actualidad de los otros en las propias acciones, aún sin darnos cuenta. 72 Es por ello que de la intervención de los demás y del acceso que nos permitan a las cosas depende primariamente el bien y el mal: el dolor o el placer de los diferentes sentires, los sentimientos de gusto y de disgusto, y las respuestas positivas o aversivas. No todo dolor, disgusto y aversión es necesariamente malo ni todo placer es necesariamente bueno 73, todo ello está abierto a una ulterior valoración, pero esta actualización primaria de los otros en la acción

es lo moralmente más relevante. Ella determinará de forma bastante definitiva mi bienestar o mi malestar en el mundo. Al no considerar la moral como una dimensión añadida a la acción, el mal pierde su vaporosidad y problemas como el sufrimiento, el disgusto y la aversión pasan al primer plano. Se muestra además la falacia de toda separación radical entre ética y política. La violencia se halla primariamente inscrita en el acceso que nos permitan o nos nieguen los demás a las cosas, en su actualidad en mis acciones.

Lo que no encontramos en el análisis de la acción es la dimensión representativa y creativa o direccional del lenguaje. 74 Encontramos eso si, su dimensión pragmática. El lenguaje no es una realidad puramente intelectual sino que se sustenta en hábitos sociales, en una forma de vida. 75 Toda significación presupone la actualidad en mis acciones y hábitos. El juego lingüístico no puede separarse de la forma de vida en la que se ha incrustado, de la corporeidad y expresión de los otros en mis acciones.

## 6. Conclusiones

En principio parece que hemos accedido a "algo" mucho más firme y primario que el *yo* deseante y subjetivo donde hacía pie Rorty. No es del *yo* y de mis deseos de lo que no podemos dudar, sino de los actos. La acción comunicativa de Apel no goza aquí de ningún privilegio. Los actos lingüísticos son un tipo más de actos entre las acciones humanas. La alteridad y "otredad" de Levinas, la epifanía del rostro es ciertamente lo opuesto de la subjetividad idealista. Antes que libre soy "rehén" del otro, pero no parece que sea ésta la experiencia originaria. Respecto a Diego Gracia habrá que decir que la impresión de realidad es un carácter deslindable de cualquier acción humana, pero que no goza de la obviedad de la acción y que previo a unos pretendidos datos absolutos, universales y transhistóricos accesibles en el análisis de la aprehensión, está la absolutez y la universalidad de lo hecho históricamente. El "algo" que buscábamos es la acción. Se suprime así de cuajo todo abismo o hiato entre ética privada y ética pública, y entre ética y política. Si el "algo" es el punto de partida radical, entonces no cabe duda de que la filosofía primera es ética y política. Y lo es, además, no por una opción filosófica, sino por la eliminación de los presupuestos y prejuicios que opacaban este hecho.

La acción nos permite de un modo muy preciso tematizar la corporeidad humana mundial y su necesaria heterogeneidad. No apelamos a ninguna utopía cosmopolita, a ninguna línea de desarrollo ni a ninguna universalidad formal que haga de instancia crítica ideal y utópica. Únicamente afirmamos que nuestra acción, incluso la más nimia, está estructurada mundialmente, y que el actual sistema de acciones mundial, "la comunidad real de comunicación", necesita de la marginación y de la exclusión. La comunicación lingüística, el sentido, el diálogo llegan muy tarde respecto al

lugar donde se juega realmente la partida moral. Es más podría muy bien ser que la logificación y entificación de la moral 76 nos impidiera una y otra vez descubrir cómo buena parte de los tabúes, prohibiciones, obligaciones, afirmaciones y juicios morales están montados sobre un sistema de hábitos o formas de vida estructurados hoy mundialmente.

Desde este plano radical podemos afirmar que tanto la perspectiva fragmentaria y puramente interpretativa que alienta la filosofía de Rorty como el universalismo de Apel pueden ser un instrumento excelente para ocultar los vínculos reales de explotación y marginación de la sociedad humana en su conjunto. Por un lado Rorty es demasiado poco relativista al dar por supuesto el egoísmo del "yo quiero" y por otro lo es demasiado al obviar que hoy por hoy existe una comunicación física y real de todas las realidades humanas del planeta, anterior a toda inconmensurabilidad o incomunicabilidad cultural. Lo mismo cabe decir de Apel. Su universalismo es excesivo en la medida en que carga con concepciones y utopías ilustradas, y es demasiado parco al obviar el universalismo "real": el de la afectación física de las formas de vida. Apel desatiende el hecho de que "la comunidad real de comunicación" es una comunicación corpórea mundial donde en cada forma de vida están actualizadas las demás y por tanto difumina la responsabilidad mundial apelando a estadios de evolución moral y universos simbólicos diversos.

Las acciones afectan a los otros y nos afectan independientemente de la conciencia, o a pesar precisamente de la conciencia que tengamos de ello. La sujeción de la mujer al varón, del marginado al opulento, del indígena al "desarrollo", es independiente de la conciencia que tengan de ello. El que se deslinden y desvelen unas determinadas responsabilidades no depende de ninguna apelación a principios, sino de nuestros actos y de las alternativas que podamos crear con ellas a una determinada organización de la acción humana. La ética y el poder van de la mano. "El derecho se encarga luego de perpetuar cuanto pueda unas determinadas posibilidades humanas y unas determinadas relaciones de poder" 77.

Hasta ahora hemos empleado la palabra ética un poco promiscuamente. En sentido estricto la ética es un carácter de la acción humana. "No hay acción ninguna del hombre que esté desposeída de carácter moral. No se trata de especular sobre la realidad de la moral; se trata de que el hombre, él, físicamente, tiene como uno de sus caracteres, como uno de sus ingredientes constitutivos, lo moral; de que el hombre como realidad física, es constitutivamente moral, y de que lo moral es físico" 78. Por estar la acción humana abierta a la realidad, esta acción, a diferencia de la acción animal, tiene que fijarse, modularse, estructurarse, apropiarse de posibilidades. La ética y la moral dejan de ser aquí, como dice Hegel irónicamente, los ayudantes de cámara de la acción. 79 Y como disciplina filosófica la ética no es primariamente un capítulo de la antropología, de la metafísica o de la religión sino justamente filosofía primera: análisis y reflexión sobre los actos humanos.

Desaparece con ello un falso dilema que suele polarizar las discusiones éticas: o hay obligaciones morales o hay una total amoralidad. 80 De hecho "ni existen acciones iguales, ni las puede haber.(...) Cualquier acción hecha se hace de una manera completamente única e irreplicable.(...) No queramos ya dar vueltas y más vueltas sobre "el valor moral de nuestras acciones"...Nunca podemos decir "así tendría que actuar todo el mundo en este caso". En lo referente a toda la cháchara moral de unos sobre otros ha llegado la hora del asco." 81. No obstante, es posible reflexionar y hacer un juicio sobre las acciones. Entre una ética compulsiva de "esclavos" que no pueden hacer otra cosa que legitimar sus acciones a través de un cierto código moral 82 y la indiferencia moral cabe reflexionar sobre como diferentes acciones producen diferentes vidas, sociedades, historias y significados. 83.

Claro está que todo análisis y reflexión sobre la acción nos muestra siempre también la enorme ambigüedad de su valor y eficacia. Nunca podemos estar seguros de que nuestra acción sirva para algo. Sin embargo desde el momento que no es consustancial a la acción humana un fin o una intencionalidad es posible liberar a la acción de su eficacia y valor, de su ansiedad e impotencia. En lugar de justificar la acción por las obras o por las intenciones, podemos también justificar la acción por la acción misma, esto es; gratuitamente.

1 GONZÁLEZ, A. "Una sola sociedad mundial" Diakonia. Nicaragua. Junio 96. p. 43

2 Aunque precisamente la base de esta unificación sea la radical heterogeneidad de las formas de vida la violencia y el conflicto social. Por ello puede ser muy pertinente hablar de lucha de clases mundial, si le quitamos la metafísica que a veces se

3 APEL, O. *La transformación de la filosofía*. P. Taurus. Vol. II. p 343 ss.

4 FOUCAULT. *Un diálogo sobre el poder*. Alianza. 1993.

5 Véase por ejemplo VATTIMO. *En torno a la postmodernidad*. Antropos. 1993.

6 Como destaca Adela Cortina el esfuerzo de fundamentación es el opuesto del esfuerzo fundamentalista. *Ética sin moral* Tecnos. 1990 p. 32.

7 GONZÁLEZ, A. "El punto de partida de la filosofía" *Realidad* 46 Julio-agosto 1996.

8 RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. p. 228.

9 *Ibid.*

10 RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Cátedra. 1993, pp. 343-344

11 RORTY *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. p 30

- 12 *Ibid.* p. 52.
- 13 *Ibid.* p. 91-92
- 14 *Ibid.* p. 235
- 15 LEVINAS, E. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. 1977. DUSSELL, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. S. XX. Argentina. 1973.
- 16 APEL, O. "Vuelta a la normalidad". *Ética comunicativa y democracia*. Ed. Crítica. p 15 ss.
- 17 LEVINAS. *Op. Cit.*
- 18 ZUBIRI, X. *Inteligencia y razón*. p 351.
- 19 APEL. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Ed. Paidós 1991. p. 152
- 20 *Ibid.* p 154
- 21 HABERMAS. *Teoría de la acción comunicativa. Aspectos previos*. Cátedra 1989. P. 63.
- 22 APEL, O. *Op. Cit.* p. 157.
- 23 *Ibid.* p. 171.
- 24 *Ibid.* p. 171.
- 25 *Ibid.* p. 183
- 26 *Ibid.* p.. 171.
- 27 *Ibid.* p. 176.
- 28 MOLINA, C. *Dialéctica feminista de la ilustración*. Antropos. 1994. p. 296. DUSSELL, E. "Ética de la liberación desde las/os pobres y excluidas/os". *Ética universal y cristianismo*. Madrid. Septiembre 1993. p. 75 ss..
- 29 LEVINAS. *Totalidad e infinito*. pp. 96 ss.
- 30 *Ibid.* 222.
- 31 *Ibid.* p. 92
- 32 *Ibid.* p. 90.
- 33 *Ibid.* p.146
- 34 *Ibid.* p. 148
- 35 Es lo que Levinas critica a Husserl. *Ibid.* p. 141
- 36 Para Levinas inteligibilidad y representación se identifican. Ello supone continuar manteniendo una cierta dualidad entre sensibilidad e intelección.
- 37 *Op. Cit.* p. 145.
- 38 *Ibid.* p. 159
- 39 *Ibid.* p. 162
- 40 *Ibid.* p.164.
- 41 *Ibid.* p.159.
- 42 *Ibid.* p.97.
- 43 Levinas contrapone a la figura de Ulises la de Abraham, protagonista de un éxodo esencial a la búsqueda de una identidad insegura, lejos de la firmeza y garantía del origen.
- 44 GRACIA, D. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Eudema 1994. p 102 ss. Su obra central sin embargo y que seguiremos aquí es *Fundamentos de bioética*. Madrid Eudema. 1989. Especialmente p. 366 ss.

- 45 *Ibid.* p. 377.
- 46 Es la sospecha que mantiene Adela Cortina respecto a Diego Gracia. Véase *Ética sin moral*. Tecnos 1990 p 55 ss..
- 47 HUME. *Tratado de la naturaleza humana*, vol. 1, p.215 ss.
- 48 Persona describe aquí únicamente un dato dado en aprehensión primordial.
- 49 GRACIA, D. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. p. 121.
- 50 PINTOR RAMOS *Realidad y sentido*. Salamanca 1993. p.122
- 51 *Ibid.* p. 124.
- 52 GONZÁLEZ, A. "El punto de partida de la filosofía". *Realidad*. San Salvador núm. 46. P. 708
- 53 *Ibid.* p. 704
- 54 *Ibid.* p. 701
- 55 *Ibid.* p. 708
- 56 *Ibid.* p. 713
- 57 HABERMAS. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra 1989. Pág. 267.
- 58 *Ibid.* p. 267
- 59 *Ibid.* p. 234
- 60 *Ibid.* p. 246
- 61 ZUBIRI. *Sobre el hombre*. p. 288.
- 62 GONZÁLEZ, A. *Un solo Mundo*. Tesis doctoral. 1994. p. 235.
- 63 ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. Al. Ed. 1986. p. 405.
- 64 Nos limitaremos aquí a mostrar la radicalización a que Antonio González somete algunas de las categorías centrales del discurso filosófico contemporáneo forzándolas en cierto modo a describir la acción misma y evitando en todo momento que esta desc
- 65 GUIDDENS. *The constitution of society*. p. 41.
- 66 A estos tres niveles de conciencias los llama Zubiri "Conciencia de", "conciencia en" y "coactualidad". (IRE 162) véase también GONZÁLEZ, A. *Un solo mundo*. p. 242.
- 67 *Ibid.* p. 205
- 68 ZUBIRI. *Sobre el hombre*. p.111.
- 69 ZUBIRI. *Sobre el sentimiento y la volición*. p. 97 ss.
- 70 LEVINAS. *Totalidad e infinito*.
- 71 La "expresión" antes que expresión de una interioridad no sería más que la actualización física de los demás en mis acciones. La "enajenación" como momento de la acción y desposeída de toda metafísica sería esta realidad "expresa" de los demás,
- 72 *Ibid.* p. 287.
- 73 *Ibid.* p. 263
- 74 Antonio González distingue tres dimensiones en el lenguaje: Una dimensión representativa, una dimensión direccional o creadora propia de la marcha de la razón hacia lo que las cosas son allende el campo, y una dimensión pragmática, unas habitudes o
- 75 *Ibid.* 325 ss.

76 ZUBIRI. *Inteligencia y realidad. Op. Cit.* Pág. 11 ss.

77 NIETZSCHE. *Aforismos*. Barcanova. Barcelona. 1994.

78 *Ibid.* p. 366.

79 La buena consciencia es hipócrita y vil. Actúa como una criada de la acción. "Nadie es héroe para su ayuda de cámara, pero no porque aquél no sea héroe, sino porque éste es el ayuda de cámara.". HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. FCE. p. 388

80 FOUREZ. *Liberation ethics*. p. 79.

81 NIETZSCHE. *La gaia ciencia*. 293. Laia. Barcelona. 1983.

82 Muchas veces las víctimas del poder se identifican tanto con un determinado código moral que castigan y critican a aquellos que se liberan o intentan liberarse de él.

83 FOUREZ. *Op. Cit.* p. 41.