

**X JORNADAS DE PENSAMIENTO
FILOSÓFICO ARGENTINO**

FUNDACION PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO
ARGENTINO E IBEROAMERICANO
F.E.P.A.I.

**X JORNADAS DE PENSAMIENTO
FILOSÓFICO ARGENTINO**

Pensar la globalización y el multiculturalismo

Buenos Aires, 24 de noviembre de 2001

EDICIONES F.E.P.A.I.
2002

(C) 2002 Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923
F.E.P.A.I.
Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano
Marcelo T. de Alvear 1640, 1º E - 1060 Buenos Aires
E. mail: fepai@clacso.edu.ar
ISSN 0328-879X

PRÓLOGO

Parecen lejanos los tiempos en que se planteaban las identidades culturales bajo el concepto preponderante de Estado-nación. En los últimos lustros se precipitó una forzosa apertura cultural a las pautas globalizadoras, que dejan su impronta aun en los ámbitos más cerrados y alejados de la modernización.

Esta apertura es principalmente receptiva, con escaso efecto sobre las formas culturales impuestas con hegemonía. En tal sentido, los tiempos presentes no son de multi o interculturalidad, sino de allanamiento a formas globales de sensibilidad, gusto, hábitos y apreciaciones, impuestas a partir de la lógica de los mercados, con efectos perturbadores pero quizás en algún grado reversibles, en el supuesto de que se relaje el rigor de los intereses en juego.

Son tiempos de confrontación por la consumación de la hegemonía global, y en el choque surgen con singular relieve las diferencias culturales entre mundos de vida diferenciados. La acción estratégica libera así un cúmulo de cuestiones teóricas que en el ámbito de las ciencias humanas se acogen con el rótulo de interculturalidad.

También con este título se tratan los asuntos de interacción cultural en el seno de las diversas sociedades, en particular en el ámbito occidental.

Se percibe hoy con claridad el sentido desgastado de la búsqueda y defensa de inmutables esencias nacionales, impuestas a priori o por poder, y se abre al análisis el giro que se ha operado hacia una interrelación de los actores culturales emergentes. Esto muestra una notoria riqueza en las sociedades dinámicas aluvionales, pero toca también a la reivindicación de los valores autóctonos que aún persisten con sorprendente vitalidad en América y otras latitudes.

El reconocimiento de que las identidades consisten en un equilibrio, simétrico o asimétrico, en el juego de las diferencias, permite la visibilidad de sectores hasta el momento reprimidos o relegados fuera del campo de lo observable.

La reivindicación y el cultivo de raíces diversas, la orientación de la vida al margen de cánones rígidos o autoritarios, la actitud tolerante y comprensiva en lugar de la represión de modos de sentir y actuar, enriquecen las perspectivas de construcción de un modo de vida participativo y democrático.

El juego de las diferencias constituye idealmente al centro identitario, y no viceversa. Esto lo puede sostener como tendencia observable la «razón de papel», que así se podría llamar la lógica de los intelectuales, pero es desde ella de donde toma argumentos que la consolidan la lógica real de los movimientos culturales, arraigados en un mundo de vida donde el observador aporta, pero no crea lo observado. Sea como fuere, la suya es una alta responsabilidad, que requiere larga deliberación y debate.

Estas X Jornadas de Filosofía alientan el deseo de colaborar en la tarea de describir sin inventar, pero asumiendo la definición de los fenómenos. La configuración conceptual de la multiculturalidad y la globalización requiere un abordaje pluridisciplinario, al cual la filosofía está obligada para entender la lógica del movimiento cultural, más bien que esbozar conceptos que se agotan «en el papel» en relación con ella.

Así se entendieron y desarrollaron las Jornadas, cuyo enfoque comprensivo envuelve intercambios virtuales y reales entre las ciencias sociales y humanas.

En estas Actas se incluyen los registros y versiones asequibles de las exposiciones y comentarios. Se ha optado por incluir los trabajos disponibles, luego de un lapso razonable, para no dilatar la publicación.

Carlos Alemián

PANEL I

**ENFOQUE HISTÓRICO
Y SOCIOLÓGICO**

CULTURA DE LA GLOBALIZACIÓN

León Pomer
Buenos Aires

La globalización capitalista responde a la lógica del sistema. Entre sus efectos transformadores (sólo unos pocos de ellos) observamos una disociación exasperada de las relaciones interpersonales, el dejar librada a su suerte a cada persona y, obviamente, la generación planeada o espontánea de una cultura que le es funcional y cuyo poder de coacción sobre las mentes no reconoce nada semejante en cualquier pasado.

Entendemos aquí como **cultura** algo que sobrepasa, con mucho, lo que se da en los ámbitos del saber erudito. Pensamos principalmente en el conjunto de prácticas cotidianas a que se ven constreñidas las personas por el mero interactuar en las específicas condiciones de vivencia y sobrevivencia en el interior de las moradas vitales a que pertenecen, integradas estas en la red sistémica mayor; pensamos en los ejemplos abrumadoramente propuestos por las imágenes mediáticas, que exponen modelos verbales, conductuales, corporales, gesticulares etc. De todo ello se siguen representaciones que constituyen el capital de pensamiento, visión de mundo y acción en el mundo.

La incertidumbre, el desempleo, el enconamiento de las disputas por conquistar y mantener puestos de trabajo y posiciones de alguna significación y reconocimiento personal y social **son los modos de producción cultural de nuestra realidad relacional cotidiana**; constituyen la experiencia invariable en una sociedad signada por la negación de los valores humanos básicos. A eso hay que integrar los que viven sumergidos en el hambre absoluta y en la violencia de las múltiples guerras que asolan el planeta, entre las cuales deben situarse la ya generalizadas y hartas cruentas violencias urbanas..

De las maltrechas relaciones interhumanas actuales se siguen verdaderos

códigos de conductas que son, con mucho, los principales, los más fuertes educadores/ formadores/ modeladores de las personas, anulando o secundarizando influencias contrarias-si las hubiere -lo que es de dudar-emergentes de los hogares y los sistemas formales de educación, siendo que en estos y aquellos las relaciones interpersonales no difieren mayormente de las que imperan en la sociedad a que unos y otros pertenecen. Una característica advertible en no pocas prácticas habituales en diferentes estratos sociales, puede ser denominada como ruptura de toda moralidad, entendida esta como un producto cultural fuertemente interiorizado que establece límites, prohibiciones y aprobaciones.

Los niveles culturales más elevados (saberes universitarios, erudiciones codificadas) han sido advertidos de lo siguiente, a saber:

-Hemos llegado al final de la historia. El espíritu absoluto que en la convicción del filósofo había encarnado en el Estado prusiano ha desmentido tal convicción y hoy pretende haber encontrado su morada definitiva en la sociedad capitalista neo-liberal. Seguirán sucediendo cosas, pero en la básico la finalidad de la historia se ha consumado. De aquí en más sólo habrá perfeccionamientos de lo mismo.

-El pensamiento único: Si lo anterior es verdad, es perfectamente inútil pensar en alternativas y distraer el tiempo en utopías. Se debe pensar dentro de los marcos de una sociedad que vino para quedarse. Hobsbawm habló de “teología de mercado”, otros lo llaman fundamentalismo, verdades únicas, feroz dogmatismo. Agregamos: castración mental.

-Guerra de civilizaciones. El señor Huttington, a quien el rebañismo cultural descubre como el profeta de la profecía cumplida, anuncia que la civilización greco-judeo-cristiana inevitablemente habrá de dirimir por medio de la violencia su supremacía en el planeta. Su necesario enemigo será el Islam y el señor Ben Laden es apenas un anticipo. Solucionado este enfrentamiento con el previsible triunfo de Occidente, cabe esperar que retorne Cristo, sobrevenga el final de los tiempos, resuciten los muertos y luego surja la humanidad edénicamente perfecta.

En orden a la cultura popular, no repetiremos lo que fue dicho más arriba. Lo que se vive es un formidable retroceso barbarizador que por cierto admite excepciones y reconoce resistencias. No andan escasos (pero aun no parecen ser suficientes) los comprenden que a la barbarie es preciso oponer conductas que rescaten la humanidad de las personas, restauren solidaridades, recuperen los reconocimientos recíprocos y desarrollen un pensamiento crítico capaz de desmontar las argucias seudointelectuales con que se reviste el neo-liberalismo capitalista; un pensamiento, agregaremos, que enfrente la servidumbre mental que no atina a volar más allá de la aceptación irreflexiva, o a chapotear simplemente en la perplejidad y la queja.

La palabra “servidumbre” fue empleada por Étienne de la Boétie en su obra de 1548 “Discurso sobre la servidumbre voluntaria”. Este politólogo escribió un tratado en el que planteaba que a diferencia de la esclavitud, en que el esclavo no puede dudar de su condición, el siervo moderno no es consciente de su servidumbre y vive una ilusión de libertad. Recordaremos también que Tocqueville, en su “Democracia en América”, advertía sobre el futuro advenimiento de una opresión de un género nuevo que no sería ni despotismo ni tiranía. En la democracia americana y en la para entonces futura democracia europea habría, o llegaría a haber, una “suerte de servidumbre, ordenada, suave y apacible (...), un poder singular, tutelar, todopoderoso”; esa servidumbre “no quebranta las voluntades, pero las aplaca, las doblega y las dirige; raramente fuerza a actuar, pero se opone sin cesar a la acción; no destruye, impide nacer; no tiraniza, molesta, comprime, enerva, apaga, embrutece y, en fin, reduce a cada nación a no ser más que un rebaño de animales tímidos e industrioses, donde el gobierno es el pastor”.

La Boétie y Tocqueville, en tiempos diferentes y observando diferentes agrupamientos humanos, habían percibido los cerrojos mentales que por lo demás habían preocupado a Francis Bacon (los *idola*) y posteriormente, ya cerca de Tocqueville, a los pensadores que precedieron la Revolución Francesa.

Castoriadis, en nuestros días, trabaja con el concepto de heteronomía. Heterónimo es el sujeto humano dirigido, manipulado por un poder extraño o

ley ajena. Las sociedades heterónomas impiden la individuación y tienden a la homogeneización rebañiega. Heterónimo es lo opuesto a soberanía personal, a autonomía reflexiva, a aptitud de pensar fuera de los estereotipos socialmente aprobados. La persona sujeta a la heteronomía vive en servidumbre mental, de pensamiento y de recursos para pensar. Estamos en la alienación/enajenación a una voluntad ajena, que no es la de una persona en particular sino la del sistema en general, cuya dinámica cultural (relacional y representacional) se dirige a organizar en los sujetos humanos estructuras de conformidad con su existencia, su persistencia y su futuro. El sujeto es producido de resultados de su inserción en un grupo humano. Y ese grupo sólo puede producirlo a imagen y semejanza de sí mismo.

La servidumbre mental es menos voluntaria que inconsciente. Deviene voluntaria –o ilusoriamente voluntaria- cuando se apodera de una voluntad que no se concibe pensando fuera de un cierto cuadro y se ignora desprovista de libertad soberana para pensar. En el ámbito de la heteronomía la individuación es engañadora. La afirmación personal es más de apariencia, gesto e intención que de pensamiento original y libre. La heteronomía opera sobre la **estructura asimiladora** de la realidad, la organiza a comenzar como estructura de **percepción** selectiva, excluyente e incluyente. La **estructura asimiladora** tiene así delimitado su campo de penetración: es un filtro que no filtra en abstracto, sino con arreglo a un recorte específico de sus “orificios” filtrantes. La heteronomía se expresa en las significaciones que atribuye y privilegia, en la sensibilidad, concordante con aquellas a que propende y habitualmente logra construir en el sujeto humano. Este es enteramente modelado para conformar su acción a la funcionalidad del sistema y su eficiente reproducción. La heteronomía no excluye una cierta aptitud crítica, pero esta opera dentro de una trampa: **el sujeto que critica se cree libre y pensante cuando en verdad se detiene en los síntomas y no repara en la raíz sistémica que los produce y a la cual caracterizan**. Sus arrebatos críticos no imaginan la necesidad de aprehender la relación entre el todo y las partes. Las hipótesis que lo poseen, interpretativas de la experiencia, dan cuenta apenas de detalles sueltos. El pensamiento heteronomizado parece satisfacerse en la disyunción. Es un pensar que tiene dificultades para organizar totalidades. Se limita al hecho arrancado de

aquello que le da sentido.

La cultura sistémica recrea/reinterpreta todos los productos en ella producidos o introducidos; lo hace desde los sentidos básicos que la informan. Sus categorías de juicio y valoración, de jerarquización y ordenamiento impregnan toda manifestación cultural relacional y representacional. Los sentidos básicos son constituyentes principales de las **estructuras asimiladoras**. De ellos derivan los significados de la experiencia.

La cultura de la globalización no es un saber desintencionado: ningún saber lo es. Todo conocimiento ajeno a su entraña fundamental chocará con sus esquemas conceptuales y referenciales, constituidos en barreras que impedirán irrupciones no asimilables por sus estructuras de asimilación. Debe admitirse que estas pueden no ser inamovibles, o no necesariamente inamovibles. El sujeto construido como tal por la cultura de la globalización no será enteramente indiferente a las solicitudes de su propio cuerpo, reclamante empedernido de mayores cuotas de humanidad. Si ello no sucede, estaremos en presencia de un triunfo absoluto: la conciencia momificada.

LA ILUSIÓN MULTICULTURAL EN EL MARCO DE LA GLOBALIZACIÓN: PLURALISMO Y PODER

Ana Inés Heras
CONICET- Buenos Aires

Podría pensarse que un mundo globalizado tiene amplias posibilidades de ser un mundo multicultural, en el sentido de que hay movimientos de entradas y salidas de personas tanto en forma individual como en forma de grupos enteros que migran; también en el sentido de que tiempos y espacios se acercan y se acortan, y se generan posibilidades de intercambios de ideas, identidades, modos de percibir y de actuar. Sin embargo, cabe preguntarse si las condiciones de posibilidad que aparentemente genera el fenómeno global con respecto al acercamiento o a la convivencia de grupos humanos distintos son suficientes para que se perciban las diferencias como un aspecto positivo, y para que sean tomadas desde una perspectiva plural que aliente el conocimiento genuino de quienes se perciben como diferentes.

Para abordar esta pregunta parto de describir algunos efectos de la globalización como proceso social, específicamente en ciertos aspectos relacionados con la comunicación y la educación. A partir de ese marco propongo interrogarnos acerca de las ilusiones que puede producir el *fenómeno global* en relación a la posibilidad de conocer y comprender identidades culturales diversas. Desde esta perspectiva se revisan algunos documentos normativos (por ejemplo, la Ley de Radiodifusión, las constituciones de los estados-nación de América Latina y la Constitución Nacional y las leyes y marcos normativos que rigen nuestro sistema educativo) y se analizan las distancias entre los propósitos y la realidad; también se analizan ejemplos de situaciones sociales en donde conviven diferentes poblaciones (es decir, por definición son multi-culturales) pero en donde las relaciones de poder no permiten un enfoque plural. Para mostrar

cómo se puede reducir esa distancia y cumplir con los propósitos explícitamente expresados en estos cuerpos legales describo ejemplos a escala micro-social en donde, a partir de reconocer las relaciones de poder, se han diseñado estrategias de abordaje educativo con orientación pluralista. Finalmente, se presentan para discusión las posibilidades y limitaciones de estas estrategias.

Comunicación y consumo cultural en la globalidad: la ilusión multicultural

La globalización, como sinónimo de mundialización, en un sentido general, acompañó al sistema capitalista desde su expansión en el siglo XIX. Sabemos que ha cobrado hoy dimensiones más marcadas y distintas que han hecho caracterizar al fenómeno con el término “globalización”. Desde el punto de vista económico, estas dimensiones son: la concentración y a la vez, internacionalización del capital; la polarización económica que este fenómeno acompaña; el predominio de la especulación financiera como modo de generar riqueza; y los cambios radicales en el mundo del trabajo asalariado. Este panorama, que Bayardo y Lacarrieu llaman el “influjo uniformizador” (Bayardo y Lacarrieu, 1998) trae consigo el intento de homogeneización de formas culturales, mentalidades y prácticas concretas. Al decir de Ianni, citado por los autores anteriores: “[la] concentración y centralización del capital con gran fuerza, envergadura y alcance invade ciudades, naciones y continentes, formas de trabajo y de vida, modos de ser y pensar, producciones culturales y formas de imaginar.”

Es decir, la concentración y mundialización del capital y de las formas de mercado invaden también las formas de acceso a las imágenes culturales, sociales, políticas, entre otras. Un aspecto analizado por varios autores, y relacionado con este sentido de la globalización, es el de la ecuación ciudadanía = consumo. Acceder al consumo (de bienes y de medios masivos) se convierte en la nueva forma de ser ciudadano (García Canclini, 1995).

Los cambios tecnológicos y mediáticos han generado la posibilidad (virtual) de estar en mundos distintos en forma sincrónica. La lejanía se acerca, lo distante es vecino y presente, lo pasado y el futuro conviven en una suerte de presente continuo. Además, este presente prioriza como lenguaje el de las

imágenes; podemos decir que está cargado —y saturado— de imágenes.

Desde este punto de vista, podría suponerse que subyace la idea de que se promueve como valioso conocer las distintas formas en que se puede manifestar el ser humano, ya que, al contar con una posibilidad tecnológica que acerque las distancias y las haga visibles, se puede, hipotéticamente, conocer, y por tanto comprender, lo diferente. En este sentido, ha habido una especie de euforia centrada en las posibilidades tecnológicas. Por ejemplo:

“el proceso de globalización ha hecho que al final del siglo XX seamos testigos de una ruptura paulatina de las limitaciones que anteriormente impedían la relación entre culturas. La globalización no sólo ha favorecido mayor comunicación sino que también ha anulando las distancias y hecho entrar en crisis las fronteras culturales existentes en el interior de los estados nacionales. Se ha hecho más pequeño nuestro planeta. A través de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías percibimos diferentes imágenes acerca de otras culturas que provocan en nosotros ideas, juicios, sentimientos y emociones muy distintos entre sí. El internet ha desempeñado un papel relevante en el derrumbe de las viejas fronteras culturales.” (Cisneros, 1998, p. 6).

Es decir, existe la idea de que la posibilidad tecnológica crea, de por sí, la conciencia multicultural. Llamo a esto una *ilusión*, ya que el estudio del tratamiento de la información, de los monopolios de la imagen, y de las formas de comunicarse estos contenidos mediáticos nos revela que, por un lado, se propone un consumo pasivo. La propuesta de la tecnología y los medios nos estimula a que seamos espectadores-consumidores: sentados frente a un monitor, a una pantalla, el mundo es un espectáculo diverso del cual nos convertimos en espectadores.

Por otro lado, al analizar algunos ejemplos de la regulación sobre medios de comunicación en nuestro país nos encontramos con marcos normativos concretos que, verdaderamente, van en sentido contrario a la democratización o posibilidad de la representación de la pluralidad. Dos ejemplos de esta tendencia en la legislación nacional son, en primer lugar, la anulación de la norma que impedía la

formación de grandes multimedios monopólicos y, en segundo lugar, el impedimento para que las organizaciones sociales -cooperativas, sociedades vecinales, sindicatos, clubes deportivos, etc.- pudiesen ser propietarias de licencias de emisoras, ambas disposiciones sostenidas por todos los gobiernos posteriores a 1983.

Por otra parte, las condiciones requeridas para obtener una licencia, además de algunas francamente policíacas y fascistas, significan inversiones por las tarifas de los pliegos y otras erogaciones injustificables, así como por las imposiciones tecnológicas que sólo permitieron el acceso a sociedades comerciales cuyo fin principal fuese el lucro de la explotación radiofónica. La persecución de las FM comunitarias “ilegales” puede interpretarse con claros fines políticos e ideológicos. Esta ilegalidad es provocada por el mismo Estado desde el Comité Federal de Radiodifusión (COMFER¹), que se encuentra intervenido desde 1983 y ha carecido siempre de una estructura representativa o de control alguno. Es decir que, sin considerar la situación legalmente irregular de ese organismo, se persiste en asignarle la facultad de sancionar acerca de la legalidad o la ilegalidad de todo el espectro radioeléctrico del país².

Una posición crítica frente a esta realidad (común en América Latina) propone que “los medios y sistemas de comunicación actúan en el terreno de la conformación de ideas y mentalidades, en el de la construcción de pensamiento y subjetividades, y por lo tanto tienen la responsabilidad social de contribuir a la ruptura del pensamiento único y a la conformación de enfoques críticos.” (León, 1998, p.4). El razonamiento es que si se reconoce que la tecnología y los medios tienen una función social, y no se las limita a concepciones tecnócratas y mercantiles, deben adoptar una ética profunda de diversidad, pluralismo y democratización para que circulen imágenes y discursos realmente diversos³. En este último sentido, podríamos decir que se daría cabida a un proceso que convertiría la ilusión mediática en un instrumento de democratización cultural y social. Cabe destacar que en nuestro país se está actualmente discutiendo este tema⁴. Sin llegar a este planteo profundo acerca de la democratización de las relaciones culturales y sociales que realiza León, por ejemplo Simoncini decía que:

“la TV destructiva es una polución mental que está infectando la sociedad’, sentencia Pedro Simoncini, presidente de Programas Santa Clara y el creador del video “TV destructiva”, que presentó en la Academia Nacional de Educación y suscitó fuertes reacciones. En su doble rol de empresario de medios y de académico, Simoncini defiende algunas ideas sobre cómo mejorar la televisión y el sistema educativo. Impulsa la sanción de una ley específica de TV pública que instale a Canal 7 en jurisdicción del Ministerio de Educación como cabecera de un servicio nacional de televisión educativa y cultural. También propone una acción conjunta y decidida del sector empresarial privado -licenciatarios, avisadores y productores- para modificar gradualmente los contenidos, orientándolos a propuestas constructivas y a entretenimientos desprovistos de todos los defectos (lenguaje, desprestigio de las instituciones, ataque a los valores). Por último, reclama a los canales que cumplan con la actual ley de radiodifusión, que obliga a transmitir contenidos culturales y educativos en sus programaciones y que respeten los compromisos asumidos cuando presentaron los proyectos de programación que construyeron la base sobre la cual el Estado les adjudicó la licencia.” (noviembre de 2002, diario La Nación, Sección Cultura, página 14).

La concentración de los medios de comunicación en pocas manos, y con intereses comerciales y políticos específicos, tiene efectos concretos en la subjetividad y la conformación de identidades culturales. Así, las expresiones objetivas y subjetivas de la globalización han tendido a la conformación de subjetividades homogéneas, sobre todo en las ciudades grandes del mundo⁵.

En este sentido, lo que en el siglo XIX se constituyó como el parámetro normal y deseable (ser occidental, urbano y burgués), hoy lo constituye la identidad de consumidor (ver Pratt, 1992 para comprender el proceso de implantación a través de la “mirada imperial” de este parámetro normal en el siglo XIX). García Canclini nos dice que la globalización puso en circulación la identidad de consumidor y la destacó sobre la de ciudadano (o la de participante de una sociedad). De esta manera, más bien, la tendencia es hacia homogeneizar las identidades, si bien desde el punto de vista del imaginario social, de las imágenes que circulan, de las ideas, de los discursos, hay una ilusión de multiculturalidad y de heterogeneidad respetuosa. Es decir: el fenómeno global

produce entonces la ilusión de la comprensión de mundos diversos, ya que se ponen en circulación muchas y diferentes imágenes, ideas, modos de percibir, actuar y creer pero desde una suerte de simplificación por la cual, accesibles desde un monitor y a una distancia profiláctica, nos encontramos con la diversidad a través de la tecnología.

Parece suponerse que este acceso mediático a ideas y pueblos diversos genera una inmediata adaptación a la comprensión de esta diversidad. Pero sabemos que esta es una propuesta superficial, como se explicará en las secciones subsiguientes. A partir de lo que podemos llamar la *irrupción* de la multiculturalidad, distinta de esta ilusión generada por los recursos mediáticos, estaríamos en condiciones de comprender lo diferente sólo a partir de una exploración de las relaciones entre personas y grupos que se reconocen como diferentes en términos de sus historias, sus pertenencias y sus relaciones de subordinación, dominación o supremacía.

Normativa y multiculturalidad: marcos de pensamiento y contradicciones en la acción

El término multiculturalidad evoca cuestiones de distinta índole. Por ejemplo, podemos decir que se refiere a la *convivencia* de grupos que se reconocen como diferentes en un mismo estado-nación o en el mundo globalizado. Pero puede también pensarse que se refiere a las *políticas* dentro de los estados nacionales en referencia a estos grupos y sus relaciones, o a las *políticas entre naciones* con respecto a diferentes grupos humanos. Por último, otro sentido puede ser el de una *ideología pluralista y de reconocimiento de la diferencia*. En verdad, en nuestro país circulan, a nivel discursivo y de textos legislativos o normativos, las tres cuestiones aludidas:

- * el hecho de que conviven grupos que se perciben como diferentes en un mismo territorio;
- * las políticas públicas al respecto y
- * la ideología pluralista —que debería ser coherente con las políticas y los hechos mencionados—.

Sin embargo, si bien esto es así, estamos lejos en las prácticas concretas de que coincidan los hechos, las políticas y las ideologías. Por un lado, ya se mostró cómo, en concreto, el uso y abuso de los marcos normativos con respecto a los medios obtura posibilidades reales de democratización. Pero, por otro lado, como se analiza a continuación, existen marcos legislativos y normativos que potencian el pluralismo pero que permanecen sin ser puestos en vigencia en su expresión concreta.

Por ejemplo, el encuadre normativo general del Estado Argentino que detalla la constitución (Constitución de 1994) reconoce paridad de derechos civiles a colectivos tales como la mujer; los niños; aquéllos en situaciones de riesgo; los Pueblos originarios. La diferencia con la Constitución anterior es importante, ya que se ha pasado del reconocimiento de los derechos individuales al reconocimiento de derechos colectivos. Es decir, se ha admitido pública y normativamente que existen lo que en la legislación norteamericana se llaman Minorías de Derecho y que no basta pensar —como se suponía— que con declarar que “todos somos iguales ante la ley” los derechos de *todos* están protegidos. Además, de forma implícita, se reconoce un carácter multi y pluricultural de la sociedad, en tanto y en cuanto se distinguen grupos y colectivos diferentes que conviven en el mismo territorio-nación. La Constitución argentina ha reconocido estos derechos en forma tardía con respecto a otros países de Latinoamérica, algunos de los cuales ya lo habían hecho así desde 1979 (véase para más detalle por ejemplo, Díaz-Couder, 1998; Iturralde, 1995 y Van Cott, 1999).

Ejemplos concretos de estos cambios son el artículo 75, inciso 17 que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos; garantiza el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconoce la personería Jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; entre otros derechos.

Además, en el inciso 20 del artículo 75 se incorporan varios tratados de Derechos Humanos con jerarquía constitucional y deben entenderse complementarios de los derechos y garantías reconocidos por la constitución. Destaco, entre otros, la incorporación con este rango de la Declaración Universal

de Derechos Humanos; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer; y la Convención sobre los Derechos del Niño. En esta última, su artículo 30 dispone que:

“en los estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas o personas de origen indígena, no se negará a un niño que pertenezca a tales minorías o que sea indígena el derecho que le corresponde en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión, o a emplear su propio idioma”.

Es importante precisar que, en nuestro país, el reconocimiento de estos derechos y de una visión multicultural desde el estado es el resultado de las demandas de reconocimiento por parte de grupos específicos que han tenido un papel fundamental en lograr que se garanticen (Iturralde, 1995; Apaza, 1996). En el panorama latinoamericano, el reconocimiento de la diversidad y el marco normativo desde la perspectiva de la multiculturalidad y la pluralidad presenta, con respecto a los documentos normativos, un abanico de situaciones: hay países en donde el reconocimiento es meramente discursivo o por escrito; hay países en donde se implementan sistemas educativos y culturales, por ejemplo, con orientaciones pedagógicas específicas que toman en cuenta este aspecto, más allá de que en su puesta en práctica dichos sistemas adolezcan de fallas graves (es el caso de México con sus sistemas de educación bilingüe y bicultural y de Perú con sus sistemas de educación intercultural).

Al mismo tiempo, cabe destacar que en varios países de Latinoamérica y América del Sur (Bolivia, Chile, Ecuador, Brasil, Nicaragua) son las mismas comunidades étnicas, lingüísticas y culturales las que han ejercido el protagonismo en diseñar espacios educativos, culturales, políticos y sociales que permitan el reconocimiento de sus derechos y cosmovisiones⁶, por un lado, y que permitan la difusión de las mismas y el encuentro con otros grupos culturales, por otro. Estos son procesos en marcha e incipientes en su formalización, aunque ya cuentan con varios años de trayectoria (véase, por ejemplo, Mordo, 2001 para

algunos ejemplos de nuestro país).

Sin embargo, en la Argentina todavía es preciso recorrer un camino largo acerca de asumirnos como estado y población multicultural. Asumirse como un estado y población multicultural y genuinamente pluralista implica no solamente tener leyes o sentar jurisprudencia positiva acerca de estos grupos sociales que conviven en un mismo estado, sino también que se asuman líneas de acción para que, tanto desde el estado, como desde los ciudadanos, reconozcamos que existen sujetos que son pares nuestros, pero que tienen características particulares y derecho a reivindicar su conciencia ética, étnico-cultural y social específicas en la práctica.

Así, por un lado, el estado debería tener un rol activo en garantizar la convivencia pacífica de modos diversos de ser, creer, entender, hablar, comportarse. En este sentido, un estado concebido como multicultural y pluralista es más que un estado “tolerante”: es un estado que reconoce a grupos diferentes como sujetos de derecho público; que, por tanto, está obligado a promover y desarrollar los derechos de estos grupos persiguiendo la equidad; y que asume activamente el compromiso de generar acciones concretas en la práctica coherentes con este reconocimiento y promoción.

Por otro, quienes pertenecemos y vivimos en este Estado nacional deberíamos tener acceso a una educación sobre derechos civiles, políticos, sociales y económicos que nos permita verdaderamente conocer, comprender e interactuar con la diferencia en situaciones concretas. En las secciones siguientes se dan ejemplos micro-sociales de cómo esto puede llegar a tener lugar.

Cabe agregar que, coherente con esta visión normativa y de política estatal acerca de una concepción multicultural, la Ley Federal de Educación (24.195) y el documento sobre los Contenidos Básicos Comunes a nivel nacional también reconocen estos aspectos plurales y positivos que acabamos de destacar para la Constitución Argentina. Por ejemplo, dice la Ley en su Artículo 5° que se reconoce:

* *“El derecho de las comunidades aborígenes a preservar sus pautas*

culturales y el aprendizaje y enseñanza en su lengua, dando lugar a la participación de sus mayores en el proceso de enseñanza” (Inc. q).

** “El establecimiento de las condiciones que posibiliten el aprendizaje de conductas de convivencia social pluralista y participativa” (Inc. r).*

** “La concreción de una efectiva igualdad de oportunidades y posibilidades para todos los habitantes y el rechazo a todo tipo de discriminación” (Inc. f, ídem Art. 8).*

** “El derecho de los alumnos a que se respete su integridad, dignidad, libertad de conciencia, de expresión, y a recibir orientación” (Inc. u).*

** “La equidad a través de la justa distribución de los servicios educacionales a fin de lograr la mejor calidad posible y resultados equivalentes a partir de la heterogeneidad de la población” (Inc. g).*

Siguiendo con estos ejemplos, una rápida revisión de los contenidos curriculares de la Nación (CBC) en el área de lengua, por ejemplo, nos muestra que si bien se reconoce el status oficial del español, y se recomienda la adquisición de su variedad estándar a todos los alumnos, también se afirma que esto «no debe suponer la subestimación y la desaparición de otras lenguas o variedades, pues se ha de construir la identidad cultural del país a partir del respeto y valoración de la diversidad y con el aporte enriquecedor de distintos grupos y comunidades”. Y se agrega: “La adquisición de la lengua nacional, en aquellos registros y variedades estandarizados que permitan al niño y a la niña una inserción social positiva en la comunidad nacional, se acompañará con el respeto y valoración de las pautas lingüísticas y culturales de su contexto familiar y social, y, en el caso de las áreas donde existen lenguas en contacto, especialmente las aborígenes, a partir de la alfabetización inicial en lengua materna, donde la enseñanza del castellano se realice mediante metodologías propias de la adquisición de una segunda lengua”.

Si tomáramos otros ejemplos de otras áreas curriculares nos encontraríamos con un panorama similar: por ejemplo, en el área de formación ética y ciudadana, se aborda como contenido específico la identidad y el derecho a la identidad; los derechos humanos; el reconocimiento de la discriminación como forma enemiga de la defensa de los derechos humanos; el reconocimiento de la diversidad cultural como una característica humana, entre otros.

Nuevamente comprobamos que desde la normativa, en este caso específicamente educativa y escolar, hay un reconocimiento explícito de la importancia de comprender la diversidad, de luchar contra la discriminación y por tanto de asumir el Estado un rol pro-activo que vaya más allá de la ilusión y permita la consecución de una realidad multicultural. Sin embargo, cabe también destacar que la práctica docente actual y la formación de futuros docentes presenta situaciones variadas y muy contradictorias. En general, con respecto a la formación de docentes (en ejercicio y futuros docentes), se está lejos de poder ofrecer herramientas conceptuales y procedimientos concretos para, no solamente comprender estos postulados enunciados, sino trabajar concretamente en base a ellos en su contacto cotidiano con familias y niños en la escuela (para ejemplos véase Heras, en prensa; Neufeld y Thisted, 1999b; para una discusión más amplia de este tema en Latinoamérica, véase López, 1997). Pero también ha habido, y continúa habiendo, un sin número de experiencias a nivel nacional y de distritos particulares donde hay programas de formación docente y se desarrollan experiencias escolares que verdaderamente han profundizado sobre la educación plural. Un ejemplo es el caso del Plan Social Educativo (1994-1999), con sus diversos componentes, que se ha evaluado de forma externa como muy exitoso tanto en cuanto a niveles de rendimiento académico, como a niveles de reconocimiento de las identidades de los sujetos a quienes fue dirigido (poblaciones aborígenes, población en situación de pobreza, niños repitentes, adolescentes de escuelas rurales).

Irrupción de la multiculturalidad

Hay otros aspectos que vale la pena poner a contraluz y analizar en relación a la ilusión multicultural y con respecto al fenómeno global: me refiero a la irrupción de identidades diversas que han surgido como consecuencia del impacto de la globalización sobre las economías y las formas de organización en los estados-nación como el nuestro, donde las brechas se acentúan y siguen acentuando a nivel socio-económico y las disparidades en las vidas cotidianas de los sujetos se amplían cada vez con más fuerza. Han surgido así nuevas catego-

rías sociales y de sujetos, tales como el desempleado, los nuevos pobres, los refugiados económicos, los cartoneros, los piqueteros...

Estos sectores sociales se ampliaron y generan sus modos de vivir, percibir, actuar, creer específicos pero, formalmente, no se los toma en cuenta como personas de pleno derecho y se los estigmatiza como “otros”, como “ilegales” y como “marginales”. Se repite, en otro espectro, lo que analizábamos para los medios de comunicación y las “radios ilegales”: se los clasifica fuera del sistema y no se los toma como válidos interlocutores. Pero como sucede con el tema de la diversidad étnico-cultural y de los modos en que grupos específicos han reivindicado sus derechos hasta que se han plasmado en la ley, que ya analizáramos en relación a las normativas de derecho constitucional, estos colectivos generan movimientos, nucleamientos y reivindicaciones de modo tal que se hacen presentes (en los medios de comunicación, o en el control del reparto de planes sociales, e incluso al generar su propio movimiento de representación política).

Esta es una *irrupción* del multiculturalismo —producto en gran parte de los drásticos cambios que trae la globalización para nuestro país— para la cual, dentro del esquema de ciudadano=consumidor, no tenemos parámetros de comprensión, de elaboración de las percepciones y representaciones. Mucho menos, políticas sociales o culturales, ya que se concibe a estas categorías sociales como “fuera del sistema”. Cabe preguntarse cómo sería una política de comunicación y de educación plural que permitiera comprender la emergencia de estas categorías y su situación en los contextos de vida en el que se desarrollan. Un esfuerzo en este sentido, es el de la revista Hecho en Buenos Aires que da trabajo a personas que lo necesitan vendiendo ejemplares de la publicación en la calle. Parte del contenido de la revista apunta, además, a difundir cuál es la situación y vivencia de estas personas y su tarea educativa en este sentido es novedosa e importante.

Como me decía la mamá de un alumno de primer grado, de una escuela jujeña donde estoy realizando una investigación sobre estos temas: “hay discriminación en la escuela porque mi marido a veces tiene y a veces no tiene

trabajo y se burlan de esta situación. Nosotros vivimos así, de este modo, es lo que nos toca hoy. Pero como cualquier otra persona tenemos nuestra vida. A veces se han burlado de mis hijas porque su papá tiene o no tiene trabajo.” La perspectiva de esta señora es que su nueva identidad como familia desocupada o sub-ocupada no es comprendida por la escuela, aún cuando ella considera que tiene los mismos derechos que siempre, y que es responsabilidad de la escuela intervenir para que se comprenda esta situación.

Otros ejemplos son los de algunas colectividades inmigrantes específicas en la Ciudad de Buenos Aires. Se desbarata la ilusión de la comprensión de lo múltiple y diverso que se propone, como ya se analizó, superficialmente desde el lenguaje mediático o tecnológico, ya que estas realidades irrumpen en el espacio urbano con poca preparación por parte del estado y de sus habitantes para integrarlas y relacionarse con ellas. Prueba de estos hechos es la ghettoización espacial, la discriminación en las instituciones escolares u otras instituciones públicas, y la ridiculización tanto en los medios masivos como a nivel del discurso corriente de ciertas tradiciones, costumbres y formas de ser y de hablar. Tomo como ejemplos de esta interpretación los análisis realizados en dos estudios, uno relacionado con la escuela (Neufeld y Thisted, 1999^a) y otro con el espacio geográfico urbano (Courtis, de la Fuente y Domínguez, 1997).

En el trabajo de Neufeld y Thisted se analizan las relaciones entre escuela y situaciones de pobreza. Una cita textual parece especialmente pertinente para comprender el tópico de la irrupción (las negritas son mías para alertar al lector acerca de lo que vengo proponiendo como lectura):

“En el curso del proyecto, analizamos la profundidad que ha alcanzado en la coyuntura histórico-política del país la diferenciación/desigualdad social manifestada en la segmentación en la ciudad. Especialmente la existencia de las *casas tomadas* en muchos barrios, incluidos los de mayor categoría, **rompe la delimitación territorial de la pobreza, antes concentrada en determinados cordones**. Así, la desigualdad/diferenciación asume, en el plano urbano, características **intersticiales, difusas, heterogéneas**, y sus manifestaciones son vividas como **amenazadoras**.”

En su trabajo, estos autores han encontrado que en su mayoría, los docentes de escuelas porteñas realizan su tarea condenando estas identidades (por ejemplo, al niño inmigrante, al niño pobre, al niño que vive en casas tomadas) en vez de tomarlas como puntos de partida para realizar una tarea pedagógica que permita interpretarlas.

Así mismo, los ejemplos aportados por el estudio de Curtis et al demuestran que, en el barrio de Flores, quienes se consideran *argentinos* se ven en una categoría ética y de derecho superior a quienes son vistos como extranjeros (en el caso de este barrio, de procedencia coreana y boliviana). Citando a los autores:

“Es desde este marco nativo hegemónico que se recorta a *coreanos* y *bolivianos* como grupos definidos y se lee su presencia como foránea. Ser nativo es, entonces, un lugar de poder que permite no sólo sentar las bases de la interpelación más legítima del «otro» sobre las dicotomías nativo/inmigrante, nación/etnia, sociedad/comunidad sino acuñar y monopolizar la metáfora de la invasión. «Nos invaden» o «estamos rodeados de...» son expresiones frecuentes que evocan derechos sobre el suelo para mantener la distinción nosotros/ellos.”

Es claro que las relaciones de poder que se establecen entre clases sociales, entre grupos culturales y entre representaciones políticas no son democráticas. La multiculturalidad, entonces, irrumpe; la ilusión de la comprensión de lo diverso permanece en las pantallas, en las relaciones mediadas pero no inmediatas. Como ya destacamos, esta tendencia general está bordada de otros ejemplos que podríamos llamar contestatarios o alternativos. Para profundizar en este análisis, presento a continuación ejemplos a escala micro-social que hacen visibles algunas herramientas concretas de las cuales podríamos valernos para educar y comunicar en pluralismo y diversidad.

Ejemplos a escala micro-social en donde, a partir de reconocer las relaciones de poder, se han diseñado estrategias de abordaje educativo con orientación pluralista.

Para describir cada uno de los dos ejemplos presentados a continuación se reseña primero el contexto de cada experiencia para luego presentar específicamente las razones por las cuales se la considera un ejemplo donde se realiza un abordaje educativo con orientación pluralista.

Primer ejemplo: Escuelas rurales de alternancia de la Provincia de Buenos Aires (CEPT). Los “Centros Educativos para la Producción Total” (CEPT) son escuelas rurales de nivel medio que funcionan en la Provincia de Buenos Aires. Su objetivo último es la promoción humana en el medio rural. Como propuesta educativa surgen en 1988 y representan la única experiencia de cogestión pedagógica e institucional entre el gobierno provincial y la comunidad local en Provincia de Buenos Aires (Resolución Provincial N° 5979/88). En los CEPT hoy se educan aproximadamente 1500 alumnos. El propósito institucional de los CEPT es tanto educar a jóvenes y familias rurales, como promover el desarrollo local sustentable en cada comunidad en que se desarrolla la propuesta, y en la Provincia de Buenos Aires en general, por medio de la Federación de Centros Educativos para la Producción Total (FACEPT).

Los CEPT toman una dimensión educativa simultáneamente hacia adentro y hacia fuera del establecimiento escolar, enfocando como núcleo de su trabajo *las relaciones entre* escuela y comunidad. De este modo, se trasciende una perspectiva escolar solamente hacia adentro, es decir, basada en la acreditación de conocimientos sancionados por una normativa curricular. Su misión y visión educativas se basan en formar personas capaces de conocer, comprender e interpretar su medio, y proponer, implementar y evaluar líneas de acción para que dicho medio pueda continuar creciendo. En este sentido, forma personas y comunidades con una fuerte identidad rural para la autonomía.

La decisión de comenzar con esta propuesta en Provincia de Buenos Aires estuvo en parte relacionada con los cambios generados por la globalización en el medio rural. Uno de los efectos más marcados de la globalización en el mundo rural de Provincia de Buenos Aires fue la migración constante de familias desde el medio rural al urbano. Cuando surge esta propuesta educativa, se analizó que

había varios factores que empujaban a la población rural a abandonar su medio; además de los económicos, pesaban también los educativos y los de falta de una propuesta de desarrollo local. De esta manera, se tomó como un parámetro el impacto de la globalización en la identidad rural y se realizaron intentos por fortalecerla.

En este caso, lo que sucede a partir del establecimiento de una escuela rural de alternancia (o CEPT) en una zona determinada es que se convoca a las familias, a los productores, al municipio, a las organizaciones de base y a las instituciones intermedias a participar de un proyecto donde se encontrarán actores sociales diversos. Desde este punto de vista, en esta experiencia tiene lugar el encuentro de personas de orígenes diferentes (algunos son grandes productores de la zona, otros pequeños productores, otros empleados o peones rurales, otros empleados municipales, etc.) que trabajan para un proyecto común. Sin embargo, algunos análisis de la experiencia muestran que, precisamente, un desafío que enfrentan permanentemente los actores sociales convocados a trabajar juntos es el de encontrar lenguajes comunes que les permitan realmente comunicarse y comprenderse en su diversidad. Es decir, a pesar de que existe una identidad “rural” que podría pensarse común, y un deseo de fortalecerla, el encuentro concreto de las personas e identidades sociales representadas por ellas hace que sea necesario tomar en cuenta las diferencias y trabajar sobre ellas para potenciarlas como un elemento precisamente positivo de esta propuesta.

La FACEPT ha realizado varias experiencias formativas con el fin de educar a quienes participan de la propuesta en varios aspectos relacionados con poder poner en marcha su propuesta pedagógica, entre ellos el de las relaciones entre personas diferentes que participan de un mismo proyecto. Una que conozco de primera mano, puesto que participé en su diseño e implementación, fue la de capacitación de familias rurales que forman parte de los Consejos de Administración de cada CEPT (para un detalle de esta propuesta, véase Heras y Burin, 2002; para otras cuestiones específicas del diseño educativo de los CEPT se puede consultar Ferraris y Bacalini, 2001).

Los resultados de esta capacitación de dirigentes rurales (cuya evaluación

fue realizada por un equipo externo contratado para este fin, distinto de quienes llevamos adelante la propuesta) muestran que es clave trabajar para la formación de la conciencia plural no solamente desde una perspectiva general, ideológica y normativa, sino incluyendo otros tres aspectos complementarios: la presentación de conceptos relacionados con la diversidad y la pluralidad de enfoques; la transferencia de procedimientos concretos (comunicacionales y pedagógicos) para abordar la diferencia en situaciones que se presentan de forma recurrente; y, por último, la modificación de las actitudes y valores que se ponen en juego en encuentros donde se presentan personas de orígenes diversos para permitir un enfoque plural durante los mismos.

Como corolario se destaca que comprender la diversidad y sostener un enfoque plural implica tener marcos de pensamiento y herramientas de acción concretas para interactuar en forma tal que la diversidad no irrumpa, rompiendo así posibilidades comunicativas entre quienes conviven en un mismo espacio y proyecto, sino que se tome como dato y punto de partida real para trabajar en conjunto. De este modo, los CEPT han podido convertir su *ilusión* de democratizar las relaciones en el mundo rural en un proceso que se construye con prácticas concretas en situaciones reales (no virtuales ni mediatas, sino inmediatas y presentes).

Segundo ejemplo: Programa de Educación con Las Familias. Una Experiencia en California, USA. Este proyecto educativo tuvo lugar en Santa Bárbara (una ciudad del sur de California) cuya estructura cultural está formada por un 45% de habitantes de origen lingüístico y cultural hispano (un 48% es Anglo, cultural y lingüísticamente, y el resto se distribuye entre culturas Afro-Americanas, de Asia y de Naciones Nativas). En 1998 un organismo del estado decidió dar fin al programa de educación bilingüe que había sido diseñado localmente hacía 25 años.

Los programas de educación bilingüe son, en muchos lugares del mundo (y Santa Bárbara no es excepción) un terreno simbólico donde se dirimen pujas de poder y diferencias socio-económicas y culturales. Por lo tanto, documentar y analizar lo sucedido como consecuencia de la decisión de acabar con estos

programas fue una manera de entender un fenómeno “multicultural” como un hecho donde se encontraron actores sociales con características diferentes y donde sus percepciones acerca de sí y los otros estuvieron muy presentes.

Cuando las familias afectadas directamente se enteraron de las medidas tomadas por la nueva política pública, propusieron varias líneas de acción, para las cuales convocaron a trabajar juntos a educadores y líderes comunitarios. Como profesora universitaria trabajando en el campus de la Universidad de California en esa ciudad fui también convocada, específicamente para diseñar un Programa de Educación para las Familias.

Dicho Programa se pensó primero como un espacio para informar acerca de las nuevas medidas y acerca de las formas en que las familias podían ejercer sus derechos (para un detalle de los contenidos tratados, véase Heras, 1999). Luego, al comenzar a pensarse su diseño e implementación, también se lo diseñó como un espacio de encuentro y participación de personas de orígenes y lenguas diferentes, preocupadas por un mismo tema. Es decir, se decidió abordar, en el diseño e implementación, el tema de la diversidad socio-lingüística y socio-cultural. Cabe destacar que, como el diseño de este Programa fue colaborativo (o sea, algunos de los beneficiarios intervinieron en sugerir que tratáramos ciertos temas específicos) surgió de ellos mismos abordar, por ejemplo, el tema de la diversidad cultural, de otros ejemplos históricos en donde hubiera habido conflictos entre grupos diversos, y de los derechos que tienen las familias inmigrantes en California cuando se presentan estos conflictos.

Documenté esta experiencia educativa con videgrabaciones, notas de campo y recolección de productos de los encuentros (ver Heras, 1999 y Heras y Holstein en prensa para más detalles). El análisis de los datos se realizó desde el punto de vista de la microinteracción; así pude examinar en detalle situaciones específicas en donde los participantes se relacionaban entre sí. Como los participantes del Programa fueron de orígenes, culturas y formaciones educacionales diferentes (participaron familias inmigrantes, estudiantes universitarios, educadores de la zona y activistas y líderes comunitarios), fue este un espacio para observar de cerca las cuestiones que surgen cuando la diversidad se toma como un eje

específico a trabajar.

Los resultados del análisis muestran que, como en el diseño de los contenidos y la metodología del Programa no se privilegiaron solamente las formas de aprendizaje basadas en el uso de la palabra y en un formato tradicionalmente considerado académico, hubo oportunidades variadas para relacionarse, entre personas distintas, con lenguajes diversos (el de las imágenes a través del uso de videos educativos; el de las metáforas a partir del uso de fotos; el de las artes a través de la participación de profesionales de la danza y la música; el de los debates participativos en dos lenguas en simultáneo, usadas con soltura por algunos participantes que eran completamente bilingües).

Otro elemento que surgió del análisis de los datos es que para que exista una comprensión de las imágenes de identidad (propias y de los otros) se torna fundamental que puedan ampliarse los repertorios conceptuales y emocionales con que cada participante de la experiencia cuenta. Entre otros aspectos, una reflexión activa sobre las relaciones entre grupos diferentes, sus historias, y sus propuestas a futuro es clave.

En conclusión, esta experiencia muestra que para trabajar sobre la diversidad con personas de orígenes, lenguas y modos de vida diferentes, es preciso tener en cuenta simultáneamente varias dimensiones: el modo en que se presentan las diferencias; la variedad de lenguajes accesibles para realizar aprendizajes conceptuales, actitudinales y de procedimientos; el hecho de decidir hacer explícitas las diferencias (puesto que, de permanecer tácitas, generan una trama propia que se hace de todos modos presente), entre otras. En este marco se torna posible, real, una interacción no estereotipada entre personas que respeten y asuman la propia identidad y la de los ‘otros’ como desafíos concretos.

Discusión de posibilidades y limitaciones

Estamos en condiciones de aseverar que, a nivel de normativa y política estatal (tanto nacional como de jurisdicciones regionales, provinciales y municipales), nuestro país presenta contradicciones: existen marcos reguladores

que sancionan una perspectiva democrática y pluralista (Constitución Nacional, varias Constituciones Provinciales, Decretos Municipales, Ley de Educación, Diseños Curriculares/CBC etc.) y marcos, como la Ley de Radiodifusión, que no son coherentes con aquéllos.

La aplicación de los marcos pluralistas también presenta contradicciones, como muestran algunas investigaciones en el ámbito educativo. Pero sin embargo, tomando como un hecho que comprender la diversidad desde un enfoque plural es deseable, según surge de acuerdos sociales y políticos –la misma Constitución Nacional–, cabe señalar que hay ciertos temas claves a los que es necesario responder para profundizar tanto las políticas como las acciones concretas. Algunas de estos temas son:

* En la Argentina, donde históricamente ha habido una multiplicidad de identidades culturales que fueron aportando a la construcción del país, pensar que la identidad nacional puede ser definida como un conjunto de valores, costumbres y pautas únicas y uniformes debería ser considerado contradictorio con el espíritu de aquella Constitución y como una verdadera pérdida. La forma adecuada de considerar la identidad cultural de nuestro país es pensándola como un complejo engarce de diferentes culturas, que se respetan entre sí desde una condición de paridad.

* Se hace necesario reconocer que el impacto de la globalización en nuestro país ha tenido efectos complejos e incluso contradictorios. Para comenzar a transformarlos en situaciones que apoyen la concreción del pluralismo multicultural debemos partir de analizar las ilusiones e irrupciones que hoy tienen lugar para poder hacer presente lo ausente, es decir, a hacer explícita la historia que facilita u obtura la posibilidad de un mundo plural.

* Será preciso hacer memoria activa, entonces, sobre ciertos aspectos conflictivos entre pueblos diferentes en situaciones de disparidad a lo largo de nuestra historia. Sabemos que algunas de estas tensiones llevaron incluso al asesinato de pueblos enteros.

* Para hacer concretas estas premisas generales, como lo muestran los ejemplos micro-sociales analizados, se hace indispensable tener en cuenta varias dimensiones al mismo tiempo (conceptos, actitudes y procedimientos) que puedan explorar y explotar, de forma positiva, las posibilidades múltiples de los lenguajes,

tanto sean éstos los usados cara-a-cara como los mediáticos y tecnológicos. De esto se trata la orientación plural.

BIBLIOGRAFÍA

- Apaza, N. A. (1996) *Los derechos de los pueblos indígenas en la nueva constitución*. Jujuy, Argentina. La jurista indígena puede ser consultada a: chasqui@arnet.com Visitar <http://www.geocities.com/RainForest/Andes/8976> (Pueblos Indígenas) para más información.
- Bayardo, R. Y Lacarrieu, M. Compiladores (1998). *Globalización e identidad cultural*. Bs.As. Ediciones CICCUS.
- Burin, D. Y Heras, A.I. (2001) *Desarrollo local: una respuesta a escala humana a la globalización*. Bs. As. Ediciones CICCUS-La Crujía.
- Cisneros, I. (1998). *Globalización, ciudadanía y tolerancia multicultural en América Latina*. Publicado en la Hemeroteca Virtual ANUIES Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (<http://www.anui.es.mx>)
- Constitución de la Nación Argentina, 1994.
- Courtis, Corina, Lisandro de la Fuente Ma. Irupé Domínguez. “Espacio, discurso y etnicidad: el caso del barrio coreano”. Ponencia presentada en el VI Encuentro de Geógrafos de América Latina, realizado en Buenos Aires entre el 17 y 21 de Marzo de 1997.
- Díaz-Couder, E (1998). *Diversidad cultural y educación en Iberoamérica*. En *Revista Iberoamericana de Educación*, N 17 (1998), págs. 11-30. OEI: Madrid, España.
- Ferraris, S. Y Bacalini, G. (2001). “Estrategias educativas para el desarrollo local en el medio rural: el Programa CEPT”. En D. Burin y A. I. Heras, *Desarrollo Local. Una respuesta a escala humana a la globalización*. Pp 237-255. Buenos Aires: Ediciones CICCUS – La Crujía.
- García Canclini, N. (1995). “La ciudad espacial y la ciudad comunicacional: cambios culturales de México en los 90”. En Bayardo, R. Y Lacarrieu, M. Compiladores (1998). *Globalización e identidad cultural*, pp. 149-166. Bs. As. Ediciones CICCUS.
- García Canclini, (1995) N. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, Editorial Grijalbo.
- Heras Ana I., en prensa. “Acerca de las relaciones interculturales: un presente-ausente tenso”. A ser publicado en *Scripta Ethnológica*, Vol. 24, CAEA, Buenos Aires.

- Heras, A.I. (1999). "Taking Action with Family and Community Members: Critical Pedagogy as a Framework for Educational Change" Capítulo publicado en *Advances in Confluent Education*, Volumen 2, páginas 73-107. Zulmara Cline y Juan Necochea editores, JAI Press Inc. Stamford, Connecticut: U.S.A.
- Heras A. I. y Holstein, A. (en prensa). "Herramientas para comprender la diversidad en la escuela y la comunidad". A ser publicado en *Cuadernos* de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNJu, Argentina.
- Heras, A.I. y Burin, D. (2002) "Preparación para el desarrollo local en el medio rural. Un análisis de herramientas pedagógicas y de gestión en las Escuelas de Alternancia en Provincia de Buenos Aires". Presentado en el Simposio: "Organización de la Educación para el Trabajo", en el marco de las VII Jornadas de Humanidades y Ciencias Sociales, UNJu.
- Ianni, O. (1992). "A sociedade global". *Civilização Brasileira*: Río de Janeiro, 2992
- Iturralde, D. (1995). "Management of Multiculturalism and Multiethnicity in Latin America". Discussion Paper Series - No. 5. *Management Of Social Transformations – MOST*
- León, I. (2001). "Enfoques pluralistas y diversos en la construcción de una globalización inclusiva". Ponencia de la Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).
- López, L. (1997). "La diversidad étnica, cultural y lingüística latinoamericana y los recursos humanos que la educación requiere". Organización de Estados Iberoamericanos, *Revista Iberoamericana de Educación*, N° 13, p. 47-98.
- MacBride, S. (1980). *Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo*. México, UNESCO y Fondo de Cultura Económica.
- Mordo, C. (2001). "Desarrollo local: los pueblos indígenas en la encrucijada". En Burin, D. y Heras, A.I. (2001), p. 257-299. *Desarrollo local: una respuesta a escala humana a la globalización*. Bs. As. Ediciones CICCUS-La Crujía..
- Neufeld, M.R. y Thisted, J.A (1999a) "Los usos de la diversidad cultural en la escuela: un balance al fin de tres años". Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Neufeld, M. R. y Thisted, J. A. (compiladores) (1999b). "De eso no se habla...". *Los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*. Editorial Eudeba.
- Pratt, M.L. *Imperial Eyes*. (First published 1992). *Travel Writing and Transculturation*. (1997) New York, Routledge.
- Van Cott D. L. (1999). *Constitutional Reform And Ethnic Rights In Latin America*. In *Parliamentary Affairs: A Journal of Comparative Government*. También accesible

en la [www: http://www.alertanet.org/pi-dc-arts1.html](http://www.alertanet.org/pi-dc-arts1.html)

NOTAS

¹ El COMFER es el organismo de aplicación de la Ley de Radiodifusión 22.285, sancionada por la dictadura militar el 12-9-80. En nuestro país esta ley se mantiene en vigencia.

² Las fuentes consultadas para estos temas son el Diario La Nación y los Comunicados de la Agencia de Noticias de la Unión de Trabajadores de Prensa de Buenos Aires (UTPBA).

³ Para un análisis de la comunicación y la información, véase el Informe de la Comisión Internacional sobre Problemas de la Comunicación, dirigida por Sean MacBride, designada por la UNESCO en 1977 para analizar la circulación de la información a nivel mundial. Ver referencias bibliográficas: MacBride.

⁴ Para un análisis actual de la situación de los medios de comunicación en nuestro país ver el libro No hay democracia informativa sin democracia económica – Voces múltiples del Primer Congreso Mundial de la Comunicación – UTPBA, realizado en 2001. En particular los capítulos 1 y 2 sobre globalización y concentración de los medios masivos.

⁵ El mensaje explícito es hacia el consumo, el ciudadano se equipara con el consumidor, los derechos civiles con los derechos del “cliente” en un mundo concebido como una empresa y un mercado. La era global ha generado la posibilidad y capacidad de acceder en el mercado a distintas formas y expresiones culturales (comida étnica, ropa, música, cine, etc.), a modos de vestir, de ser, de hacer (conductas culturales diversas): el mundo es así un mercado de objetos pero también de representaciones diversas a las que se puede acceder. Canclini (1995; 1998) ha analizado las formas en que, para el caso de Ciudad de México, se han integrado a un mismo espacio físico grupos humanos diferentes, provenientes de variadas regiones, que, por el hecho de vivir en esta megalópolis pueden conectarse con “experiencias macrouurbanas y transnacionales a través de las redes de comunicación masiva.” (Canclini, 1998, p. 150).

⁶ Es especialmente interesante analizar algunos procesos políticos en marcha, como el que está ocurriendo en Ecuador, donde un nuevo movimiento político tiene posibilidades concretas de asumir el poder de modo democrático basado en el apoyo de las comunidades originarias.

PANEL II

ENFOQUE POLÍTICO

NEOLIBERALISMO Y ANTIGLOBALIZACIÓN

Hugo E. Biagini

Conicet- UBA

*En el Ecuador nos hemos quedado los niños,
los viejitos y los valientes.*

Dadme una pared y cambiaré el mundo.

Graffiti quiteños

Las versiones “oficiales” sobre la globalización tienden a equiparar ese fenómeno expansivo con un proceso de apertura y modernización planetaria, de adelantos tecnocientíficos y comunicacionales que no sólo trascienden el dominio político sino también al mismo sistema socio-económico hasta alcanzar la impronta de lo naturalmente inevitable y valioso. Según aduce el presidente del *Centre for Economic Policy Research*, Guillermo de la Dehesa¹, se trata de una dinámica empírica propia del desarrollo mundial respaldado por muchos millones de personas.

Más allá de los eventuales aspectos verosímiles que pueden guardar dichos planteamientos reivindicativos, en el presente enfoque se acentúa por lo contrario la falta de neutralidad y las estrechas ataduras de la mundialización hegemónica en cuestión con una serie de modalidades e intereses bien puntuales: desde el capitalismo tardío y la burguesía financiera hasta los países centrales y las corporaciones transnacionales. En cuanto a la perspectiva institucional, debe hacerse referencia a un conglomerado doctrinario: el de la modernización conservadora y el neoliberalismo, al cual nos referimos particularmente junto a su singular impacto en la esfera universitaria.

La ideología liberal y sus secuelas

En sus facetas encubiertas nos hallamos ante una concepción lucrativista y depredadora que, en mayor o menor medida, se ha rodeado de diversos supuestos discursivos

dudosamente consistentes; entre ellos:

- * la existencia de una armonía espontánea -entre el beneficio público y el goce individual- basada en leyes inmutables o designios divinos;
- * el poder siempre corrompe y el mejor gobierno es el que menos gobierna;
- * el Estado, entidad puramente externa y negativa, debe atenerse a combatir el desorden local, la agresión externa y la preservación de los derechos particulares;
- * la libertad política se encuentra indisolublemente vinculada con la libertad económica;
- * el avance civilizatorio y el germen de la prosperidad dependen de la iniciativa privada;
- * el mundo moderno ha llegado a reducir las diferencias sociales a proporciones irrelevantes.

Aún sin remontarse a ciertos esbozos primigenios, el llamado neoliberalismo tiene poco de nuevo, pues ya fue básicamente enunciado a mediados del siglo XIX en los preceptos de la escuela manchesteriana, según los cuales la mera división del trabajo y la libertad de comercio -principio eterno y universal que sobrepasa el dominio pecuniario- conducen a la paz y a la solidaridad internacionales. Tras la Segunda Guerra Mundial, en oposición al planeamiento instaurado por el *Welfare State* y el capitalismo humanizado, recrudece esa postura a través de la Sociedad Mont Pellerin, con su defensa a ultranza de la acumulación privada junto al mecanismo de precios en un mercado sin trabas, saneamiento monetario y libre competencia. Estamos refiriéndonos a la misma entidad que tuvo entre sus miembros más conspicuos al Premio Nobel de Economía Friedrich von Hayek, según el cual -a diferencia de planteos como los de UNESCO o de Karl Apel para implementar una ética universalmente válida frente al proceso de globalización- si los pueblos del Tercer Mundo mueren de inanición los habitantes del Primero no están moralmente obligados a ayudarlos.

La institucionalización de esas premisas darwinianas se lleva a cabo ulteriormente bajo la debacle del socialismo real y bajo la Revolución Conservadora impulsada por las gestiones de Thatcher y Reagan que desmantelan el Estado de Bienestar con opciones seguidas en los rincones más dispares y patrocinadas por los grandes organismos crediticios: desregulación, privatizaciones, ajuste estructural, flexibilización laboral, recortes sociales, disminución del gasto público y los aportes patronales. Más simbólicamente, mediante la

presunta universalización de los estéreo y video-caseteras—equivalentes a la primitiva locomotora milagrosa del sansimonismo—que según la archidifundida tesis de Fukuyama habrían de engendrar el mejor de los mundos posibles. Toda una plataforma prebendaria que, más allá de su mentada naturalidad, se respalda en un andamiaje armamentista que nos actualiza la reiterada política exterior del gran garrote ejercida por los Estados Unidos -principal sostenedor del neoliberalismo y la globalización conservadora- según lo ha puesto fidedignamente de manifiesto Thomas Friedman, consejero de la ex Secretaria de Estado Madelaine Allbright:

Para que la mundialización funcione, los Estados Unidos no deben tener miedo de actuar como la superpotencia invencible que es en realidad...La mano invisible del mercado no funcionará jamás sin un puño invisible. McDonald's no puede extenderse sin McDonnell Douglas, el fabricante del f-15. El puño invisible que garantiza la seguridad mundial de las tecnologías del Silicon Valley, se llama el ejército, la fuerza aérea, la fuerza naval y el cuerpo de marines de los EE.UU. (New York Times Magazine, 28-3-99)

Vuelve entonces a agitarse la creencia en el ideario liberal como una instancia suprahistórica o imperecedera que sobrepasa todo partidismo, asegura el porvenir de la humanidad y se convierte en un pensamiento único sin más. Simultáneamente, se anuncia el fin del tercermundismo y las utopías, así como el surgimiento de un innato espíritu empresarial en América Latina evidenciado por la multiplicidad de vendedores ambulantes que pululan en ella. Se aplaude la implantación liberal en nuestro continente y el consiguiente abandono de los años 60' y 70' cuando allí deambulaba un personaje indeseable: el perfecto idiota útil latinoamericano. A diferencia de otras épocas, se desalienta el impuesto a los más adinerados como medio para favorecer el bien común, el cual sólo es obtenible a través del giro conservador, las inversiones, el fervor consumista, la mentalidad hedónica y una globalización que pretende sobrepasar las barreras fronterizas, plegarse a los poderes dominantes y comprimir el Estado a su mínima expresión, so pena de generar regímenes democráticos ingobernables. En el terreno diplomático, también se preconiza y practica el realismo periférico, la política de las relaciones carnales con los Estados Unidos que lleva a integrarse indiscriminadamente al sistema hegemónico internacional.

Hoy puede efectuarse un balance más ajustado sobre el neoliberalismo y la subsiguiente ideología globalista, mientras resultan cuando menos ingenuas expresiones de sorpresa como las que ha formulado Guy Verhofstadt, primer ministro de Bélgica y presidente de la

Unión Europea: “Hasta la cumbre de Seattle la mundialización no era un pecado sino una bendición para la humanidad”².

Lejos de haber producido un estado más equitativo de cosas, el modelo capitalista preponderante ha tenido efectos devastadores, al incrementar la concentración unilateral de riqueza, la exclusión social, el desempleo y el retroceso de arduas conquistas laborales junto a una recolonización mundial a través del endeudamiento externo y la manipulación de la opinión pública. Mas que el triunfo de la aldea global sobre los particularismos, la fragmentación y las soberanías territoriales, se han acentuado la balcanización y los separatismos, los brotes tribales y xenófobos. En lugar de haberse efectivizado el desarrollo y extinguido el Tercer Mundo ha ido emergiendo un cuarto orbe compuesto por los países pobres brutalmente endeudados. En vez de universalizarse los derechos humanos, la estrategia globalizante se desentiende de indicadores primordiales en tal sentido como alimentación, vivienda, salud y educación, generando mucho menos consumidores que consumidos, más globalizados que globalizadores. En síntesis, se ha instalado una antropología rapaz, la moral de los gladiadores y el evangelio de la fortuna, con una explotación del trabajo humano y del medio ambiente que nos retrotrae a los peores momentos del imperialismo y el capitalismo rentista, cuando se proclamaba la superioridad racial -el destino manifiesto anglosajón- y se sacralizaba la figura del multimillonario como un benefactor de la humanidad que debía ser amparado a toda costa. Así como esa política avasallante suscitó las más variadas respuestas y reacomodaciones del campo popular e intelectual para democratizar la existencia, también puede observarse una creciente desobediencia y resistencia civiles.

En Costa Rica, numerosas ONGs han llegado a denunciar que las violaciones actuales a los derechos humanos en América Latina revisten mayor gravedad que durante las dictaduras militares, por la imposición de parámetros económicos que lanzan a la pobreza, a la desocupación y a la prostitución a muchos millones de individuos sin que las democracias formales logren impedirlo. Por otra parte, dichas organizaciones demandarán a la asamblea de la Organización de Estados Americanos por el incumplimiento de su compromiso para que sus naciones-miembros protejan a los luchadores sociales, víctimas de amenazas, secuestros o asesinatos.

Existe ya la conciencia generalizada de que la globalización en vez de incrementar la prosperidad ha ocasionado una frustración mundial, -especialmente en los países más

subdesarrollados, con media humanidad viviendo con un ingreso de 1,50 dólar por día-, de que el verdadero poder se halla en manos de los *condottieri* empresariales, el cartel del narcotráfico y las grandes organizaciones religiosas. Hasta los mismos sectores conservadores acusan recibo de la desigualdad imperante y adoptan un discurso igualitarista, como el que empleó Vicente Fox en México antes de acceder a la presidencia: “Crecer no basta; hay que distribuir la riqueza”. En el plano de la identidades culturales, hasta los gobiernos europeos han decidido encarar campañas contra la invasión del idioma inglés cuyo predominio se está pareciendo al que alcanzó a ejercer el latín durante la Edad Media, salvadas las distancias mentales y los tipos humanos que van desde el *orare est laborare* (rezar es trabajar) al *to pray and to pay* (orar y oblar). Al mismo tiempo se ha propuesto la creación de una moneda común para contrarrestar la hegemonía del dólar.

Por ende, sobresale una protesta vigorosa que, como contrapartida a la globalización financiera, se inclina hacia la globalización de la sociedad civil, la justicia y los ingresos. Integran esa lucha anti-globalización sistémica, surgida a fines de 1995, las ONGs y una multiplicidad de movimientos alternativos que se hallan configurando un nuevo sujeto político ecuménico, entre cuyas expresiones la juventud vuelve a ocupar un rol significativo. Tanto en el hemisferio norte como en el sur, se están alcanzando grados de movilización superiores a la de los años sesenta, aunque actualmente tienden a cuestionar la pseudo-universalidad del nuevo ordenamiento que deriva del mercado, sus entidades representativas y las corporaciones mundiales. Estas últimas, para las agrupaciones contestarias, no acarrear como se pretende el bienestar colectivo sino que se hallan reñidas con el mismo por muy distintas razones: desde la profundización de las brechas sociales, el vaciamiento de la democracia y el eclipse del ciudadano hasta el sojuzgamiento de los consumidores con la publicidad masiva, las exenciones impositivas a los potentados y los salarios misérrimos que imperan en la antigua periferia. A ello debemos sumarle la creciente desnacionalización que ha sufrido América Latina, con países que se han quedado sin moneda propia, sin editoriales, telecomunicaciones ni compañías aéreas, donde, según comenta García Canclini, los gobernantes prefieren convertirse en generales de Telefónica, ATT o Berstelmann.

Entre las activas demandas y propuestas para revertir el desequilibrio intra e internacional, figuran la cancelación de la deuda de los países subdesarrollados, la supresión de los planes de ajuste estructural, un impuesto mundial a los vuelos aéreos, límites y controles al flujo de capitales, la sanción o el cierre de los paraísos fiscales, la recuperación del dinero destinado

al enriquecimiento personal e invertido en el exterior por gobernantes de naciones endeudadas, dejar de embestir contra los trabajadores para castigar a los banqueros -verdaderos responsables de la crisis según Galbraith-, junto al establecimiento de una tasa del 0,5% a las transacciones especulativas -deada por otro Premio Nobel de Economía, James Tobin- que rendiría cinco mil millones diarios, cerca de 200 billones al año, para combatir la pobreza y los perjuicios al hábitat.

En resumidas cuentas, puede admitirse que guardan bastante verosimilitud el parecer de vastos segmentos de la opinión pública mundial en torno a la incompatibilidad entre democracia y neoliberalismo, si observamos las diferencias teórico-prácticas entre uno y otro fenómeno ideológico. El modelo democrático supone:

1. Una política de reconocimiento del otro, de las identidades culturales, de la posibilidad de afirmación tanto personal como grupal;
2. El principio de la mayoría gobernante y la soberanía popular;
3. Un Estado providente, asistencial o regulador, con legislación laboral y gravámenes a las altas fortunas;
4. Una ética de la solidaridad, donde los valores morales cumplen un papel significativo en la organización social;
5. Una economía planificada al servicio de las necesidades humanas, con redistribución del ingreso y límites a la apropiación privada;
6. Una política exterior de relativa neutralidad y no alineamiento;
7. Respeto a la naturaleza y a sus recursos.

Contrario sensu, el neoliberalismo implica en mayor o menor medida:

1. Una ideología del provecho y el interés, con exclusión de las capas populares, para lo cual ora se apoyan dictaduras militares ora regímenes constitucionales afines;
2. Plutocracia y neoautoritarismo. Gobierno de Hood Robin y decretazos, con sufragios que no alteran la estructura de poder y superministros sin respaldo electoral;
3. Estado gendarme y abstencionista, indiferente a la problemática social;
4. Individualismo atomista y realismo político. El hombre robinsoniano como lobby del hombre, gobiernos corruptos y condicionados;
5. Economía de mercado autorregulable, libre empresa, concentración de la riqueza, maximización de las ganancias, recortes fiscales, ajustes salariales, acumulación irrestricta;
6. Relaciones internacionales: realismo periférico, sujeción financiera y política.

Neodarwinismo;

7. Contaminación y devastación del medio ambiente.

De allí las contundentes aseveraciones como la de que el fin de la Guerra Fría trajo aparejado una victoria a lo Pirro, por el eclipse democrático que denotó la privatización total del mundo y su empobrecimiento ilimitado; de allí la desconfianza creciente hacia el sistema político que esas mismas privatizaciones a ultranza han despertado en Latinoamérica, tras el entusiasmo provocado por la vuelta al Estado de Derecho veinte años ha, según lo ha evidenciado una encuesta *ad hoc* y el rechazo generalizado a la dirigencia política tradicional que las vehiculizó.

Globalizados versus globalizantes

Tal como mencionamos, se ha ido generando una dura puja entre globalizadores y globalizados. Los primeros intentan escindir la protesta entre los países ricos y los que no son para cooptar a los grupos que operan en el orbe industrial, mientras descalifican a los manifestantes y al movimiento contra la mundialización neoliberal por los motivos más dispares: pecar de fascistas, estar contra Occidente (Berlusconi), no haber sido elegidos democráticamente (Blair), hallarse en una perversa alianza con los medios que exageran su importancia y los impulsan a ejercer la violencia, practicar una rebeldía sin causa y exhibir una fuerte heterogeneidad, carecer de consistencia doctrinaria y proponer objetivos inalcanzables, erigirse en defensores de los pobres sin contar con éstos entre sus filas, resultar un indicador propio de sociedades opulentas, actuar organizadamente con agitadores profesionales, desconocer que las mega potencias y entes crediticios procuran ayudar a los países africanos, en síntesis, que son los propios activistas quienes condenan a los pobres a la miseria (Bush Jr). Por otra parte, éste ha sido declarado el enemigo público número uno por su negativa a colaborar con el desarme y la descontaminación, mientras que los Estados Unidos han sido acusados hasta por el mismo Banco Mundial por dedicar menos del 0,1% al desarrollo de los países emergentes, menos de la mitad de lo que entregan otras naciones prósperas (una media del 0,22%) y mucho menos de lo que han fijado las Naciones Unidas: el 0,7% del PIB. En verdad, la reducción de la deuda externa hasta ahora resulta insignificante, ni siquiera la disminución practicada con los países más necesitados, a los cuales el G8 se comprometió a auxiliar tras exigirles un fuerte ajuste estructural, por lo que dicho grupo ha sido calificado como El Club de la Mentira. Por añadidura, los países

meridionales han pagado ya unas cuatro veces el empréstito recibido entre 1982 y 1998, encontrándose a esta altura con un débito tres veces superior al originario.

En Génova se han movilizado 3000 organizaciones y más de 200.000 personas para deslegitimar al Grupo de los Ocho, llamado el Directorio del Mundo, crecientemente cuestionado al igual que el BM, el FM y el OMC, entre cuyos opositores principales se encuentra una juventud radicalizada que ha sido bautizada como el pueblo de Seattle -verdes, anarcos, guevaristas, zapatistas, ecopacifistas, okupas, raperos-, ciudad en la cual aquella juventud logró frustrar una cumbre de la OMC a fines del '99. Frente a la eclosión de redes y protestas antisistema, se pretende rodear de máxima seguridad a quienes mandan. Con tal objetivo, se han infiltrado provocadores violentos para desprestigiar y reprimir, fabricándose una psicosis de bombas y atentados. Se dispuso de 30.000 efectivos para custodiar el orden, dotados de baterías antimisiles. Se produjeron allanamientos policiales previos en doce ciudades italianas, se valló la zona roja donde sesionaron los mandatarios, se cerró el ingreso y la salida de la ciudad y se emplearon naves de guerra para albergar a los participantes. La atmósfera no se diferenciaba entonces demasiado de la atribuida a algunas repúblicas sudamericanas donde una minoría superprivilegiada vive en fortalezas blindadas, por más que en el extramuros no hubiese una población pugnando de cualquier manera por sobrevivir. Se allanó la sede del Foro Social de Génova, que agrupaba un millar de entidades participantes en los reclamos. Por añadidura se logró suspender el Tratado de Senghen que garantiza la libre circulación por los países de la Unión Europea.

En realidad, se hizo alarde de una suerte de tolerancia cero más próxima a una represión despiadada, usándose armas de fuego en contra de lo que se aseguró y con el siguiente resultado: un joven romano fue eliminado por carabinieri que le dispararon en la frente y le pasaron un jeep por encima, hubo un centenar de heridos y muchos mas detenidos o expulsados, con una ciudad envuelta por el humo y los gases lacrimógenos. El mismo padre del muerto reivindicó su accionar y el de sus congéneres, al declarar en el emblemático entierro de su hijo: "Nadie debería juzgar a un joven por su camiseta rota o por su pelo, porque detrás de esas camisetas y esos peinados hay corazones que laten por un mundo mejor". Diversos testimonios indican que se golpeó y torturó en las comisarías, donde los gendarmes sostuvieron que allí no regía la democracia mientras les hacían gritar a los atormentados ¡Viva el Duce!, con un clima previo de persecuciones que había inducido a los policías a asegurar: "Esta vez les vamos a dar duro a los rojos". Se terminaron gastando

más de 100 millones de dólares para cubrir los tres días de reunión.

Ante tanto político, intelectual y experto afectado por el síndrome paralizante de TINA (*There is no alternative*), René Passet, presidente del comité científico de uno de las agrupaciones más emprendedoras contra los grandes intereses globalizadores (ATTAC, Asociación por una Tasa sobre las Transacciones Financieras Especulativas para Ayuda al Ciudadano) ha sostenido:

*La fuerza de los “nuevos amos del mundo” es el capital; la nuestra reside en la conciencia de los pueblos. Ellos creen que controlan los mercados, pero sólo son los dueños del aparato productivo y nosotros podemos bloquearles las salidas, derribar su imagen. Ante las presiones que ejercen sobre la política podemos enarbolar la información de los ciudadanos, que condiciona los votos. ¿Estamos en una partida tan desigual como cabía temer?*³

Una muestra del nivel que ha ido cobrando la reacción antiglobalizadora cabe ser constatada por ejemplo en la abrupta reducción temporal que ha decidido imprimirle el Fondo Monetario a su asamblea anual en Washington -de medio mes a dos días de duración- ante el temor suscitado por la movilizaciones colectivas en su contra, las cuales podrán duplicar fácilmente con creces el número de militantes (de 20.000 a unas 50.000 personas). Uno de los grupos intervinientes, el que brega por la Justicia Global, planea rodear la Casa Blanca más allá de que un ejército acorazado se le interponga en el camino. Pese a que el estado de guerra que se avecina, tras el ataque a Estados Unidos, llevaría a la suspensión de dicho cónclave, no deja de percibirse el espíritu libertario de otra época quizá en ciernes tal como ha sido reflejado por el siguiente grafito: “La calle *Después* lleva a la plaza *Nunca*”. Mientras tanto, las mayores entidades financieras y mercantiles tienden cada vez más a aislarse de la ciudadanía y a celebrar sus reuniones en los lugares más inexpugnables para evitar el escarmiento popular.

Repasemos un *leading case*, tristemente célebre, como el de la Argentina, donde se ha aplicado el recetario más ortodoxo del neoliberalismo durante más de una década. Como lo ha puesto de manifiesto el Plan Fénix, redactado por un grupo de economistas pertenecientes a la universidad estatal, nos hallamos frente a un país sin crecimiento *per capita*, sin industria en pie, sin sector público, sin empleo suficiente para el 70% de la población, la cual carece de protección legal. Un país que en algún tiempo fue de punta y que hoy sufre una

deuda externa y una recesión galopantes, sistemáticas podas salariales, 14 millones de personas viviendo bajo la línea de pobreza y una tercera parte en plena indigencia. Entre las tantas respuestas que ha suscitado ese estado de cosas se encuentran desde las investigaciones parlamentarias sobre múltiples negociados a la presentación en el Congreso de una propuesta para aplicar la tasa Tobin hasta las permanentes movilizaciones colectivas contra los planes de ajuste, entre las cuales sobresale la lucha llevada a cabo por el frente de desocupados piqueteros, con una alta proporción de gente joven entre sus filas y el apoyo de los gremios más activos, los estudiantes, los jubilados y el bajo clero. Su modalidad principal apela a los cortes de ruta en demanda de empleo y por el cambio del modelo económico. Los piqueteros, que ya han efectuado un gran encuentro a nivel nacional, se han defendido de los ataques oficiales y de ser procesados por apología del delito, alegando que la mayor violencia la despliega el gobierno que reduce ingresos, ajusta a los trabajadores y permite una alta mortandad infantil (15 chicos muertos por día). Sin embargo, aquellos, profundizando el enfoque estiman que su verdadero enemigo lo constituye el poder financiero que ha tenido de rehén a todos los gobiernos. Frente a esas expresiones masivas de repudio, los voceros del *statu quo* se alteran por la limitación que dichos bloqueos viales implican para la capacidad ambulatoria, haciendo caso omiso de que en un país tradicionalmente vanguardista en materia alimenticia se está restringiendo algo mucho más serio: la posibilidad de comer. También pretende impugnarse cualquier iniciativa contra la rebaja de sueldos o las mismas declaraciones sobre el estado de emergencia por el que atraviesa la universidad argentina como actitudes de rechazo al déficit cero en el gasto público proclamado por un régimen que se ha dedicado a succionar a la gente pero que no impide una astronómica fuga de capitales o la cuantiosa evasión impositiva. Aunque sin sugerir los agudos contrastes entre ricos y pobres ni la empinada protesta social, cierta nostalgia literaria ha reflejado magistralmente el paso de la urbe de mayor movilidad en el hemisferio austral a un predio asediado por recolectores de sobras e inmundicias:

Esta ciudad se ha llenado de mendigos en las calles

De fotos de ladrones en los diarios

De muchachos que buscan un lugar donde no se los desprecie.

Esta ciudad se ha vuelto irrespirable

Se ha llenado de miedo y de tristeza

De gente baleada en la vereda

De soberbios e imbéciles que ríen entre nalgas de mujeres

De viejos que duermen en la plaza entre cartones.

Esta ciudad no trepa ya a sus azoteas y expulsa con aceite y excremento al que la

invade
Esta ciudad aplaude al enemigo
Corona a sus piratas
Esta ciudad saqueada, abandonada
Esta ciudad golpeada, acribillada
Violada, traicionada, delirada
Pide que le limpien los gusanos, las moscas, las serpientes
Pide que le devuelvan su vestido de madre, su diadema de abuela,
Su caminar de reina
Pide que otra vez brille en su cielo sobre el río
*el alto hermoso incendio de la indignación.*⁴

“La gurú de los globalifóbicos”

Susan George—filósofa, politóloga y economista de origen estadounidense y residente en Francia— puede ser considerada como una adalid teórica de las actuales generaciones disconformistas. La misma lidera entidades comprometidas como ATTAC, el Observatorio de la Mundialización y el Instituto Transnacional, orientados hacia el control democrático del sistema financiero o al estudio de los conflictos planetarios, la marginación y la pobreza. Su *Informe Lugano*, publicado inicialmente en 1999 y traducido a numerosos idiomas⁵, ha llegado a representar algo similar a la biblia de la antiglobalización, del movimiento nacido en Seattle para ese entonces y de la juventud enfrentada con el capitalismo salvaje. En dicha obra, George plantea una visión distópica sobre el porvenir de la economía de libre mercado y su pretensión de equipararse con la sociedad civilizada, la cultura occidental y las opciones individuales. Allí el Banco Mundial y el FMI constituyen las instituciones del bienestar, la ONU un foro valioso por hacerle creer a los países pequeños de que tienen voz y voto en materia internacional, los centros comerciales las verdades catedrales de nuestra época y Friedrich von Hayek el gigante intelectual por excelencia.

Sin embargo, más allá del figurado poder taumátúrgico y bienhechor que se le asigna al mercado dentro de la lógica capitalista en juego, no deja de ser un espejismo la eventual inclusión de todos los hombres en él. Según les advierte dicho informe a los grandes intereses supuestamente convocantes, para que el capitalismo logre subsistir en serio, sin provocar severos trastornos ambientales y sociales, deberá abandonarse la actitud exitista

—de autoconfianza— y asumir hechos tales como el de que los perdedores siempre desestabilizan el *statu quo*, que el ejército profesional no alcanza para someter a muchos jóvenes disolventes y que ni la beneficencia ni la ayuda pública pueden reducir la brecha entre el norte y el sur, entre ricos y pobres. Resucitando a Malthus, los expertos al servicio del sistema sostienen que el principal peligro para el orden liberal y la concentración de ganancias radica en el enorme aumento poblacional y en la crisis alimenticia, en términos metafóricos: que la Mano invisible sea derrotada por el Útero Invencible.

El remedio propuesto para esos males se halla formulado minuciosamente sin sentimentalismos —acorde con el pedido de los solicitantes— y responde al viejo recetario eugenésico: eliminar el exceso de personas para compartir mejor los beneficios, acceder a un buen gobierno, evitar las conductas antisociales, la migración masiva, el terrorismo y en definitiva la gran cantidad de parias que componen el escenario internacional —extranjeros, desempleados, sub-remunerados, adolescentes y viejos sumergidos con todas sus secuelas de depredación, represión y anarquía—; esos miles de millones superfluos e ineptos, sin capacidad adquisitiva, incompatibles con el mecanismo competidor del mercado. La única forma real de asegurar la felicidad colectiva y el Estado de derecho consistiría así en reducir sustancialmente la población mundial. Para ello se propicia disminuir unos 100 millones de habitantes por año durante dos décadas, entre indigentes, ignorantes, haraganes y delincuentes, apelándose a la contaminación del agua o a los servicios sanitarios deficientes. Las potencias occidentales crearán fuerzas privadas ofensivas de seguridad para los jóvenes sin ocupación.

En vez de alentar el mito del progreso inexorable, por el cual la gente supone que toda afección tiene cura, deberá propagarse la tuberculosis, la malaria y el SIDA como herramientas para podar la superpoblación. Se trata de volver a las condiciones precoloniales en el sur y a una mentalidad anterior a la Ilustración en el norte. Debe mantenerse el papel histórico que para estabilizar el crecimiento vegetativo han cumplido los cuatro jinetes del Apocalipsis: la Conquista, la Guerra, el Hambre y la Peste; en caso de insuficiencia, recurrir a los inhibidores de la reproducción como el aborto y sobre todo la esterilización. Además, se penalizará a los que tienen muchos hijos y se recompensará a los que tiene uno solo o ninguno. No se obstaculizará a quien desee matarse con una sobredosis de droga.

Por encima de los métodos físicos se encuentra la necesidad de apuntalar los cuatro

pilares del sistema. En primer término, un pilar ideológico-ético justificatorio que, tendiendo a los jóvenes como legionarios, impida suponer que pueden seguir proliferando los degenerados y los analfabetos sin futuro, mientras deben dedicarse fuertes estipendios a propalar en las universidades y redes informáticas las ideas conservadoras que no colocan a los derechos humanos en un plano prioritario. Un pilar económico que amplíe el ajuste estructural a los países endeudados, los salarios bajos y la mortandad infantil. Un pilar político que sustituya el antiguo modelo del Estado nacional, aumentando el poderío del FMI, la OMC, el Pentágono y la OTAN—habida cuenta que la democracia parlamentaria sólo representa un breve paréntesis entre gobiernos necesariamente autoritarios. El pilar psicológico implica la batalla por los corazones y la mente, el disponer del máximo invento: la manipulación identitaria para minar la solidaridad, exacerbar las diferencias intersectoriales e inducir al exterminio mutuo.

En un *ex cursus* a la obra comentada, George aduce su propio parecer sobre el informe. Por más atroz que el mismo resulte sus conclusiones se derivan de las mismas premisas, las que sí deben impugnarse, por ejemplo: que el capitalismo simboliza el estado natural de la humanidad o que el mercado es una instancia moral que distribuye mejor los recursos y termina recompensando a los trabajadores. En verdad, se trata de una concepción económica propia de las empresas transnacionales que nunca podrán resolver los problemas de desempleo y para las cuales la democracia apenas supone una peligrosa fachada decorativa porque las elecciones pueden favorecer a las masas. El comercio y las inversiones irrestrictas no permiten a los gobiernos gravar el flujo monetario ni ayudar a los millones de parados y por ello, dentro de ese criterio, debe eliminarse al excedente poblacional.

La salida georgiana va por el camino semi-implementado de fomentar las economías paralelas, como las cooperativas de alimentos, bancos comunitarios o redes de trueque, alentando los movimientos de comercio justo y luchas similares a las del siglo XIX por salarios y condiciones laborales dignas, contra las 12 horas de trabajo y por el descanso dominical. Ante la falta de Estado, oponerse a las McEscuelas, McSalud y McTransporte. Que la comunidad educativa pida en sus comedores alimentos cultivados por productores locales. Recaudar el dinero para el desarrollo de las megacorporaciones y los mercados financieros, instituyendo un régimen tributario y redistributivo a nivel internacional junto a organizaciones civiles con voz y voto sobre los gastos generales, desgravar el empleo y

los ingresos, etc.: a amenazas globales, respuestas de la misma índole.

En suma, a presuntos informes como el de Lugano, ideado para los amos del mundo, Susan George ha ido contraponiéndole treinta años de trabajos y militancia a favor de los sojuzgados y del cambio social, contra el genocidio, la plutocracia y las políticas belicistas e imperiales —por encima de las discrepancias internas que dentro del movimiento por la justicia global y antagónico a la mundialización financiera —para George la mayor esperanza política surgida en el último cuarto de siglo— hayan podido despertar actitudes como las suyas tildadas por la juventud más radicalizada de neo-reformistas. Una radicalización que con todo podría admitir algunas postulaciones puntuales de nuestra autora cuando esta se refiere al significado auténtico de la privatización:

estamos hablando acerca de la enajenación y entrega del producto de décadas de trabajo de miles de personas a una ínfima minoría de grandes inversionistas [...] de uno de los más grandes atracos a mano armada realizada en nuestra o cualquier otra generación⁶

Aún más, el repudio a los planes neoliberales y a las privatizaciones a ultranza ha cundido en casi toda América Latina a la luz del calamitoso ejemplo argentino, donde aquéllas fueron aplicadas a rajatabla vulnerando visceralmente el patrimonio nacional.

El contexto universitario

Puede trazarse un cierto paralelo entre desregulación estatal y debilitamiento progresivo de la universidad pública, cuya estrategia se ha ido definiendo en diversos países latinoamericanos a partir de los grandes centros crediticios (FMI, BM), en detrimento de la propia autonomía académica y de los más altos organismos en la materia (UNESCO, OEA). Mientras que dichas entidades financieras, con todo su poderío, se oponen a un relevante subsidio estatal y al incremento de la matrícula en educación superior, cuyo arancelamiento propugnan, la UNESCO destaca el valor decisivo de esa misma enseñanza para la ruptura del subdesarrollo.

La universidad inficionada por el neoliberalismo responde a una lógica mercantil y eficientista que coopta intelectuales, forma una casta profesoral y directiva lindante con la

corrupción, margina estudiantes, explota a la mayoría de los docentes y administrativos. Se crea una atmósfera institucional anestesiante que genera conocimientos para elegidos, estimándose como objetivos ideológicos caducos el compromiso político de los claustros y la problematización del poder. La educación deja de representar un bien de uso, con miras al mejoramiento de las masas, para convertirse en una mercancía subsumida por las reglas del mercado. Como en las dictaduras militares, se exalta la enseñanza privada mientras pierde su peso específico la propia comunidad universitaria.

En un continente como el nuestro, con un 85% de jóvenes marginados del sistema universitario, ese modelo empresarial impugna la gratuidad de la enseñanza, el aumento presupuestario oficial y el ingreso irrestricto, mientras hace caso omiso de que en la universidad privada existen muchas menos exigencias de nivel académico para acceder a sus aulas. Una de las máximas reconversiones estilo thatcheriano de la universidad latinoamericana fue la efectuada en Chile durante el pinochetismo, que condicionó un sistema educativo arancelario reñido con la igualdad de oportunidades, donde los pobres reciben una enseñanza deficitaria cuyo carácter elitista no ha desaparecido con el advenimiento de la democracia. El ajuste aplicado a nuestras universidades resulta funcional a las premisas de la modernización conservadora:

¿Para qué preparar médicos?, si se opta por desatender la salud. ¿Para qué preparar científicos e investigadores?, si sólo se busca administradores de la ciencia y la tecnología que viene de afuera. ¿Para qué formar docentes?, si se concibe a la educación como un servicio sujeto a los vaivenes del mercado y no como un derecho y un poder indiscutible de todo el pueblo.⁷

Pese a que la universidad neoliberal no parece haber despertado tanto rechazo como el marco en el cual está inscripta, cabe advertir una tendencia antagónica que se opone al papel reproductivo de la educación. Señalemos algunos hitos controversiales o diferenciados. Por un lado se asiste a una revitalización de las luchas estudiantiles, de aggiornamento de la universidad reformista y la recuperación de su poder decisorio en cuanto a recursos y orientaciones disciplinares, enlazándose a la vez con las reivindicaciones antioligárquicas del '18 -frente a una democracia meramente nominal y electoralista- en favor de la cultura latinoamericana y las aspiraciones sociales. Va consolidándose un operativo continental en pro de la universidad pública que, siguiendo aquél noble legado, la visualiza ejerciendo en nuestras naciones la dirección ética e intelectual junto a la

defensa del desarrollo sustentable y la calidad de vida. Al rescribir nuestra memoria colectiva para apuntalar al presente, observamos que ya antes de la aparición del mismo movimiento reformista organizado se contó con importantes experiencias de educación no formal como las escuelas libertarias y las universidades populares en tanto tribunas de cultura superior e ideales comunitarios.

En esa última vertiente se ubican diversos emprendimientos como el Taller Latinoamericano en Defensa de la Universidad Pública contra el Neoliberalismo realizado en Managua hacia febrero del 2000 o la creación de la Universidad Madres de Plaza de Mayo con la declarada finalidad de “enseñar lo contrario de lo que enseñan las universidades del egoísmo: hacer plata y explotar al otro”⁸. En la propia España el gobierno conservador intenta reintroducir un régimen universitario limitacionista e inconsulto despertando un fuerte rechazo del alumnado que retoma su combativa tradición antifranquista. Por añadidura, Amador, el hijo del filósofo Savater, se ha apartado de las enseñanzas conformistas de su padre -sobre el reemplazo de las utopías por la vida competitiva- para pilotear una nueva experiencia pedagógica: la Universidad Nómada, lanzada por jóvenes docentes preocupados por ligar los saberes a la práctica política y por reflexionar sobre la violencia, la inmigración o la pobreza ⁹no como problemas externos al estilo de la universidad oficial sino para provocar la acción directa. Allí se estudian los movimientos críticos al capitalismo o se denuncia a España como centinela de Europa y a los intelectuales “comeflores” que mucho dicen pero poco hacen -un diagnóstico que Chomsky lo hace extensivo a un largo decurso histórico, en el cual los intelectuales y académicos en vez comprometerse con las fuerzas populares que desean mejorar las cosas han funcionado mayormente como “aduladores del poder”⁹. Para el caso latinoamericano, podría hablarse de una *intelligentzia* que abjura del macondismo, de toda peculiaridad, para sustituirlo por el macdonalismo y el mackintoshismo; intelectuales que, según los términos de Ricardo Piglia, piensan como si fueran ministros, como “funcionarios del sentido común”, “retroneoconservadores” entregados “a la elegancia cínica, a la defensa del orden, a la muerte de las vanguardias”.

La contestación no procede sólo del underground sino también de señeras instituciones como la Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre que ha auspiciado la realización del Foro Social Mundial, una de las réplicas más orgánicas que se han levantado contra la ideología de la globalización, el sueño americano y la tercera vía con lemas de

este tenor: “El mundo no está en venta, no es una mercancía”, “Otro mundo es posible, vamos a construirlo juntos”. Fue un encuentro multitudinario donde no dejó de exigirse la ciudadanía planetaria, con 120 países participantes, organizado por el Movimiento de Trabajadores Rurales sin Tierra, la Central Única de Trabajadores, la Comisión de Justicia y Paz de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil y la Asociación Brasileña de Empresarios por la Ciudadanía. Dicho encuentro tuvo lugar en forma simultánea al Foro Económico Mundial que desde hace tres décadas celebran en Davos, Suiza, los sectores más poderosos del establishment para articular las políticas macroeconómicas del capitalismo (el proceso de globalización) y que fue llevado a cabo, como tantos otros eventos plutocráticos, en medio de gigantescos cordones policiales. Interesa destacar que en Porto Alegre se recalcó la aparición de un nuevo activismo estudiantil que, superando los acotados reclamos por el género o la identidad a comienzos de los noventa, despliega un protagonismo frontal contra el propio modelo neoliberal.

Dentro del foro gaúcho se reunió un taller sobre Movimiento Estudiantil y Universidad propuesto por la OCLAE (Organización Continental Latinoamericana y Caribeña de Estudiantes) y publicado por el Centro de Estudiantes de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires. Sus compiladores transmitieron la convicción de que en Porto Alegre se pudo vivir una hora de revolución americana similar a la que sintieron los viejos reformistas cordobeses. En ese taller se pasó revista a las grandes cuestiones en las que está inmerso el estudiantado de diversos países: los alumnos ecuatorianos liderando la campaña contra la dolarización de la economía, los nicaragüenses a favor del 6% constitucional para el presupuesto educativo y los paraguayos por el 3% para la enseñanza superior, en Cuba por la devolución del niño Elián mientras estuvo retenido en los Estados Unidos, en el mismo Brasil para la salida de Fernando Cardozo del gobierno y tantos otros despliegues de militantes universitarios enfrentándose al statu quo. En el texto se reproduce la declaración final del congreso latinoamericano de estudiantes celebrado en La Habana en abril del 2000, de la cual extractamos los *siguientes pasajes*:

Las combativas jornadas del estudiantado incluyen victorias significativas en muchos países, dejando en claro que el movimiento estudiantil es capaz de hacer valer sus derechos. En algunos países las luchas con confrontaciones directas para expulsar del poder a presidentes corruptos y entreguistas; en otros, la juventud estudiantil reta a sanguinarios tiranos, a paramilitares o a la presencia colonial norteamericana [...] Luchamos por una Nueva Universidad: realmente democrática, autónoma, científica, popular y humanística. Una Nueva Universi-

dad que contribuya a romper la dependencia científica y tecnológica ¹⁰

Uno de los tantos llamados que se efectuaron en el Foro Social consistió en apoyar las movilizaciones contra la instauración del Área de Libre Comercio de las Américas. Poco después, tuvo lugar en Buenos Aires una reunión del ALCA, con los ministros de economía del continente, exceptuando a Cuba, desencadenándose marchas sindicales que paralizaron prácticamente esa gran urbe. Si bien los principales exponentes fueron allí las organizaciones gremiales del Cono Sur, no faltaron entidades antiglobalistas como la *Public Citizen's Global Trade Watch*, que lideró las manifestaciones en Seattle, primer gran movimiento contestatario del siglo XXI, cuando miles de personas lograron bloquear el inicio de la Organización Mundial del Comercio. El cuestionamiento al ALCA reside fundamentalmente en que se trata de un proyecto de librecambio en beneficio exclusivo de los Estados Unidos y del capital transnacional para romper bloques regionales como el MERCOSUR y aumentar su capacidad decisoria. De tal manera, puede aludirse a un nuevo estatuto legal del coloniaje, dadas las profundas asimetrías existentes entre ambas economías y la perspectiva de reducir nuestra propia área en una simple productora de bienes primarios. Sintomáticamente, el gobierno argentino prohibió la entrada al país a adherentes de otras naciones limítrofes que no poseen restricciones para pasar la frontera. Ello dio lugar a que junto con leyendas como “El capitalismo mata”, se levantaran otras como “El Banco Itaú es bien recibido en la Argentina y a los trabajadores brasileños no se los deja ingresar”.

Luego se realizaron en las antípodas, la ciudad de Quebec, numerosas concentraciones callejeras para repudiar la III Cumbre de las Américas. Un estudiante universitario, procedente de Washington, confesó en esa ocasión que se había desplazado especialmente para oponerse a los planes de crear en las Américas la mayor zona de libre comercio del planeta; tales declaraciones fueron hechas en medio de una ciudad transformada en fortaleza feudal, con 6700 policías antidisturbios y un muro de cemento de tres metros de altura y cuatro kilómetros de largo que se ha bautizado como el muro de la vergüenza.

Hasta la misma juventud estudiantil norteamericana ha ido recuperando el protagonismo que llegó a tener antes de las dos décadas de inmovilismo. En 1991 reaparece enfrentándose a la guerra del Golfo, bajo la consigna “No moriremos por el petróleo de Texaco”, hasta adquirir un grado de preparación intelectual que, manteniendo premisas como “Resistir (es) existir”, los ha llevado a cuestionar con serios trabajos de investigación ora la situación de las

cárceles y de las personas sin techo en Estados Unidos ora la relación entre la riqueza de las multinacionales y la de distintos países del planeta, adoptando a la vez un estilo de vida de espaldas al *establishment*, en defensa activa del medio ambiente y de los sectores más explotados. Así es como no sólo se hacen pasar por obreros para estudiar las condiciones esclavistas en las que trabajan niños y mujeres en el sudeste asiático sino también, como los estudiantes de Harvard, tomar la universidad durante un mes para exigir el aumento en los jornales de los empleados de maestranza. Tras las pujas identitarias por el reconocimiento de las diferencias étnicas y de género -que fueron reabsorbidas por la publicidad y las modas- a mediados de los '90 se asiste a rebeliones más frontales como las del Movimiento para Recuperar las Calles y bajo la consigna de "queremos que el poder vuelva al pueblo"¹¹. Asimismo aparece una Alianza Estudiantil para Reformar las Empresas con el propósito de evitar las inversiones en compañías violatorias de los derechos humanos como Coca, Pepsi, Mac Donald o Niké, boicoteándose desde sus interferencias a la autonomía universitaria hasta su presencia en países con férreas dictaduras militares (Nigeria, Birmania, etc.). El nucleamiento de Estudiantes contra la Explotación Laboral se ha hecho fuerte en más de 100 universidades norteamericanas. Con tales acciones se apunta a que las universidades no sean sólo emplazamientos para lanzar gente al mundo laboral sino instituciones imbuidas de propósitos cívicos y morales que se deben hacer cargo del papel reproductor y discriminatorio que han jugado en el pasado -como cuando suspendían alumnos por solidarizarse con sus compañeros negros vetados para jugar en competencias deportivas o armaban con rifles a los estudiantes para reprimir a obreros en huelga.

En América Latina se ha renovado a su vez la tónica combativa del movimiento estudiantil que lejos de haberse dejado llevar por las promesas de bienaventuranza lanzadas por la Revolución Conservadora le ha salido al cruce a la misma y a sus políticas de ajuste estructural. Tras el triunfo de los alumnos paristas en México, al frenar el arancelamiento de la UNAM, ha tenido lugar una serie de episodios que revelan la presencia multitudinaria activa de nuestro estudiantado: ocupación de universidades por los recortes presupuestarios oficiales (Argentina), demandas por el pase libre escolar en los transportes (Brasil, Chile, Paraguay), rechazo a la intrusión policial universitaria (Venezuela), al asesinato de alumnos (Colombia) y a la privatización de la enseñanza oficial (Bolivia, Costa Rica), ampliación del cupo de ingreso (El Salvador), pago de salarios adeudados a los docentes y denuncia a la Cumbre de las Américas y al ALCA (República Dominicana, Perú), cese de las maniobras y ensayos militares de Estados Unidos en Puerto Rico, rebaja de las tarifas eléctricas y

telefónicas (Panamá) y más en general extendidas acciones para paliar la crisis económica y los índices de desempleo. Tales acciones han sido llevadas a cabo únicamente por estudiantes o en operativos conjuntos con otros actores sociales y organizaciones populares (obrerros, campesinos, desocupados, indígenas, activistas por los derechos humanos, comerciantes, etc.). La misma universidad en tanto institución ha abandonado su ya larga pasividad para pronunciarse ante los problemas mundanos y adoptar una postura más frontal, como la declaración pública efectuada por el Consejo Interuniversitario Nacional de la Argentina, entre cuyos enunciados figuran:

Que es preciso invertir las prioridades: la sociedad nacional y la justicia social deben estar por encima de los intereses del sector financiero o los monopolios internacionales o nacionales.

Que la Argentina no podrá salir definitivamente del círculo recesivo en que ha caído si no se reactiva la economía con una redistribución del ingreso desde las minorías que más tienen hacia abajo, en lugar de extraer más recursos de los sectores medios y bajos [...]

Que el derecho de la Nación a desarrollarse debe prevalecer por sobre el derecho de los acreedores a cobrar en sus términos una deuda gestada a espaldas de las mayorías [...]

Nos comprometemos a contribuir a [...] defender internacionalmente el derecho de nuestro pueblo a mantener su cohesión social y su entidad como Nación, y a luchar por la democracia efectiva para que esta presión externa e interna que nos tiene paralizados se afloje [...] (23 julio 2001)

En síntesis

Las estribaciones de los siglos XIX y XX ostentan varios rasgos dominantes en común; desde el primado del liberalismo, el capitalismo y las políticas conservadoras hasta la apuesta por el pensamiento occidentalista y tecnocrático: todo un andamiaje con el cual se ha intentado clausurar la historia y las salidas rupturales. Por otra parte, hacia el Novecientos se produce una crisis del gradualismo, el crecimiento de los partidos y organizaciones populares, el auge revolucionario, la brega anticolonial y los atisbos del Estado providente en favor de un orden más inclusivo. La lucha entablada hoy por la globalización de las ganancias y los derechos del hombre, a través de frentes multisectoriales y pluralistas, con muchos manifiestos y manifestantes, quizá nos permita acceder a una

dimensión verdaderamente planetaria más acorde con las identidades sociales y culturales.

En estos momentos de nuevos levantamientos masivos, se vuelven a plantear las alianzas entre los pueblos, al margen de gobiernos fuertemente restringidos o corruptos, hacia la elaboración de utopías post-capitalistas ante un sistema sin respuestas para la gente, con postulaciones que no soslayan ni a la misma revolución^{3/4}ese camino anormal elegido para evadir la competencia y la lucha por la vida, según argüían las elites argentinas de 1880. Más allá de los parangones, de los pronósticos sobre las tendencias autodestructivas que encierra la imposición del neoliberalismo o de las ilusiones que suscita todavía en diversos frentes de batalla la apuesta por un capitalismo menos salvaje que complemente la globalización con una faceta social, no corresponde olvidar que, según afirmó Francis Bacon, el tiempo constituye el máximo innovador o que ningún régimen, por triunfante y despótico que fuera, ha logrado permanecer a costa de la especie humana en su conjunto.

Para el proceso de humanización y democratización, América Latina puede aportar sus siglos de mestizaje, trasvasamiento cultural, identidades múltiples, como tierra de grandes ensueños y heroicidades, según la visualizaron nuestros jóvenes universitarios en su accionar contra el autoritarismo y el aislamiento de nuestros pueblos, en su negativa a recorrer la calle Del Después porque conduce a la plaza Del Nunca. El movimiento estudiantil simboliza una de las tantas tradiciones combativas que, junto a su prédica por la unión con los obreros y los indígenas, hace una centuria ya predijo que el conocimiento sería la llave del porvenir, algo así como el tránsito del molino a la chimenea y de ésta a la computadora; del *via crucis* del cristianismo a las vías férreas de la modernidad para concluir en el imperio actual de las vías electrónicas.

Un progreso técnico y científico que aún aguarda extenderse a la gran mayoría de la sociedad mundial, en rigor dividida entre infoglobalizantes e infoglobalizados. Por un lado tenemos la contrastante realidad de que muchos millones de seres humanos no hayan podido beneficiarse ni siquiera de relevantes avances e inventos decimonónicos (instrucción pública obligatoria, electricidad, telefonía, vacunación, etc.), tal como lo ha ilustrado el premio Nóbel de la Paz, Desmond Tutu:

La mayor parte del Tercer Mundo vive agobiada bajo el peso de la deuda internacional, paralizante al extremo. Las estadísticas son impresionantes: en

Etiopía cada año mueren 100.000 niños a causa de enfermedades fáciles de prevenir mientras el gobierno gasta para pagar la deuda [en constante aumento] cuatro veces más de lo que invierte en salud [...] Imagínese a su hijo, no vacunado contra el sarampión y la difteria, apagándose lentamente ante sus ojos sin que usted pueda hacer nada porque no hay medicamentos disponibles ¹²

Por otro lado, sólo dos tercios de la no ha llamado ni una vez por teléfono, apenas el 2% de la población mundial tiene acceso a Internet y únicamente 3 de cada 100 personas está a la altura del nivel cognoscitivo contemporáneo, sin contar el aprendizaje permanente requerido por la vertiginosa desactualización que dicho conocimiento va experimentando. En consecuencia, queda así relativizado el exitismo técnico e informático que esgrimen los apologistas de la globalización y la modernización cosmética; un flanco que, junto a sus contenidos enajenantes, tampoco han descuidado los adversarios de la primera, cuando por ejemplo cerca de 50.000 personas, reprimidas por miles de gendarme antimotines, procuraron desafiar el Foro sobre Gobierno electrónico organizado en Nápoles, por más que la vía Internet represente el medio electrónico decisivo de comunicación y difusión para la misma juventud globalifóbica.

¿La nueva atmósfera suscitada por el brutal atentado al corazón financiero y castrense de los Estados Unidos junto al intervencionismo militar de las grandes potencias habrá de desencadenar la primera guerra de la mundialización? ¿Con ello se incentivará la tendencia a criminalizar a los movimientos civiles, a librar contra ellos una lucha sin cuartel como la que se ha declarado prácticamente a los inmigrantes y marginales, a juzgar las protestas antiglobalización como subversivas y terroristas? Aun así, difícilmente podrá reducirse a la juventud idealista en gestación en un testigo pasivo de los conflictos desatados por el predominio planetario; una juventud que como la estadounidense se está despegando del estilo de vida norteamericano ^{3/4}según se ha lamentado el mismo Gral. Colin Powell, secretario de Estado de un gobierno que enfoca a la guerra como moralmente necesaria e intenta reducir las Naciones Unidas a una función puramente asistencial y ajena a la paz del mundo, retrotrayendo la situación planetaria a las peores secuencias del realismo político.

Y el mundo sigue andando

A juzgar por lo que ha acontecido tras la caída de las torres, la lumbre del disenso continúa encendida. En España cientos de miles de personas marcharon por Barcelona “Contra la Europa del capital y la guerra”, con manifestantes antiglobalización esposados a los arcos de fútbol o escribiendo en el Banco Bilbao Vizcaya frases como “Recuerda Argentina”; en el mismo centro de Madrid la contracumbre de los pueblos o Foro Social Transatlántico con expresiones como “Reclama las calles”, “Reinventa tu ciudad”, “Dios es neoliberal”; en Sevilla los jóvenes activistas protestando desnudos contra los paraísos fiscales para mostrar la transparencia del ciudadano común frente a la opacidad de las especulaciones financieras (tan desnudos como los estudiantes que repudian en ese país la nueva ley universitaria) o vestidos de indígenas para exigir la abolición de la deuda externa, con pancartas antirracistas contra las barreras migratorias -“En el sur explotados, en el norte expulsados”- y el ofrecimiento del Premio a la Hipocresía al presidente de turno de la Unión Europea por promover políticas de doble rasero.

Por otra parte, bajo un estado de alerta roja millares de adolescentes se organizaron en Francia para contener el avance de la extrema derecha -personificado en el candidato filofascista Jean-Marie Le Pen-, revitalizando el activismo político de sus padres, partícipes en Mayo del 68, o el compromiso de sus abuelos bachilleres contra la ocupación nazi en París. Estamos aquí frente a una juventud que invoca al escepticismo como su principal enemigo y que ha aumentado sensiblemente la proporción de afiliados a las organizaciones estudiantiles. Todo ello no significa negar la palmaria existencia de jóvenes neo-nazis que con alardes violentos e inflamaciones patrioterías claman por una Francia blanca.

Finalmente, la segunda edición del Foro Social Mundial (FSM) en Porto Alegre invocó una postulación pacifista: “Otro Mundo sin guerras es posible”. Dicho congreso, al que acudieron unas 60.000 personas, podría perfilarse como el cónclave más multitudinario registrado en la historia universal. El mismo viene a inscribirse en esa fresca correntada que, a mediados de la década anterior, ha ido irrumpiendo desde los nucleamientos civiles y las fuerzas sociales para medirse con el fenómeno de la globalización financiera y su andamiaje ideológico, a los cuales dichas entidades suelen identificar con el neoliberalismo o con las políticas orientadas por los grandes organismos económicos y las naciones hegemónicas. Entre tales cuestionamientos figuran desde la especulación rentista, la deuda externa, el deterioro ambiental, la desregulación estatal o los ajustes estructurales hasta

el mismo sistema capitalista como tal. Todo ello ha permitido trazar diversos parangones con el espíritu autogestionario de los sesenta, con la diferencia de que en la actualidad pareciera asistirse a un movimiento más profundo, diversificado y pluralista que en aquel otro período de cisma generacional y rupturas cualitativas. Según lo han puesto de relieve distintos expositores, no se trata de oponerse ahora a todo intento de mundialización sino por lo contrario de empeñarse en globalizar otras expresiones vitales decisivas que han sido seriamente afectadas por el modelo dominante: la esperanza, la justicia, la solidaridad, la conciencia, el trabajo, la ciudadanía, los intereses mayoritarios. En rigor de verdad, se apuesta por una globalización ética, humanista, sustentable e inclusiva.

La mayor innovación que ofrece el FSM, con respecto a muchas de las formaciones contestatarias precedentes radica en su carácter propositivo y en la genuina festividad cívica que lo acompaña. En su Carta de Principios, aquél se postula como un espacio alternativo frente al neoconservadurismo, al imperio del capital, a la visión simplista y totalitaria de la historia, al uso de la violencia como medio de control social. Su meta afirmativa consiste en tender hacia la construcción de un orden planetario democrático centrado en el respeto a los derechos humanos. Mientras en el primer Foro Social se levantaron consignas como “la fuerza de estar juntos” y “la tierra no es una mercancía”, durante el último evento la simbología giró en torno a la paz y a la idea transformadora de que “somos lo que osamos ser”. Entre las propuestas más significativas de la segunda convocatoria -efectuada tras el flagrante ataque a las Torres Gemelas y la escalada represiva estadounidense- se planteó la necesidad de que las ONGS y los sindicatos promuevan medidas restrictivas al flujo financiero; que la Corte Internacional de Justicia declare la ilegitimidad de la deuda externa; que la Organización Mundial de Comercio deje de incidir en sectores como educación, salud y cultura; que en las escuelas se desenmascaren los anuncios publicitarios y el consumismo superfluo; que se impulse un debate internacional sobre los gastos bélicos y se le recalque a la ONU su misión de velar por la paz mundial.

El rol de la juventud en esta clase de movimientos reacios a la concentración de poder ofrece un cariz distinto a la que combatía en las calles de París, en el Cordobazo o contra la guerra de Vietnam, pero que no ha dejado de liderar las movilizaciones ante un mundo como el presente donde todo está en venta. En el Foro brasileño se verificó una activa concurrencia de 15.000 jóvenes acampantes con sus propios canales de expresión y su

dinámica singular: dialogaron en video-conferencia con sus congéneres activistas que se manifestaban simultáneamente frente al Waldorf Astoria durante las reuniones del Foro Económico Mundial; lanzaron un proyecto para organizar las luchas globales de resistencia anticapitalista sin que las mismas se agoten meramente en las calles; realizaron varios talleres temáticos ad hoc como el que llevó a cabo el movimiento estudiantil -planteado como fuertemente internacionalista y democrático desde sus orígenes-, el cual contó con una representante como la indonesia Dita Sari, presa y torturada por los militares de su país. En su encuentro principal se sostuvo que la juventud enfrenta viejos y nuevos desafíos, como uno de los sectores más atacados por el neoliberalismo, siempre el primer blanco de las ideologías del consumo, de la competencia individualista, de la ‘modernización’ tecnológica, de la mercantilización de la cultura [...] y son todavía los jóvenes aquellos ‘premiados’.

NOTAS

¹ “En torno a los efectos de la globalización”, *El País*, 21 abril 2001, pp. 11-12.

² G. Verhofstadt, “Carta abierta a los antiglobalistas”, *La Nación*, 26 setiembre 2001, p. 17.

³ R. Passet, *La ilu\$ión neoliberal*. Madrid, Debate, 2001, p. 325.

⁴ Ivonne Bordelois, “Salmo por la ciudad de Buenos Aires”, *La Nación*, 2002.

⁵ Usamos aquí la versión española, con prólogo de Vázquez Montalbán: Barcelona, Icaria, 2001 (7ª reimpr.)

⁶ S. George, “Breve historia del neoliberalismo”, en la Conferencia sobre Soberanía Económica en un Mundo Globalizado. Bangkok, marzo 24-26, 1999. www.millennium-round.org/.

⁷ V.A., “Globalización”, *Línea Subterránea*, 1, setiembre 1999.

⁸ Página 12, 31 octubre 2000, p. 10

⁹ N. Chomsky, “Los intelectuales”, *La Nación. Cultura*, 12 agosto 2001, pp. 1-2

¹⁰ R. Romero, y S. Ruiz Moreno, (comps.), *Movimiento estudiantil y universidad*. B. Aires, Economizarte, 2001.

¹¹ N. Klein, *No Logo. El poder de las marcas*. B. Aires, Paidós, 2001.

¹² D. Tutu, “La nueva esclavitud en el reino de la deuda externa”, *Clarín. Zona*, 26 agosto 2001, p. 7.

CICERÓN Y LOS COWBOYS

Armando Poratti
CONICET- UNRosario

El tramo final del siglo XX -que terminó, cronológica y esencialmente, ayer no más, hace unos meses- estuvo signado por la temporalidad del ‘después’ (post-), en la confusa designación ‘postmodernidad’. Pero este ‘después’ es más vale un ‘final’. Veníamos asistiendo al ensanchamiento del gran cementerio: ya desde el XIX, muerte de Dios; y al irse acabando el XX, muerte del hombre, fin de las ideologías, fin del sujeto, fin de la política, fin de la historia. Terminamos en un ámbito de hiperrealidad y simulacros: fin de la realidad.

Esta fin del mundo *light* no fue una excrecencia casual. Fue pensado de antemano por la filosofía de la historia, cuyo nombre supremo es Hegel. Ésta no hizo sino poner en pensamiento la culminación de la Modernidad. A lo largo de los siglos XIX y XX la teleología de la historia se fue pese a todo cumpliendo, no *ad litteram* según los sistemas filosóficos y políticos, sino como consumación de las tendencias profundas de la Modernidad.

Esta noción de “fin” incluye las de “consumación” y “final”. El “fin de siglo”, *fin de siècle*, la dulce descomposición de una época breve que ya ha terminado, era también fin de milenio, cifra ominosa de los tres ceros, y aludía a “apocalipsis”: “la fin del mundo”. Una fin del mundo tan *light* que en ella ni siquiera el mundo se terminaba.

Estas descripciones de la postmodernidad como “la insoportable levedad del ser” provenían desde, y describían al, interior uterino del capitalismo avanzado, en el líquido amniótico de la realidad *soft*, sin percatarse del todo (o sin decirlo) de que ese ablandamiento estaba permitido por el sumamente sólido envoltorio de las condiciones de ese mismo capitalismo, que suponen una realidad durísima. No es casual que provinieran de Europa. No es el caso de los teóricos de los

Estados Unidos, desde los ‘académicos’ o los conservadores refinados como Bell a los ‘administradores’, como Brzezinsky o aun Kissinger, que operan desde el domicilio visible del poder y la toma de decisiones, y que sí hablan -a su manera- de lo que hay que hablar.

Que no es el ablandamiento postmoderno sino la consumación de la Modernidad como consumación de un horizonte de poder. El Fin de la Historia, igual plenitud de la Modernidad y de la Historia Universal, es la consumación del secular proyecto de poder mundial puesto en marcha en Europa por lo menos desde el siglo XV. Esto, que es también un proyecto metafísico, llevó a cabo su instalación fáctica, primero, con las naciones; luego, en los grandes sistemas de poder político, militar y económico que supimos llamar “imperialismos”; luego, como trama planetaria de poder financiero abstracto. Así se dibuja un horizonte planetario del poder y el horizonte de un poder planetario -las concentraciones de poder más formidables desde el Imperio Romano. Este horizonte de poder, absolutamente obvio, en el que vivimos y que no se emboza, ha sido, quizás por eso mismo, pasado por alto permanentemente por el pensamiento.

No es la primera vez que Occidente (y es Occidente el que se planetariza) intenta y realiza la experiencia del poder mundial. Primero con Alejandro, cuyo proyecto, haya sido el que fuere, fracasó con su muerte. A esa muerte siguieron los tiempos duros de las guerras de los diádocos, que sumieron a Grecia y Asia en el caos. El pensamiento sólo atinó a buscar la *eudaimonía*, para hacerse con los recursos posibles para sobrevivir en un mundo insoportable. La buscó, primero, mediante un repliegue total, negando la realidad, con el escepticismo. Luego poniéndose al margen de la realidad, con Epicuro. Pero en ese lapso el caos había dado lugar a un nuevo orden y el Mediterráneo se había convertido en horizonte mundial, en el cual los reinos helenísticos -como las naciones modernas- llegaron a convivir en equilibrio inestable. Era el momento para el reingreso del Logos, de la mano de los estoicos.

El hombre antiguo pasó en pocas décadas de la pluralidad y discontinuidad política de las ciudades a un universo global, en un proceso más rápido todavía que los procesos actuales, aun en términos cronológicos absolutos.

El pensamiento fue extremadamente sensible al horizonte histórico mutante. Ya los llamados socráticos menores (Antístenes, Aristipo) habían detectado la crisis de la ciudad e inauguran una actitud apolítica. (Contemporáneamente, la *República* inaugura la teoría política, cuyo carácter utópico es igualmente un síntoma). El “soy extranjero en todas partes” de Aristipo (Xen. *Mem.* II 1 13) se habría convertido, con Diógenes el cínico (DL VI 63), en “soy *kosmopolítes*”; pero esta atribución, aun si nos parece significativa, sigue teniendo un sentido puramente negativo.

De paso, hay que observar el profundo anacronismo de nuestros clásicos, Platón y Aristóteles, a quienes proyectamos como una culminación, olvidando que fueron pensadores de tiempos límites. Aunque no es éste lugar para desarrollarlo, podríamos decir que no sólo su filosofía política, sino su metafísica (que iba a determinar profundamente la marcha de Occidente) puede ser pensada desde este ángulo.

Tampoco Zenón, el fundador de la Stoa, habría superado estos marcos. Sólo un pasaje célebre de Plutarco (*de Alex. virt.* 329a-b) atribuye a su perdida *Politeía* la anticipación de un cosmopolitismo filosófico, cuya realización a su vez adjudica a Alejandro. Pero la atribución es anacrónica. La dimensión de universalidad estaba presente en el mundo helenístico como horizonte mediterráneo, pero carecía todavía de una adecuada concreción o referencia empírica. El referente empírico de la cosmópolis advendrá uno o dos siglos después con el Imperio Romano. Y el pensamiento, que al parecer no se le anticipó, fue capaz de hacerse cargo.

El imperialismo romano, que terminará sobrepasando el mundo mediterráneo, empieza como una colección heterogénea de diferencias reunidas por la fuerza militar. Tiene, desde su origen, la diversidad a la base. En algún momento ese imperialismo se constituye en Imperio, con el cual la historia queda estabilizada (lo que no excluye sucesos también muy duros). Al parecer, esto ya se ha consumado con Augusto. La idea augustea del poder romano pudo ser retrotraída como un proyecto que sin duda la oligarquía republicana no tenía, pero habría que ver si el pensamiento logró anticipar el pasaje del cosmopolitismo negativo (‘no

pertenezco a ninguna ciudad’, ‘no tengo patria’) al positivo (‘soy ciudadano del mundo’). Podríamos concebir, en especial, al estoicismo, a lo largo de sus etapas, como el aprendizaje de cómo pensar bajo el imperio.

Podemos ensayar una lectura escolar, o de manual, del esqueleto de las doctrinas estoicas. Ella nos diría, aproximadamente, que el *lógos* estoico es la racionalidad inmanente en la *phýsis*, el principio activo supremo que también se llama dios y fuego. Y como su acción inmanente no encuentra obstáculos, la totalidad misma resulta racional -una racionalidad que, como Providencia, cumple acabadamente sus fines-. Pero todo el acontecer, todos los procesos providenciales son, por ello mismo, fatales. El cumplimiento de los fines es rigurosamente necesario, y la providencia es *heimarméne*, hado y destino. El Sabio -ese ideal del helenismo que el hombre griego clásico ignoraba- busca la libertad, como libertad interior, en la consciencia de la necesidad y en su aceptación: es libre quien, sintonizado con el Logos, sabe y quiere lo que quiere el Logos. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (Séneca, *Ep.* 107, 10, trad. de un verso de Cleantes). La liberación es la consciente aceptación del destino, cuya racionalidad y necesidad llegamos a comprender.

Esta lectura podría llevarnos a ver en el estoicismo posterior la lisa y simple aceptación de lo dado, la transposición en la idea de una realidad que se impone como fuerza a una razonabilidad y racionalidad sin resquicios. El legado de la Antigua Stoa habría servido para justificar, más que para comprender, a Roma (pero claro, era Roma) y para encontrar un lugar en ella, o conformarse con el que tocaba. Estos pensadores desencantados podrían ofrecernos amargas enseñanzas.

Para aceptarlas, tendríamos que aceptar también las similitudes aparentes, que se revelan muy complejas, porque, además, ¿cuál sería para nosotros el paralelo más adecuado: el helenismo, el Imperio, los finales del Imperio? En la Modernidad, ninguna entidad política ha logrado estabilizarse como imperio, y el movimiento se acelera.

Una hipótesis, amplia y de fundamentación aventurada, pero que quisiéramos

mos empezar a pensar, supondría que la sutil diferencia (o una diferencia, al menos) entre imperialismo e imperio reside en la legitimación, la cual funciona además como una de las condiciones de la perduración histórica. La hipótesis es si el *lógos* estoico no logró legitimar la vocación ecuménico-imperial de Occidente, en Roma y mucho más allá, mediante un peculiar transvasamiento al cristianismo, mientras que el intento paralelo de la razón moderna fracasa. Y que en el fondo, el problema de la legitimación es un problema filosófico-teológico.

Naturalmente, no podemos hablar de los estoicos, en general, y sabemos el estado fragmentario de la literatura. Voy a hacer pie en algunos textos, que provienen del lugar de encuentro entre el pensamiento griego y el poder romano. Tomamos el material de un pensador que, en el contexto norteamericano, estaría entre los ‘administradores’, y uno de los más reaccionarios y antipáticos, Cicerón. Algunos de sus textos son fuente importante para la literatura filosófica del período, que hemos perdido y que presenta problemas de historiografía filosófica enormemente arduos en los que no vamos a entrar. Lo que me importa, más que quién está por detrás, es que este material esté en Cicerón.

En primer lugar, es necesaria una cierta garantía y un cierto marco en el que encauzar las cosas humanas. En el último capítulo de *Los griegos y lo irracional*, Dodds presenta al momento de emergencia del imperio, y antes, al mundo antiguo atravesado por el miedo a la libertad y una vuelta a lo irracional. Dodds recoge como síntoma el auge de la astrología, que se injerta en la teología astral del platonismo [*Epínomis* y Jenócrates (Cic. *de nat. deor.* I 13, 34 = Heinze fr. 17)]. El estoicismo, justamente, racionaliza la astrología, en la medida en que racionaliza el acontecer mismo. Cic., en *Cuestiones Académicas* (I 24-29, esp. 28-29), utiliza a Antíoco de Ascalona, un platónico estoicizante, que ha tomado la noción del Alma del Mundo del Timeo. Esa Alma del Mundo -la primera de las grandes nociones que vamos a reencontrar luego- es aquí dios en el mundo, la racionalidad inmanente que se realiza en el mundo como providencia, y que gobierna a los astros y secundariamente las cosas humanas. En su doble aspecto de Necesidad y Fortuna, reconduce a éstas a la racionalidad.

Cicerón, que no fue un gran filósofo ni posiblemente un gran político, pero sí una caja de resonancia excepcional, descubre que allí se puede poner el derecho que los romanos han instaurado en el mundo, el cual puede ser visto como natural. La ley es *ratio summa, insita in natura*, que luego se confirma en la mente; es principio del *ius, naturae vis* (*De leg.* I 6, 18-19 <p. 67>). En el primer libro de *De Resp.*, el encomio de los políticos prácticos sobre los teóricos lleva a que la ciudad utópica de la literatura filosófica termine convirtiéndose en la existente república romana. El derecho romano, a diferencia de la casuística de las leyes orientales y aun griegas, tiende a establecer categorías universales, en las que pueden insertarse los casos particulares. Los conceptos más generales de que se vale el derecho romano para determinar cada caso son demasiado amplios para decidir inmediatamente su aplicación, pero, afortunadamente, dios lo tiene todo previsto, y la providencia pone en la mente de los sabios la posibilidad de interpretar el ensamblamiento de lo particular en lo universal. Así el derecho aparece inmediatamente en el texto como *mens ratioque prudentis* (*De leg.* I, cont.). Cic. no dice quiénes son estos sabios, y podemos elegir entre los pensadores o los gerentes del imperio (en ambos casos, él estaría incluido).

Pero la universalidad jurídica se impone sobre particularidades heterogéneas, muchas veces a la fuerza. Queda el otro aspecto, el de la diversidad. También aquí el pensamiento parece haber logrado proyectar, junto al vínculo legal-racional, un esquema en base al cual podrían unirse las peculiaridades y los individuos.

En Cicerón (*De resp.*, *De leg.*, *Acad.*, *De nat. deor.*) hay una teoría de la simpatía que podría ser la base metafísica o metafísico-teológica para una cohesión del orbe romano. Ya la Stoa antigua habla de la simpatía que rige el universo. Si se pudiera atribuir a Posidonio el comentario al *Timeo* (que M. Laffranque califica de «fantasmático», pero que otros críticos no excluyen totalmente), el Alma del mundo, que vencería a los demonios y se impondría a los astros, sería la que aporta la *sympátheia*. El estoicismo medio parece haber dado el marco intelectual de la República imperial. Panecio, su primer representante, está en relación con Escipión, y su discípulo, el sirio Posidonio de Apamea, es consultado por Pompeyo, y Cicerón asiste a sus clases. Pero es un período que, por

fallas en las fuentes, nos es muy mal conocido. Cicerón es justamente una de nuestras fuentes. Tomamos ahora *De nat. deor.* II 73 (o más precisamente 98)-153. Se trata de la exposición de la teología estoica. El contenido de estos párrafos suele ser atribuido a Posidonio, aunque en el texto no se lo menciona. A veces parece haber dos o más teorías distintas, pero en tanto el tratado (y el pasaje es una suerte de tratado) es homogéneo, se supone por detrás un autor o al menos una corriente de filiación estoica. No entramos en la cuestión. Lo importante es que esté en Cicerón, esto es, lo tomamos como discurso del poder romano en el momento en que se constituye el horizonte del imperio.

La exposición está a cargo del personaje Lucilio Balbo, estoico que dialoga con el académico escéptico Cotta. La *prónoia* o *providentia* no es una divinidad especial que gobierna el mundo; cuando uno dice '*providentia*' hay que sobreentender '*deorum*', "de los dioses". No es destino puramente impersonal y ciego, ni una entidad, sino una actividad de los dioses, actividad ante todo mental, ya que implica que el acontecer es pensado por la divinidad. Los dioses, seres vivientes, dotados de razón, no pueden ser concebidos sino como activos. Una clave para la exposición cósmica que sigue es que están reunidos en una comunidad semejante a la civil. Rigen el mundo como una *communis respublica* (= estado comunitario, común a todos los dioses). El modelo del estado universal romano es este *gobierno racional* del mundo por los dioses. <También en *De leg.* I 7, 21 ss., como en *de nat. deor.*, se parte del gobierno de la naturaleza por los dioses, con cuya razón comunicamos y en cuya ley y derecho participamos, y mucho más si obedecen al mismo "imperio y potestades" (7, 23). Éstas son por cierto las disposiciones de la mente divina, que funda la ciudad común de hombres y dioses; pero la no dicha analogía con la ciudad terrestre es casi inevitable.>

Pero (volviendo a *de nat. d.*) en este gobierno la *ratio* se ejerce no fríamente ni menos brutalmente, sino mediante la *sympátheia*, la *affectio*, por la sujeción de todas las cosas a la naturaleza sentiente, a una naturaleza dotada de una suerte de sentimientos, que es una *vis*, una fuerza, pero no es violencia, pues participa de la razón y el orden y obra con una habilidad que ningún otro ser puede lograr. Así, el cosmos resulta coherente y cohesionado como un orga-

nismo o una obra de arte. Las cosas de la tierra y la tierra misma y el cosmos están atravesados por simpatías e interrelaciones: una misma vis (impulso vital) recorre el todo y las partes, haciendo del mundo una naturaleza única. Así es como (85-7) la sentiente natura rige el todo porque rige las partes, el *mundus* contiene y alimenta “todo como sus miembros y sus partes” (*omnia sicut membra et partes suas*). Y esta cohesión no es obra del azar sino de la providencia, del principio inmanente que habita en esta morada celeste y divina como *rector, moderator y architectus*.

En este discurso, el todo es una arquitectura de partes que conservan su identidad en la riqueza de los vínculos. Es fácil puntualizar que esto no se cumple en los hechos. En su nacimiento republicano, cuando se escribían esas páginas, el Imperio comenzaba siendo un imperialismo rapaz y extorsivo. Podemos discutir si esto se realiza, al menos en parte, en las etapas posteriores del Imperio. Pero el texto al que aludí, y el diálogo que lo contiene, no es un tratado de política, sino -declaradamente- de teología. Su función política no es organizar, sino legitimar, en forma mediata.

En el fondo, la constitución del hombre a partir del lógos funda en el estoicismo la idea de la unidad del género humano. El estoicismo posterior, de edad imperial -Epicteto y Marco Aurelio- acentuarán la noción de pólis cósmica, cuyos ciudadanos son los que comprenden y siguen al lógos -sabios y dioses-. Sin embargo, por ello mismo esta Ciudad se hará cada vez más ‘abstracta’ y las diferencias se perderán en su racionalidad. Su misma universalidad se volverá excluyente: si el sabio es conciudadano de los dioses, el lugar del no sabio se vuelve más que problemático.

Aquí incide la noción platónica, y platónico-estoica de Alma del Mundo, que previamente subrayamos. Mucho después de su eclipse histórico, la universalidad romana permaneció presente a Occidente como la idea de Imperio, esto es, como ese horizonte del poder universal *legitimado* que se reitera de época en época (y también, se pretende, en ésta). Esa universalidad dejó la huella permanente del derecho, pero logró además otra concreción duradera. Cicerón (o Posidonio) dice que «el mundo contiene y alimenta todas las cosas como sus

miembros y sus partes». Poco después otro estoico, Saúl de Tarso, escribe (*Corintios* I 12, 12) que cada uno es miembro del cuerpo de Cristo. Desde el *Timeo* y el platonismo estoicizante, el Alma del Mundo, convertida en el Cristo cuyo cuerpo y miembros somos, permitió la dimensión de universalidad y cohesión no empíricas a los proyectos occidentales.

Es esta dimensión de universalidad metaempírica que inaugura el estoicismo y continúa el cristianismo la que aporta esa legitimación. El cristianismo conjuga la noción de 'Israel', de 'pueblo' (que incluye a las generaciones), con la de unidad del género humano ínsita en el estoicismo. La idea de 'pueblo de Dios' abarca en principio a toda la humanidad (presente, pasada y futura), y la fundamentación teológico-teleológica del poder, que se legitima al ponerse al servicio del plan de salvación, convierte a esta noción de comunidad teológica universal en una potencial comunidad política universal. Es lo que subyace en la idea del *Sacro Imperio Romano* del Medioevo. Que en el Medioevo es sólo una idea, que no puede realizarse y que no se realiza ni siquiera dentro de los límites de Europa. En principio, es la idea que pasa al Imperio español. Con la diferencia esencial de que el descubrimiento de América, que permite la circunnavegación del globo, abre la dimensión planetaria *de hecho* (no se descubre el "Nuevo Mundo", sino el Mundo), y por lo tanto se dan las condiciones para que esa *idea* de universalidad ecuménica se convierta en realidad histórica *fáctica*. Nos olvidamos que la globalización empieza en 1492.

Sin embargo, no es esta noción cristiano-medioeval de Imperio la que la lleva a cabo. El proyecto moderno es también de base teológica, pero no católica, sino protestante y en último término calvinista. La universalidad no está dada por un ecumenismo, sino, al contrario, por la expansión de un elegido -que va a ser la clase, la nación o la raza-. Un pensamiento tradicionalista diría que esto es la quiebra del fundamento católico. Más grave, puede ser la quiebra de la universalidad y la racionalidad de la antigua providencia estoica. En contraste con el Lógos, convertido en plan de salvación ecuménico, la predestinación, inescrutable, corre el riesgo de aparecer como el agujero negro de la pura facticidad.

Por supuesto, los siglos modernos asisten a la secularización del fundamento

teológico del poder, y ese sistema en expansión se constituye nuevamente como un Logos, que en su ropaje moderno -al menos desde el XVII- se llama Razón. Y no podemos menos de volver a nombrar a Hegel, que en la culminación del proceso lo presenta nuevamente, al parecer, como una teología y teleología racional, como la marcha de la Razón en la Historia. En ese proceso —tal como viene descrito desde la *Fenomenología*—, el sujeto se pone frente, ob-pone, a sus objetos, para superar su alteridad y reapropiárselos. Este movimiento es un despliegue en el que el Espíritu, como llega a saber al final, no sale nunca de sí. Esto es el movimiento de la In-finitud. Pero allí estaba la trampa. La infinitud del Espíritu hegeliano, que clausura la historia en la mediación de todos sus momentos, era —o mejor: resultó— mentira. La Infinitud termina revelándose al final como mala infinitud, que secretamente se ha nutrido siempre de lo Finito y concreto, que ontológicamente le es previo.

El movimiento de la Modernidad fue ob-ponerse al otro (la naturaleza, en la cual están incluidos los pueblos no europeos) para apropiárselo y reconocerse en lo otro como lo Mismo. Las convulsionadas diferencias del mundo romano eran proyectadas por el pensamiento imperial en una unidad simpatética de particulares que podía conjugarse con la racionalidad universal. En cambio, la Modernidad, aun dialécticamente desplegada, tiende a asegurar la Identidad, que al final —ahora— se manifiesta de un modo masivamente empírico. El discurso postmoderno llegó a proclamar el desquite de las diferencias por sobre la universalidad, justamente porque son diferencias inesenciales, entre las cuales podemos elegir porque ninguna importa. Esta inesencialidad que las supera de antemano ha sido el rostro más verdadero del poder universal

Más aún (y para aludir al otro aspecto del tema), cabe sospechar que el multiculturalismo puede ser una estrategia de ordenamiento *interno* del ‘Primer mundo’: respetemos las peculiaridades que se nos han metido adentro, esto es, mantengámoslas separadas; aliadas, pueden ser un potencial demasiado explosivo. Las marcas del poder universal son la nivelación y la abstracción. A diferencia del Lógos estoico -que es *phýsis*, inseparable de la materia- el *lógos* moderno diluye todo lo concreto en la abstracción: el sistema de poder tendió a trascender sus formas políticas, militares y económicas, y su encarnación en las

naciones y aun en los megaimperios, para ubicarse en el éter de los cientos de miles de billones de dólares de capital financiero que da vueltas al planeta sin otra realidad que su presencia virtual en los sistemas informáticos.

No hace mucho, tuvo su momento de fama una elemental proclamación del fin de la historia. Esa proclamación —transitorio discurso del poder— no tiene valor como verdad pero sí como síntoma. El fin de la historia se ha consumado con la posibilidad fáctica, empírica, de la apropiación/ destrucción total de lo dado. La naturaleza, completamente dominada, y la cultura (las culturas) globalizada, quedaron bajo el poder de la negación, en su forma más inmediata: todo puede ser asimilado, todo puede ser destruido. Nada parece quedar afuera de este horizonte de poder. Lo Infinito llega hoy -fácticamente- a liquidar toda finitud. Pero con ello, lo Infinito se pone a sí mismo al borde del colapso. El movimiento de la negación necesita del otro. Cuando falta el otro, él mismo se vuelve inesencial. Pasado el miedo a la bomba que revienta al planeta, el fin de siglo estaba de vuelta de todas las guerras, no contemplaba ningún futuro en especial y vivía un presente coagulado. Lo terrible no era que el mundo se fuera a acabar sino que, para felicidad de todos, ya se había acabado, y estábamos en la indefinida proyección de la palabra “fin”, *the end*, mirándola cómodamente desde la butaca. Ni siquiera se nos permitía acudir a la vieja y gastada palabra crisis. Se había acabado la crisis, por ausencia del interesado.

Ahora bien, el otro está. Y no era un objeto puesto por el sujeto, sino un otro de veras. En primer lugar, la naturaleza, que ha reaccionado con el desastre ecológico, frustrando la utopía baconiana del dominio técnico. En la historia, el siglo XX acaba de terminar, con bastante prolijidad, a unos meses de su final cronológico. Los sucesos más recientes, aun en su todavía no aclarada índole, dan la impresión de que también los seres humanos ob-puestos al dominio, están dispuestos a reaccionar, quizás de una forma tan en el límite, desesperada y destructiva como la naturaleza. El Mundo se resquebraja, y la Totalidad ya no es todo. Decíamos que la Razón moderna era un nuevo punto de partida de la legitimación, en contraste con el punto de partida cristiano y mediatamente, estoico. El Lógos se legitima y legitima si efectivamente es universal. Cuando llegamos a su universalización fáctica, resulta que la masividad planetaria del

poder vuelve risible de antemano la noción misma de legitimación. (De hecho, tanto la teoría política de la democracia representativa, como las descripciones postmodernas de la no-realidad, son productos de consumo interno del tardocapitalismo -justamente, son ‘problemas de legitimación del capitalismo tardío’- que no dan cuenta de su condición de posibilidad: esta dimensión macrofísica del poder, que la teoría política contemporánea no ve aunque es perfectamente visible.)

Pero esa masividad es lo opuesto de la universalidad. La pretensión de racionalidad del proceso moderno era originariamente ambigua. La razón de raíz matemática y calculante —que tal vez fue siempre razón instrumental— encubrió con una pseudo universalidad a quien no era un sujeto universal sino una particularidad en último término racial: el Elegido, el Hombre Blanco, portador de la Civilización. Veinte minutos bastaron para que este encubrimiento se disipara y el secular aparato moderno de legitimación se cayera como un castillo de naipes. Un atentado desarma la racionalidad y hasta los rostros amables del poder contemporáneo (que aparecía más bien como no poder y publicidad) y deja al descubierto la facticidad del poder en la desnudez de sus formas arcaicas.

Podemos discutir, en un nivel casi periodístico, si las noticias del día nos hacen asistir a una guerra entre culturas, en una interpretación que, a través de Huntington, se viene casi forzando desde hace varios años, o a un conflicto de intereses económicos. Si quieren, en una opción entre Marx y Nietzsche (o Carl Schmitt), si el proceso económico es fundante o si la economía es un instrumento de la voluntad de poder, que en todo caso tendría en la religión un instrumento más abarcador. De hecho, ambos contendientes presentan su causa —hasta en los grotescos rótulos de campaña— como una elemental guerra de religión. El lógos moderno, fracasado, se eclipsa, confirmando todas nuestras sospechas, y nos deja en una desnudez que habría que ver si, paradójicamente, para el pensamiento no puede ser una felicidad.

PARADOJAS EN LA GLOBALIZACIÓN

Teresa Zavalía

Universidad de Morón- Buenos Aires

Este análisis bien puede comenzar con la comparación entre distintas caracterizaciones de globalización, ya sea desde los que se entiende como rasgos específicos o como causas o como efectos dado que no hay un cerrado acuerdo al respecto en los distintos pensadores.

Hirsch por ejemplo nos dice “Con el término globalización se asocia siempre una doble significación ... progreso, paz, un mundo unido ... y al mismo tiempo dependencia falta de autonomía, amenaza” (p. 9), dentro de este contexto paradójico y contradictorio este autor continúa el análisis indicando varias dimensiones de abordaje: a. técnica, b. política, c. ideológico-cultural, d. económica. Según este autor se trata de una estrategia y el objetivo de la misma es la solución de una crisis de tipo capitalista: “la liberalización radical del tránsito de mercancías, servicios, dinero y capital debe crear las condiciones para una renovada racionalización sistemática del proceso de producción capitalista” (p. 13) ... “la relación entre centro y periferia se vuelve actualmente más compleja y diferenciada en términos espaciales y sociales ... en su conjunto, estas tendencias conducen a crecientes desigualdades” (p 16)¹.

Incluiré ahora un texto que toma en consideración el problema de la sustentabilidad en relación con un fenómeno global como es el incremento de los lapsos de desigualdad presentado por Ward en el Congreso Mundial sobre Coexistencia Humana Montreal 2000.

El Canciller de los Profesores Eméritos de la Universidad de Massachusetts se concentra en el sostenido incremento de la desigualdad. Caroline Shaw Bell, economista del Wellesley College observa: los que constituyen el 5 por ciento más alto de la distribución de ingresos toman hoy un porcentaje más alto que el que tomaron 3 décadas atrás: del 16 por ciento en el 68 pasaron al 24 por ciento

en el 96 (p. 1) ... hay cierta lógica en poner U.S dentro de la perspectiva ... con el 7 por ciento de la población mundial consumimos la parte del león de los recursos mundiales” (p. 2).

La comparación entre la situación distributiva a nivel internacional y a nivel interno muestra similitudes en cuanto a los porcentajes de desigualdad. En este contexto nos indica que hay una divergencia entre los aspectos teóricos que apuntan hacia la convergencia y la experiencia que muestra crecientes divergencias ... pero los elementos considerados como factor de incertidumbre, tales como inestabilidad, conflictos armados, decisiones respecto de seguridad social, inversión en expansión productiva son considerados como una cuestión doméstica, pero Ward indica que “el salto hacia la auto potenciación requiere estrategias colectivas y regionales” (p. 4). Su reflexión se dirige a los gastos en defensa: “1.5 trillones, equivalentes a los ingresos anuales de 3 billones de personas en 45 de los países mas pobres, engloba a la mitad de la población mundial” (p. 5). Menciona una lista de laureados economistas que han formado la organización Economist Allied for Arms Reduction, pero para que estos cambios sean efectuados deben aliviarse las tensiones y conflictos.

Menciona también la cuestión de la distribución de las tierras como una solución potencial pero reconoce que: “la mayoría de estos temas requiere abordajes heroicos por parte de los gobiernos nacionales. Compromisos respecto de tales políticas de remedio reclama enormes cambios en los lazos políticos y culturales fuertemente establecidos e inherentes a las formas de vida de estos países” (p. 6).

En un trabajo anterior menciono un tema que no deja de ser relevante y de suma importancia tanto teórica como de diagnóstico, dado que pese a la manifiesta actitud simpatética y de gran preocupación de este autor- y de muchos otros- la cuestión aristotélica acerca de lo que es natural, lo que es inherente, y lo que es social o cultural, no ha sido trazada con la debida prolijidad, ni en el antecedente clásico mencionado ni en abordajes posteriores; así como la esclavitud no es natural ni es inherente al esclavo sentirse bien en su situación, tampoco es necesariamente natural que las políticas que resolverían una situación de

desigualdad sean tan heroicas ni es natural que se las vea como heroicas solo a la luz de factores domésticos, dado que son factores de tipo sistémico los que mayormente determinan las situaciones y las circunstancias descritas, estos aspectos de la teoría económica creo que cooperan en que se presenten reiteradas divergencias entre realidad y teoría. Volveremos sobre esto.

Ward continua: “Cuestiones acerca de la avaricia, indiferencia, mala voluntad para vivir con menos, para moderarlos apetitos, para moderar el frenesí consumista, por logros materiales, por excesos, por todo menos autosacrificio en favor de los desfavorecidos, gastamos más en comida para mascotas o en salud animal que en la infancia hambrienta de Asia, África o América Latina. Los gastos en frivolidades superan los gastos den defensa! ... El problema es, básicamente, la naturaleza humana. El problema es filosófico (p. 8) ... Producimos milagros en el desarrollo tecnológico, en muchos aspectos de la ciencia ... podemos producirlos en la cuestión del bien común si manejamos el coraje y la resolución.” (p. 9)².

Resulta conmovedora esta expresión de autocontricción leal, noble, pero teóricamente muy condicionada, dado que nuevamente el peso recae en las conductas individuales y en el área de lo privado; volveremos sobre esto.

Para incluir otro análisis de la globalización, tratare a continuación las propuestas de Hardt y Negri en el texto publicado por Harvard Empire, libro escrito entre la guerra del Golfo y la de Kosovo.

Una de las cuestiones que trata es esta transformación de la noción de estado como hegemonía territorial que la globalización desarticula, cuando paradójicamente, como vemos en el trabajo anterior, las soluciones a los efectos de este fenómeno quedan a cargo de políticas heroicas de tipo doméstico y conductas heroicas por parte de los beneficiados por el nuevo orden. Este aspecto paradójal no es una contradicción menor en este modelo.

Otra de las características que atribuyen a la globalización es que desarticula las categorías centro periferia, en virtud de la relevancia del fenómeno de fluidez,

que marca uno de los rasgos fundamentales del fenómeno, según ellos. Flujos de capital no codificados y desterritorializados. Los organismos internacionales, sostienen, no se oponen ni controlan el flujo de capitales, simplemente generan acciones paliativas y en este sentido son complementarias de la situación global, de modo que resultan funcionales al trazado del poder general. En este sentido lo que aparece procedente es generar estrategias apropiadas, las cuales ya no pasan por la oposición nacional que genera aislamiento y consecuencias peores sino avanzar con estos flujos.

Otra característica, que de algún modo aparece mencionada en el texto anterior es la desarticulación de la clasificación en términos de desarrollo entre primer mundo, segundo y tercero. Lo que enfatizan es que en distintos ámbitos internos estas divisiones se encuentran expresadas por las diferencias de ingresos y accesos a recursos de los miembros de las distintas comunidades. No deja de resultar paradójico que al mismo tiempo sostengan que U.S. es el país más democrático del mundo.

La globalización se expande a las áreas de la justicia y de las intervenciones militares. Con respecto a esto último mi personal reflexión es que algo debe estar muy distorsionado en el panorama militar cuando tan importantes logros, como el referido a la guerra del Golfo, deja sin embargo a los vencidos en posiciones relativamente eficientes de negociación.

Sostienen la discapacidad total de lo que llaman la vía nacional: “Tradicionalmente la soberanía se definía como el poder irrecusable de un país sobre su territorio, su capacidad de hacer legislación, construir una moneda y sus relaciones de cambio, y controlar los movimientos de su población. Hoy cada uno de estos elementos ha caído”.

Los flujos poblacionales que siguen a los flujos laborales que se orientan según el flujo de capitales³.

Lo que no vemos mencionada es la cuestión concerniente a los flujos tecnológicos y el consiguiente cambio en la demanda de capacitación y tiempos

de ocio, así como los cambios en los tiempos de la jornada laboral, la globalización tiene en esto otro caso paradójico, la tecnología genera tiempos de ocio más amplios pero también el aspecto global genera flujos temporales de tal grado de conexidad que se requieren horarios ininterrumpidos, algo así como ritmos de emergencia, las ecuaciones de eficiencia determinan pues que los ritmos clásicos de las jornadas laborales se hagan flexibles a estas nuevas demandas y los flujos de presiones logran que los legislativos se acomoden a dichas demandas y reformen las leyes laborales.

Veamos pues algunas reflexiones referentes a la cuestión entre ciencia -y tecnología- y desarrollo. Si tenemos en cuenta el punto de vista de la globalización como relevancia de la fluencia no deja de ser interesante el tipo de flujo que se establece en el plano de lo científico y de lo tecnológico Salomón expresa: “los topes, amenazan mas bien con reforzarse y de esta manera la brecha científica entre países industrializados y países en desarrollo puede no solo volverse más grande sino también aumentar cada vez más rápidamente” (p. 963) ... a los efectos de paliar la dependencia tecnológica el balance general es muy modesto, dada la ausencia de medios institucionales y financieros, las inestables situaciones políticas y la hostilidad de las grandes empresas transnacionales. (p 964) “no hay tecnologías a la medida de los países en desarrollo; lo que contribuye a su bienestar social y a su autonomía es la suma de los bienes producidos no el numero de empleos creados para producirlos. Una tecnología que no sea la más avanzada no ofrece oportunidades a los técnicos; ahora bien, como las empresas transnacionales favorecen, por su presencia y por su reclutamiento, la formación de una mano de obra especializada, el “atajo tecnológico” del Tercer Mundo pasa más bien por ellas que por la adaptación de las estructuras sociales. (p 965) ... la similitud de los problemas que afronta el Tercer Mundo no evita la creciente heterogeneidad de las situaciones (p. 966) ... Las estructuras y la organización de la sociedad delimitan el terreno en el cual la ciencia y la tecnología pueden servir de instrumento ... En el plano internacional, la distribución de los recursos para la investigación y desarrollo muestran desigualdad entre los países industrializados la cual se acrecienta entre estos y los países en vías de desarrollo (p. 968) se ha subrayado el papel predominante de las compañías transnacionales en el proceso de transferencia de tecnología ... la parte esencial de la transferencia

no se realiza por medio de inversión directa sino por flujo interno entre las empresas transnacionales (p. 970) a lo cual se agrega el defasaje respecto de los ritmos de innovación. de acuerdo con esta concepción, el cambio técnico debe ser, necesariamente , un dato que se impone desde afuera, cualesquiera sean las estructuras económicas, sociales, y culturales de las sociedades y no una variable cuya influencia, poder de difusión y asimilación dependa de las mismas estructuras, ... tanto mas cuanto el cambio técnico surge de la estrecha alianza de la ciencia, la técnica y la industria. ... en general se ha desdeñado la dimensión social ...la dimensión temporal y la dimensión cultural como otro de los factores que dificultan el flujo tecnológico” (p. 972-3)⁴.

Como en estos textos el tema de la estrategia se ha venido insinuando una y otra vez, considero indicado proponer un análisis que enfatiza estos aspectos estratégicos para percibir el fenómeno de la globalización, me refiero a la presentación del plan Eureka tal como se presenta en la sección internacional del mismo numero de la misma revista en la que figura el texto anterior, del 85, lo cual es vetusto hasta cierto punto en lo que al tema se refiere.

La pintura del panorama se acoge a la metáfora apocalíptica mencionando las hambrunas, las guerras locales, el peligro nuclear y el incremento de enfermedades degenerativas o inmunológicas; presenta el contraste frente al desarrollo científico tecnológico según el cual “nunca como ahora hubo tantas posibilidades de eliminar carencias y desigualdades ... en este panorama surge la propuesta de eliminación de la amenaza nuclear (p. 1007) ... e invita a los gobiernos y empresas de Europa y Japón a colaborar en las investigaciones y desarrollos respectivos. Empero, aclaro muy precisamente que U.S. sería quien repartiera las tareas ... esto no agradó mucho a los europeos que dos años más tarde responden con su propio European Research Coordination Agency (Eureka) a la propuesta Iniciativas de Defensa Estratégica (IDE- Guerra de las Galaxias) ... esta propuesta socava la eficiencia disuasora del MAD Mutual Assured Destruction -loco- en el que se había acordado no generar recursos antibalísticos y no atacar a los satélites espías ... el programa al margen de las objeciones morales o políticas supone un grado de desarrollo científico y tecnológico sin precedentes ... solo un puñado de científicos del más alto nivel puede apreciar

los problemas que tales ingenios traen consigo ...desde el punto de vista económico el gasto para el quinquenio 84-88 se eleva a más de 60.000 millones ... Sin duda el financiamiento correspondiente está atado al déficit fiscal estadounidense, a las altas tasas de interés, al dólar sobrevaluado etc. (p.1008) ... por otra parte las inversiones y subsidios a la investigación devolverá la supremacía en investigación a los Estados Unidos y al mismo tiempo forzará a la Unión Soviética a embarcarse en un plan similar, desde el deterioro económico de la carrera espacial y un relativo atraso tecnológico, este nuevo desafío “podría provocar la fractura del sistema” ... para los europeos el programa está cargado de peligros y según ellos el MAD era una mejor opción ... las empresas se apresuraron a adherir Matra Thompson Aeroespatale ... mesterschimtdt, Selenia, Britishaerospace, Eriot-Watt etc. ... los gobiernos que no comparten la propuesta están imposibilitados de prohibir a las empresas esta cooperación (p. 1009) ...

La respuesta del proyecto Eureka se basa en tres propósitos principales: 1. poner a Europa en un plano de igualdad tecnológica con los Estados Unidos y Japón; 2. dar una respuesta al IDE; 3. construir una comunidad científico-tecnológica europea, así el Grupo de Trabajo sobre Tecnología, Crecimiento y Empleo entiende que hay un triple movimiento de desreglamentación que altera seriamente la situación # desestabilización de las comunicaciones y creación de una red mundial de informática que a su vez anuncia la futura desestabilización de las industrias de servicios # desestabilización energética # desestabilización estratégica. ... (p. 1010) de lograrse las metas de Eureka podría afirmarse que el mundo ha llegado a la multipolaridad [a. nótese la enorme ironía de los espacios políticos y geográficos que en cualquiera de ambas opciones IDE/EUREKA, de todas formas no entran siquiera en consideración. b. nótese que se trata de proyectos estratégicos de tipo militar, científico-tecnológico y subsidiariamente económico-políticos, este desplazamiento de lo económico y de lo político a las estrategias globales entiendo que no ha sido suficientemente enfatizado por las distintas lecturas del fenómeno]... el cuarto en discordia es, por supuesto, la Unión Soviética [a esta altura de la evolución de estos proyectos ya sabemos cuál fue el destino de ésta] ... la competencia y la colaboración que se establezca entre esos cuatro polos - como sabemos, en realidad tres- determinará la supervivencia del mundo. Sin embargo, la cara oculta de ese superdesarrollo

científico-tecnológico es la miseria creciente de los países del Tercer Mundo. Si los avances previsibles no se ponen al servicio de las grandes masas populares en interés de la paz y la colaboración ... sería posible ver aun más radicalizada la inequitativa distribución de bienes y riquezas (p 1011)⁵.

Para poder enmarcar la situación dentro de un enfoque teórico tanto político como económico, voy a presentar la propuesta de Yale Magrass del departamento de sociología y antropología de la Universidad de Massachussets. “La democracia liberal capitalista, al separar economía de política y el estado de la sociedad civil, presenta lo publico y lo privado como dos esferas diferentes. Los derechos democráticos presuponen un ámbito privado en el cual el estado acuerda no incursionar ... Los derechos son privados y por lo tanto aumentan con la propiedad ... Un propósito de la separación de privado y público puede ser justificar eximirlos de dar cuentas públicas y mantener su poder invisible y por lo tanto no desafiado (p. 2) ... El santuario más claro del individuo es la propiedad ... la propiedad del propio cuerpo es el vestigio ultimo de esto ... la protección del individuo por el estado es visto como paternalismo (p. 3). La legislación antisindical es vista como el derecho a trabajar porque los sindicatos son tratados como conspirativos al obstruir a los trabajadores en su búsqueda de empleos a su libre elección (p. 4) ... En la interpretación capitalista de la democracia el estado acuerda no intervenir en cuestiones privadas y los medios de producción son considerados como propiedad privada poseídos por ciudadanos privados. ... toda propiedad es considerada igual, alimento, vivienda, automóviles, televisión, bancos, fabricas ... beneficios a larga escala en la producción de capital otorga a los propietarios la capacidad de determinar la disponibilidad de trabajos, viviendas, nutrición, combustible, energía, transporte, información, arte, cultura y recreación para la vasta mayoría de la sociedad. En tanto tal esos recursos deberían concernir a la sociedad entera pero la igualdad de derechos para controlar la propiedad privada permite a los poseedores de capital productivo insistir en que el uso de su propiedad es su prerrogativa personal (p. 6) ... el control de la distribución de los recursos cae esencialmente en manos de las corporaciones ... manejan recursos sociales en su propio beneficio ... las grandes corporaciones son tratadas como personas privadas y así los trabajadores pueden negociar libremente ... ninguno es injustamente privilegiado ... la comprensión capitalista de la justicia e igualdad

significa que todos están sujetos a las mismas reglas (p. 7) ... como “persona” la corporación puede afirmar su privacidad ... los derechos prometidos por la democracia capitalista limita la autoridad del estado no la hegemonía. ... la implicación es que aquellos sin propiedad carecen de los derechos sancionados por el estado. La ley explícitamente considera la carencia de medios de sustentación como un crimen: “vagancia” (p. 9) ... El ámbito privado es finalmente una construcción publica. Es todo aquello que el estado acuerda dejar como espacio del individuo (p. 10)⁶.

El comentario, quizás superfluo, respecto de esta última propuesta es que el marco del liberalismo en su doble aspecto político y económico genera un patrón de organización que posibilita y legitima un orden social en el cual las desigualdades tienden a incrementarse, pero si lo ponemos en conexión con el trabajo anterior podremos ver que es una preeminencia de estrategias de tipo político tendientes al logro de hegemonías lo que determina la incidencia de los factores relevantes para la determinación de un orden político y económico globalizado lo cual dejaría la perspectiva liberal ligeramente al margen de la cuestión de la globalización aun que no puede desatenderse la importancia de su papel cooperativo respecto de estos cambios.

Veamos ahora el aporte que desde la perspectiva de Amartya Sen permite una consideración sobre este nuevo orden y su presunta legitimidad. En *Minimal Liberty* Sen aborda cuestiones como las que hemos expuesto hasta aquí, por ejemplo la posibilidad de trazar una distinción entre la esfera de lo privado y la agencialidad personal y en el punto VI del trabajo presenta la consideración de las acciones invasivas en relación con la caracterización de la libertad. Si bien la estrategia argumentativa del trabajo estriba en una recomendación respecto de los meritos relativos del abordaje de la Teoría de la decisión respecto del abordaje de la teoría de los juegos, me interesa concentrarme en un uso diferente de la caracterización de la libertad de los agentes en relación con las acciones invasivas. He de destacar que hasta ahora en otros textos de Sen no he encontrado que ponga demasiado énfasis en este punto que aquí presenta. “A veces la agencialidad crucial de la decisión puede no estar en la persona misma, por ejemplo la libertad de no tener humo de nicotina en mi cara, o la de dormir tranquilamente sin

ruidos exagerados provenientes de la puerta de al lado, depende grandemente de las acciones de los otros. Pero estas son ciertamente cuestiones de su vida personal y de su libertad. Este tipo de casos pueden ser descriptos como ‘acciones invasivas’ en las que las agencialidades de otras personas invaden nuestra esfera privada” (p. 141-2).

Como vemos, esta presentación no estaría forzándonos a corregir la distinción liberal entre lo público y lo privado, simplemente forzando la coherencia de la misma propuesta liberal y dotándola de una estructura mas compleja. Si bien los ejemplos en la mayoría de las propuestas se centran en cuestiones correspondientes a el registro de decisiones no queridas de tipo pasivo correspondientes a un área de lo privado correspondiente a lo sensorial o a lo metabólico, aquí o allí aparecen ejemplos que abren el panorama -por ejemplo respecto de cuestiones de genero o de libertad religiosa- “la limitación del abordaje de la teoría de los juegos descansa parcialmente en su exclusiva concentración en el aspecto de la libertad como elección ... Esto puede ser una debilidad seria cuando se trata de las acciones invasivas y varios tipos de ‘inhibición de la elección’ - central para la comprensión de la falta de libertad en situaciones de intrincada desigualdad.” (p.154)

Queda claro aquí que las acciones invasivas determinan elecciones no libremente determinadas por el agente sino intrincadamente condicionadas por las situaciones de desigualdad de los miembros del grupo, lo cual surge de un examen de comparaciones interpersonales, tema que este autor ha enfatizado en los más variados contextos de propuestas econométricas y reflexiones éticas. “El resultado de imposibilidad involucra libertad y el principio de Pareto, utiliza una condición de libertad mínima que requiere que al menos dos personas tengan el derecho de ser decisivas sobre un par de estados sociales ... la interpretación de P_i y P en las condiciones CC -preferencias individuales y preferencias sociales, teniendo en cuenta elecciones sociales basadas en elecciones individuales- está de algún modo en línea con las concepciones usuales de libertad en cuestiones puramente privadas. El teorema de imposibilidad bajo esta interpretación da como resultado que ni siquiera a dos personas puede otorgárseles el derecho de ser decisivas en la elección efectiva en esferas privadas. El problema es más

complicado cuando hay acciones invasivas y como consecuencia se genera una divergencia entre “esferas privadas” y “agencialidad personal” ... para considerar otro tipo de derecho, por ejemplo el derecho a seguridad social puede considerarse como comprometido no porque cualquier solicitud sea rehusada sino debido a fallas en el potencial receptor para solicitar asistencia pese a su voluntad de tener legítimos beneficios. La falla para solicitar puede estar relacionada con otros factores, tales como preocupación por el estigma social, temor al oficial de investigación desconsiderado, incomprensión, mala interpretación o renuncia. ... estaríamos aquí frente a un caso de “inhibición de la elección” (143-44)⁷.

Si tenemos en cuenta las críticas de Magrass al planteo, estaremos en condiciones de notar que esta propuesta de Sen puede beneficiar las decisiones de las corporativas internacionales de algún modo pero también parecería que puede limitar su esfera de decisiones con derecho dado que la caracterización de las acciones invasivas es lo suficientemente dúctil y compleja como para permitir conceptualizar teóricamente algunos de los aspectos del problema las decisiones políticas de tipo hegemónico cuyo objetivo estratégico es la consolidación de un orden asimétrico son todas ellas acciones de tipo invasivo, hemos visto que ciudadanos del estado que ejerce tales decisiones hegemónicas suelen manifestar su protesta por lo que ellos consideran la violación de sus derechos, por ejemplo las manifestaciones contra la participación armada en Vietnam o las manifestaciones con las que Hardt y Neri se encontraron al terminar su libro. Demás está decir que son también casos de contradicciones pragmáticas, como diría Apel, dado que conllevan inconsistencia con la aplicación de los mismos principios que aparecen como el patrón resolutivo. No es de otra cosa de lo que nos habla el teorema de Arrow en definitiva.

Si las acciones invasivas afectan el campo de mi esfera de decisiones e interfieren no desde mi libre agencialidad sino desde una agencialidad heterónoma, tenemos aquí claro el esquema de las estructuras asimétricas de comunicación.

Claramente es una ingenuidad considerar que expresar esto constituye una novedad, pero que se sepa que el llamado orden social es en realidad un desorden no modifica su estructura, ni siquiera estamos pues, propiciando esta otra

ingenuidad, solo estamos intentando proveernos de herramientas teóricas que despejen la complejidad a los efectos de un más genuino panorama descriptivo y eventualmente en esta misma descripción compleja habrá un principio de explicación de tipo funcional⁸.

Conclusiones

Mencioné al finalizar el tratamiento de la propuesta de Ward que el peso de las contradicciones internas de la globalización aparece como recayendo en las acciones individuales y como perteneciendo al área de lo privado a pesar de la evidencia de que la actual situación obedece a una serie de medidas estratégicas tomadas desde los organismos estatales en prosecución del logro del control hegemónico.

Esta idea de que todos somos en cierta medida corresponsables del orden social en el que estemos despierta enormes simpatías, pero lo que es objetable es que en la misma no se distingue apropiadamente el blanco de la democracia participativa ni tampoco, me temo, las limitaciones propias de esta forma de gobierno en la cual la toma de decisiones y hasta el diseño de los objetivos queda singularmente en manos de los expertos, como tantas veces los diálogos platónicos recomiendan, de modo que a mi entender es este el blanco al que deben apuntar nuestras convocatorias a la reacción individual más que una respuesta individual paliativa y caritativa que debe de todas formas esperar hasta lograr el consenso por transformación de los códigos de vida de los beneficiados

Hardt y Negri, por su parte, parecen bastante resignados a la cuestión de la nueva fluidez que el nuevo orden instaura y recomendar estrategias adaptativas sin mencionar o al menos sin enfatizar que en el proceso de adaptación varios de los códigos culturales hallarán seguras transformaciones irreversibles que maniobras diferentes podrían preservar quizás con el beneficio de las complementariedades, no solo para los que las poseen sino quizás y en gran medida para los que carecen de ellas. Esta diversidad de códigos culturales debería preservarse al menos con la misma dedicación que se preservan las

especies en vías de extinción; si mucha es la información provechosa extraíble de las maniobras adaptativas más diversas con que la naturaleza se ha prodigado, cuánto más no lo serán también las diversas formas de organización y códigos interactivos que las culturas han plasmado a lo largo del desenvolvimiento de la vida humana en el planeta.

En el texto siguiente vemos que la ciencia y la tecnología son dos aspectos indisolubles que a su vez requieren del capital y de políticas específicas para alcanzar sus logros, vemos que son al mismo tiempo también armas estratégicas y que su deterioro o su retraso generan variadas formas de dependencia todas las cuales son en último término dependencia política.

Los distintos autores presentan variadas argumentaciones y debates acerca de en qué consiste la globalización, cuándo fecharla y cómo se genera y cuáles son los intereses a los que responde; presentamos el trabajo sobre las medidas correspondientes al IDE y al MAD para insinuar nuestro punto de vista respecto al menos de uno de los factores que desencadenaron la aceleración de un proceso que posiblemente se venía gestando desde antes, así el itinerario de los objetivos y de los efectos queda plasmado, creo con suficiente claridad.

Por su parte Malgrass muestra la estrecha vinculación que la problemática de la globalización tiene con la concepción liberal de las formas de gobierno y de las leyes económicas.

Por último en Sen damos con una propuesta que nos aclara al menos algunas de las estrategias posibles para un diálogo con los factores generadores de la desigualdad que tiene la ventaja de enfrentar desde el propio código liberal los aspectos contradictorios que un ejercicio no autolimitado de tales procedimientos acarrea.

Dado que las contradicciones mencionadas provocan grandes riesgos en el área de la sustentabilidad y que es legítimo considerar las decisiones involucradas por y en la globalización como acciones invasivas y dado también que es posible pensar a las mismas como decisiones políticas, es también posible pensar que

los presentes males endosados a la globalización son corregibles en la medida en que las estrategias tengan en cuenta los riesgos tanto como las posibles ganancias y acepten las opiniones expertas que no siempre apuntan a los logros hegemónicos a los efectos de producir aquellos cambios a partir de los cuales la globalización podrá tener dentro de esta caracterización de fluyente altos influjos en la corrección de las desigualdades cuyo posible beneficio en modo alguno supera los perjuicios acarreados.

NOTAS

¹ Hirsch J. “Qué es la globalización”, *Realidad Económica* 147. Conferencia dictada en Córdoba en 1997.

² Ward R. “Worsening income gaps and a Sustainable future”, Congreso mundial para un Mundo sustentable Montreal 2000.

³ Hardt and Negri Empire Harvard U.P.

⁴ Salomon Jean Jacques “La ciencia no garantiza desarrollo”, *Comercio Exterior*, México, Oct. 1985.

⁵ Sección Internacional *Comercio Exterior*, México, 1985

⁶ Yale Magrass, “The Public Construction of the Private dep. of Sociology and Anthropology U. of Massachusetts”, en el Congreso Mundial para un mundo sustentable Montreal 2000

⁷ Sen A. “Minimal Liberty”, *Económica* 59, 1992.

⁸ No tengo para nada claro que Sen proponga explicaciones funcionales, este aspecto corre por mi cuenta

Comentario

**A HUGO BIAGINI, ARMANDO PORATTI,
CRISTINA REIGADAS Y SILVIO MARESCA**

Norma Irigoyen
Buenos Aires

La preocupación por el avance del neoliberalismo y sus consecuencias en la Argentina en que nos toca vivir, desde lo económico a lo social y radicalizado en lo político nos lleva a reflexionar en estas jornadas en relación al eje: “Pensar la globalización y el multiculturalismo”.

Desde esta propuesta el pensamiento de Armando Poratti y Silvio Maresca nos permiten advertir que tal vez sea posible que desde el centro de una sociedad fragmentada surjan elementos y acciones que produzcan una nueva cohesión .

El trabajo de A. P. desde al menos dos relatos: uno filosófico-metafísico y otro histórico, ambos atravesados por una muy determinada voluntad de poder, describen cómo se fue configurando el mundo occidental.

El relato filosófico –metafísico nos muestra un pensamiento griego oscilante antes de Sócrates y Platón, “extremadamente sensible al horizonte histórico mutante”, a la caída de la polis. Los sofistas proyectaron la atención de la filosofía sobre el hombre y Sócrates se esfuerza por desenmascarar todo falso saber, en su búsqueda de sí mismo. El ideal del helenismo es el sabio. El griego se repliega sobre sí, su pensamiento se vuelve individualista. Si bien lo universal se revela, en el mundo de las ideas de Platón, en la consideración del orden perfecto del macrocosmos, que el hombre ha de imitar, esto es más utopía que realidad, aunque “el auge de la astrología se injerta en la teología astral del platonismo”.

Lo cierto es que los griegos, si bien no se expandieron espacialmente, sentaron las bases de un pensamiento universal que retomaron los romanos en las categorías universales del derecho. Pero la universalidad logró una concreción más duradera con el advenimiento del cristianismo que conjuga la noción de Israel de “pueblo de Dios” con la unidad de género humano ínsita en el estoicismo. Respecto del relato histórico, éste nos dice: “No es esta la primera vez que Occidente (y es Occidente el que se planetariza) intenta y realiza la experiencia del poder mundial ” y a partir de aquí, su exposición nos conduce a través de distintos momentos de la historia, mostrándonos la peculiar vocación del hombre de realizar sus proyectos imperialistas.

“El hombre antiguo, dice, pasó en pocas décadas de la pluralidad y discontinuidad política de las ciudades a un universo global, en un proceso más rápido todavía que los procesos actuales”. Más adelante... “la dimensión de universalidad estuvo presente en el mundo helenístico como horizonte mediterráneo, pero carecía todavía de referencia empírica . El referente empírico de la cosmópolis advendrá después con el imperio romano ...que terminará sobrepasando el mundo mediterráneo”. Cuando Roma se estabiliza como imperio logra legitimar la vocación imperial a través del derecho romano que, a diferencia de las leyes orientales y aún griegas, establece categorías universales en las cuales pueden insertarse los casos particulares. La diferencia, “el otro”, queda subsumido en una universalidad jurídica que se impone.

Con el descubrimiento de América se abre una dimensión planetaria : la globalización es un hecho.

A partir del siglo XV se pone en marcha en Europa un proyecto de poder mundial cuya consumación, que es también y como lo mismo la consumación de la modernidad, se produce a fines del siglo pasado y caracteriza el proceso de globalización que se ha instalado hoy en el mundo.

A diferencia de los procesos antiguos y medievales, este proyecto moderno de poder, si bien de base teológica , no católica sino protestante se da como la expansión de un pensamiento único que proyecta un modelo de economía de mercado globalizada , una estructura de poder económico –financiero frente al

cual las naciones, los estados nacionales, el poder político de los pueblos, se debilitan y paralelamente a ello las pautas, los valores culturales locales se desvanecen. Es un poder de negación, nihilista en términos nietzscheanos, en el cual este mismo poder está expuesto al colapso. Las relaciones de poder que se establecen muestran la hegemonía del poder económico, y más abstracto aún, la del capital financiero “que da vueltas al planeta sin otra realidad que su presencia virtual en los sistemas informáticos”.

Es un momento de consumación de la modernidad en el que las diferencias se muestran como inesenciales y que revela el verdadero rostro de este poder universal cuyas marcas son la nivelación y la abstracción. La diferencia: la naturaleza, los pueblos no europeos, todo “lo otro que se enfrenta al proceso globalizador y que resiste son objetos de apropiación, de reducción, son recursos y por ello, explotables.

En este momento post podemos reconocer la tensión globalización-multiculturalismo como un fenómeno de relación de fuerzas tal que en él se da la expansión de un pensamiento único como proyecto de dominación del mundo que se enfrenta a un “otro” como diversidad, fragmentado en diversos grupos que conforman esa pluralidad de colectivos que reclaman, que demandan, que se sienten injustamente excluidos. Ese “otro” se está haciendo oír, hoy, pero la situación se polariza y en esa tensión no se ve solución sino violencia y destrucción.

El hombre y, también, la naturaleza sometidos están reaccionando de un modo destructivo y desesperado. Sentimos que el mundo se resquebraja, pero, tras las muertes físicas o anunciadas tiene que poder constituirse un nuevo horizonte para el pensar y aún más para el hacer que permitan reformular las políticas de los estados sumidos en la indefensión, que permitan constituirse como identidades con proyectos propios frente a los proyectos impuestos por las culturas hegemónicas, que permitan dialogar desde relaciones de poder igualitarias y autónomas.

De otro modo, no habrá verdaderas democracias, ni derechos humanos, ni posibilidad de que se lleguen a constituir foros de justicia global en los cuales

todas las voces sean escuchadas. El desafío, entonces, para este siglo es , en mi opinión, político y, por ende, fundacional .

Y este, creo, es el mensaje que trae Silvio Maresca cuando alude a que el fenómeno de la globalización es un fenómeno de superficie, todo lo que vemos y escuchamos desde las explicaciones economicistas a la hipertrofia cultural está enmascarando el problema . Para él es consecuencia del nihilismo embozado, y es inherente a éste esconder su significación fundamental que consiste en pensar bien la devaluación de los valores que durante dos mil años reverenció Occidente mediante la imposición del cristianismo. Tal devaluación de los valores no implica que hayan desaparecido, pero sí que han perdido el poder de ordenar y generar un cosmos. Eso es lo que sucede hoy con los valores cristianos, que se invocan constantemente pero que es difícil que se recuperen.

El otro elemento que juega, afirma Silvio, es el neoliberalismo que como forma política lleva a cabo la globalización y que por tanto son como lo mismo. Lo tecnológico lleva su impronta, no es inocente. El neoliberalismo sucedió al liberalismo luego de la muerte de Dios. El liberalismo era una propuesta política que surge como un límite, como un intento de instalar formas democráticas de masas. El neoliberalismo, en cambio, se funda sobre el narcisismo y el hedonismo, en la evitación del dolor. Es una suerte de mala infinitud de lo “apeiron”. El hombre del neoliberalismo es un hombre niño, que busca el placer, reducir al máximo el sufrimiento, es un hombre debilitado. Su apetencia es cada vez mayor.

Lo que propone Maresca es inscribirnos en una filosofía nacional, en un movimiento emancipador que nos conduzca a instaurar la política que necesita nuestro pueblo. Si nuestros conductores no asumen la necesidad de pensar desde una filosofía nacional, dice, no resolverán el problema argentino.

Podemos concluir, entonces, que es necesario retomar el pensamiento de los grandes fundadores de nuestra nación.

Comentario

**A MARTHA RODRÍGUEZ BUSTAMANTE,
ELISA CARUSO Y TERESA ZAVALÍA**

Alfredo Bernardo Tzveibel
Buenos Aires

La ponente Martha Rodríguez Bustamante centró su exposición en un análisis del libro de Charles Taylor *La política del reconocimiento*. El autor se ubica en una perspectiva conocida como “comunitarista”, y hace una crítica a la llamada “política de la neutralidad” y a las posiciones del multiculturalismo.

La ponencia consistió en reflexiones acerca de la reformulación que hace el autor de la tradición liberal en función de las exigencias de su sociedad y de su tiempo. Además presentó el problema de los criterios según los cuales se podría pensar el problema de los valores culturales, más allá de la disputa entre universalismo y relativismo. Sostuvo que el respeto de los derechos de las minorías culturales es condición para el ejercicio pleno de la democracia.

Elisa Caruso centró su exposición en el debate contemporáneo, en América del norte, entre los comunitaristas que abogan en favor de las “demandas de lo particular” y los liberales que proponen una universalidad que sólo puede realizarse desconociendo la sustantividad concreta de cada identidad. De este modo, se volvería a reeditar la polémica de Hegel contra Kant, donde el primero toma posición en favor de lo “universal concreto”, en tanto el segundo propone una universalidad abstracta.

La ponente señala que el debate es una especie de “pelea de familia”, en el sentido de que ambas posiciones son herederas de una misma tradición filosófica, tradición que construyó su propia identidad a través de la diferencia con el “bárbaro”. Richard Rorty intenta evitar las vías sin salida de ambos planteos ubicándose en una posición diferente de la tradición que va de Platón a Nietzsche,

y criticando esta tradición en nombre de un “etnocentrismo inevitable”.

Teresa Zavalía hace una comparación entre distintas caracterizaciones de la globalización, tomando diferentes autores como por ejemplo J. Hirsch, R. Ward, Hardt y Negri, Amartya Sen y Yale Magrass. El primero de estos autores hace referencia al incremento de la desigualdad económica en el mundo, a la magnitud de los gastos para el área de defensa en Estados Unidos, y, peor aun, al gasto en comida para mascotas, que es mayor en ese país que el destinado a resolver el problema del hambre en los países pobres de Asia, Africa y América latina.

Hardt y Negri, por su lado, señalan que la globalización termina borrando las diferencias entre centro y periferia. Los fenómenos que contribuyen a esto son por ejemplo los flujos de capital no codificados y desterritorializados. Además, termina disolviéndose la noción de soberanía, que siempre estuvo ligada al poder de un estado sobre su territorio, su capacidad para legislar y tener moneda propia. Han ido cayendo estos elementos.

Zavalía hace a continuación algunas observaciones acerca del proyecto *Eureka* (europeo), que se propuso como alternativa al proyecto I.D.E. (iniciativa de defensa estratégica) norteamericano. El primero preveía una pluralidad de centros de decisión (Estados Unidos, Europa, Japón y la Unión Soviética). La ponente señala que la contracara de este proyecto de superdesarrollo técnico y científico era la miseria creciente en los países del tercer mundo.

Por su parte Yale Magrass, en *La construcción pública de lo privado*, hace una referencia crítica a la separación que hace la sociedad liberal capitalista entre lo público y lo privado. Ella posibilita un orden social en el cual las desigualdades tienden a incrementarse.

Amartya Sen había sostenido que lo que él llama “acciones invasivas” (que afectan la libertad del otro) están condicionadas no tanto por decisiones individuales sino por situaciones de desigualdad de los miembros del grupo. Según la crítica de Magrass al planteo, se ve que la propuesta de Sen beneficia a las corporaciones internacionales pero de algún modo también limita su esfera

de decisiones.

A modo de conclusión la ponente sostiene que los males actuales atribuidos a la globalización se pueden corregir en tanto las estrategias tengan en cuenta tanto los riesgos como las posibles ganancias, y acepten la opinión de expertos no siempre comprometidos con los logros económicos.

PANEL III
ENFOQUE CULTURAL

CULTURA Y CIVILIZACIÓN EN LA ERA GLOBAL

Paradigmas culturales y metaculturales

Carlos Alemián
FEPAI - Buenos Aires

Para una aproximación al punto de este trabajo presentaré tres paradigmas de influjo cultural, recortados con el fin de generalizar algunos tipos de vinculación entre los pueblos. Este planteo envuelve los riesgos de un necesario decisionismo, dada la amplitud y diversidad de los campos históricos a los que se puede recurrir en la búsqueda de variedades y ejemplos. Para evitar la tentación nominalista, pues, hay que arriesgar un enfoque.

El primer paradigma puede caracterizarse como de intercambio o mutua influencia. Uno de sus casos presenta un núcleo hegemónico: una “civilización” que como núcleo de poder rige la organización social, económica y política; tradiciones y saberes.

Se localiza con gravitación geográfica, en cuya virtud afluyen al núcleo grupos de cultura diferente. Al mismo tiempo actúa como efluente cultural hacia la periferia.

Este esquema responde a la interacción cultural que encontramos en Sumeria: Ur, Uruk y Lagash son, según los investigadores, los centros de atracción e irradiación donde se producen contactos del tipo señalado. El núcleo se ubica en el recinto amurallado. Allí se encuentra el Gran templo y se asientan los gobernantes, sacerdotes y terratenientes.

Extramuros se encuentran los servidores de las caravanas, que bajan a la largo del Tigris y el Éufrates. También se albergan allí los marineros de los barcos provenientes del Mar Árabe y el Océano Índico.

Este encuentro geográfico se hace posible por los vientos monzónicos que favorecen la navegación marítima, y por la domesticación de los asnos para las caravanas.

Aquí, extramuros, se produce un fluido intercambio cultural, lo mismo que mezclas de sangre a pesar de prácticas de gueto.

El núcleo dominante resguarda su identidad, pero muestra cierta tolerancia a la integración. Necesitaban, se dice, disponer de bienes preciosos llegados de tierras lejanas para ofrendarlos y mantener el privilegio del diálogo con los dioses.

Este intercambio cultural asentado en el comercio es relativamente simétrico, en cuanto el mundo de extramuros no asedia con sus dioses a los del interior de las murallas, y los asentamientos de mercaderes, marineros y servidores, en continua renovación, no representan un peligro incontrolable. Y el mestizaje cultural entre estos últimos proviene de lo que toman, y no de lo que se les pueda imponer.

Conquista

Un segundo paradigma es el de imposición violenta, o por conquista. Supone la irrupción de un poder hegemónico, que allana, suprime o sustituye los poderes doblegados. Por ende, practica un sojuzgamiento cultural.

La relación cultural que se establece es asimétrica. Comprende tres aspectos: a) la imposición de creencias y costumbres en el espacio sojuzgado; b) la adopción selectiva y restringida de algunas usanzas del sojuzgado, la incorporación de frutos del país a su ingesta, etcétera; c) la asimetría del mestizaje cultural producido, que marca con pocas influencias al conquistador y reduce al conquistado a mestizo. Así en las creencias, y en particular en el terreno religioso. La cultura del sojuzgado se folkloriza o se mimetiza con la impuesta. Este mestizaje no es sólo cultural, sino étnico-cultural, con todas las consecuencias sociales derivadas de la escala de la pureza (el conquistador), la mestización y la contrapureza (la del dominado, que en cuanto no se somete es excluido). La conquista de América hispánica puede tomarse por ejemplo conspicuo

para nosotros. La pureza cultural hegemónica supone la imposición de la lengua, la música, la religión, la ética, las usanzas y costumbres, las ideas y conocimientos. La mestización significa la adaptación de las culturas preexistentes a estos cánones del mundo de vida hispánico. Ello ocurre a veces con notable rendimiento o productividad, pero a pesar de su importancia y de la persistencia de formas culturales propias que deja traslucir, es de raíz mimética.

Un tercer paradigma es el del gueto. En él se muestran a) un poder hegemónico, que reside fuera del gueto; b) una diferencia excluida, radicada en el gueto; c) relaciones complejas: en la vida diurna, interacción cultural que acompaña a las actividades de comercio u otras, y de noche, aislamiento del gueto; d), las reglas de vida son de dos tipos: internas, autónomas, con códigos propios, dentro del gueto, y la de alcance general, que cubren las relaciones en el mercado u otras, que son heterónomas.

Se hallan conspicuos referentes históricos de este modelo en el Asia Menor y en Europa. En cierto sentido se habla también de la “guetización” en ciudades norteamericanas. En nuestro país se han desarrollado en los últimos lustros muchos proyectos urbanísticos que pueden considerarse “contraguetos”: los barrios cerrados, sobre los cuales mucho se ha escrito en general, pero cuyas consecuencias culturales no están claras aún.

A los tres paradigmas se le puede agregar, porque está a la vista, el interesante caso de la relación fronteriza entre los Estados Unidos y México, donde se está produciendo un mestizaje cultural asimétrico, originado en relaciones económicas y de intercambio también asimétricas. Se produjo en México una radicación de “maquiladoras” a raíz de la fuerza de trabajo de bajo costo, y al mismo tiempo pugna por ingresar a los Estados Unidos una mano de obra que busca ocupaciones subalternas y mal remuneradas. Son estos emigrantes los que han dado lugar al “spanglish”; son ellos los que mezclan música tecno con la propia. Vale decir que la mestización es unilateral. Los angloparlantes pueden elegir el español como segunda lengua, pero no mezclan el inglés.

En resumen el primer paradigma presenta una “civilización” o núcleo hegemónico que admite cierta influencia cultural, y da lugar a un intercambio

simétrico entre la gente de diverso origen que convoca por su poder.

El segundo modelo (irrupción) se funda en un rígido núcleo de poder que imparte su cultura sobre los sometidos. No es ya como el primero un paradigma de margen intercultural, sino de margen metacultural, es decir que se impone allende el ámbito originario. De paso, no toda conquista supone una imposición cultural, como se ve en el caso de las hordas turcas, que adoptaron la religión y otras formas de cultura de los conquistados, en el Asia Menor.

El tercer modelo (gueto) puede caracterizarse como nicho cultural controlado por el poder hegemónico. Admite cierta interculturalidad (“diurna”) a pesar del sentido discriminatorio que envuelve. (Se trata de un pluriculturalismo controlado.)

Filosofía, cultura e interculturalidad

Introduzcamos la filosofía en este panorama. Se puede hacer presente, al plantear algún aspecto de la relación entre filosofía, cultura e interculturalidad, que la primera es un fenómeno cultural de raíz occidental, a pesar de notorias semejanzas de algunas de las doctrinas que aparecen a lo largo de su historia con las del pensamiento oriental.

La filosofía está atravesada por impulsos prácticos que elevan en ella a concepto posiciones históricas del poder y la hegemonía.

Quizás por esta razón el logos filosófico sostuvo, desde sus orígenes en los griegos, paradigmas metaculturales autocentrados. Esto significa: autocentrismo, expansionismo, universalidad impartida, que atravesaron las doctrinas filosóficas a lo largo de los siglos. No es un rasgo que aceptemos con facilidad o complacencia. Cuando se trata de doctrinas que respetamos en particular, tendemos a no ver este nervio práctico que atenta contra lo que buscamos: valores cognoscitivos perennes. O en posición contraria, tenderemos a magnificar las huellas de las luchas históricas en los textos magistrales.

Podemos tomar la *Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles. De rationibus fidei contra sarracenos, graecos et armenos*, de Santo Tomás de Aquino (1261) Recordemos que en 1054 hubo anatemas cruzados entre Oriente y Occidente por el “*filioque*” que Roma insertó en el Credo. Esto provocó una gran tensión, pero venía de antes un grave enfrentamiento: el saqueo de Constantinopla por los Cruzados, en 1204. La expresión “cruzadas”, en el siglo XIII, corre como guerra contra los paganos, los herejes (otros cristianos) y enemigos políticos del Papa. Aun hoy occidente es identificado por las cruentas cruzadas en las zonas donde ellas sembraron el terror. En 1099 los Cruzados habían tomado Jerusalén, en poder entonces de los mamelucos, para masacrar a todos sus habitantes “sarracenos” (musulmanes), griegos y armenios.

No digo de ningún modo que Santo Tomás haya elevado a argumento el proceder salvaje de los saqueadores, pero era más que eso: un verdadero choque por el poder en que se ejercitaba el occidente europeo entonces emergente. La filosofía se ocupa “de lo que ha sido y de lo que es”, en expresión hegeliana. Pero no puede ser prescindente.

En la Ilustración, el *logos* se presentó en la forma ideológica de la “madurez de la humanidad”, concepto este que asienta la perfección humana en la razón. Esta idea, junto con el concepto de progreso, de evidente aplicación ideológica a partir del siglo XIX, vino a justificar la extensión metacultural de los valores de Occidente, impuesta en todo el orbe por la escalada colonial británica y de otras potencias. Siguiendo las líneas del pensamiento hegeliano se podía pretender que la potencia colonial representaba el fruto más maduro del progreso de la humanidad, y justificar así su “tutelaje” de los pueblos sometidos.

Se puede observar que en la conquista de América, la Corona española había adoptado la ideología de la Conversión para la perfección humana, estrategia cultural más crudamente autocentrada y excluyente que la del colonialismo del siglo XIX.

Globalización

En la globalización de nuestros tiempos se consume el imperialismo como fenómeno de dominio universal, con rasgos ya bien descritos por la crítica. Es una nueva modalidad del paradigma de la Irrupción, con la acción metacultural asimétrica correspondiente.

De entre las características que se suelen señalar podemos tomar los dos siguientes:

a) Explosión tecnológica de las comunicaciones. A través de sus logros, la irrupción cultural se hace principalmente mediática. Esta modalidad es de honda penetración en las cosmovisiones, a las que sustituye por una visión de mucho arrastre, ya que responde a una estrategia comunicativa que implica la construcción virtual de la realidad. No sólo impone valores sino “hechos”, que inducen a los pueblos a plegarse a modos de ver, sentir y comportarse según la pintura del mundo presentada por las corporaciones dueñas de los medios.

b) Globalidad metacultural. Esta supone el oligopolio planetario de los íconos culturales, impuestos desde el cine, la industria editorial (hoy tenemos un Harry Potter que seduce a las multitudes; no nos inquieta a nosotros, que somos occidentales, pero las muñecas Barbie conmovieron a buena parte del mundo islámico). Podemos identificar este punto extendiendo el concepto ya acuñado de “industria cultural”, a “industria metacultural”.

En contrapartida a este fenómeno tenemos lo que podemos denominar “metacultura industrial”, que comprende alimentos y hábitos alimentarios que se globalizan (símbolo: McDonald’s), y otros productos que son directamente globales, no originados en la tradición alimentaria de ningún país sino resultado de la investigación de laboratorio, como el tomate “larga vida”, que viene a sustituir la producción y los gustos locales, y otros.

En resumen se trata de un mestizaje cultural asimétrico, que sustituye a la cultura endógena, a la cual arrastra a la folklorización.

Hay un tercer punto que conviene tener presente: c), la ideología metacultural.

Esta ideología imperante en la globalización se asienta en la doctrina de raíz iluminista, que hace de la racionalidad, elaborada por la tradición cultural y filosófica europea, el rasero común de la humanidad. De ella emanan las doctrinas hoy imperantes de los derechos humanos y de la tolerancia de las diferencias, con validez ad extra en virtud del poder y la hegemonía, y con las limitaciones y distorsiones consiguientes.

Desde este plano, por motivos públicos u ocultos, se ejerce violencia sobre mundos de vida diferentes, con violación de los poderes locales. Esto sucede en particular con el Islam, la diferencia emergente más significativa para el poder mundial.

Impera el silencio sobre la tortura que se practica en más de 150 países, según datos de Amnesty y otras ONGs, y sólo se apela a los derechos humanos en casos en que median razones estratégicas.

La ideología de la razón es instrumental. Se supone que la superioridad tecnobélica implica superioridad de Occidente, y se acepta que el exterminio tecnobélico dosificado es un medio idóneo para imponer una pax romana, o paz del Imperio, como en el Medio Oriente.

En este punto, se saca provecho de lo que podríamos llamar “prisma de Habermas” distorsionado. Se imponen acuerdos comunicativos hegemonizados para legitimar acciones estratégicas; se “negocian” razones, se decide que una punición masiva es justa. (Donde se ve el uso ideológico que tergiversa el ideal de la comunicación racional.)

Corolario

Que esto no nos gusta, porque nos afecta. No somos miembros activos de este Reino de los Fines Comunicativos y de Acción por consenso, viciado por un ideologismo que apunta también hacia nosotros.

El pensamiento filosófico provee a los poderes de Occidente argumentos de aplicación metacultural (más allá del Primer Mundo) que justifican su hegemonía. Pero desde las situaciones de margen, como en América latina, se pueden sentir y observar sus peligros.

Desde los márgenes del poder global, zona bifronte, la crítica puede poner de relieve las grietas teóricas y prácticas de posiciones metaculturales que vulneran diferencias que son identidades, por más que la situación de margen le otorgue a tal crítica una independencia sólo relativa.

En tal sentido está orientado este modesto aporte.

PLURALIDAD CULTURAL Y RESOLUCIÓN

Luis María Teragni

Buenos Aires

Este trabajo se presenta como continuando una colaboración presentada al celebrarse el Quinto Centenario del descubrimiento de América ante la Universidad del Estado de México, en Toluca, 1992. Allí proponíamos la globalidad del humanismo, entendido como opción por el hombre, a partir de las nacionalidades, a las que caracterizamos como síntesis históricas efectivas constituidas por fundación transpersonal. Asignábamos a las nacionalidades una función mediadora entre individuo y universo, anonimato social e intimidad personal, entre pasado y futuro y entre Tierra y Altura. Las nacionalidades, que ostentarían mismidad estructural, ser matrices de incorporación, forma generadora de futuro y misterio propio, habrían de superar barreras “en el acto de asomarse a los respectivos fondos ... en la maravilla del descubrimiento del otro y la consolidación de lo propio”. Un vínculo semejante al de un “yo en relación con un tú en libertad” apunta “a la unidad deseada por sobre la pluralidad de las diferencias no invadidas sino reconocidas y apreciadas”.

La pluralidad cultural pues, apunta a un problema de unidad con la gravedad consiguiente que excluye la unificación forzada o la indiferencia apática. En este sentido apelamos a la consigna malleana de la **resolución**, entendida como aquello que cambia las cosas de raíz e instaura la unidad. Resolución significa el desvelo que ahonda en los propios fondos, la rebeldía que no se resigna ante la injusticia, la inteligencia que discierne lo esencial y la decisión transformadora y creativa que afronta el reto de la coyuntura. En su momento, propusimos que las universidades se constituyeran en las agencias del diálogo: hoy tal vez el problema las supere. Mas, ante el reto a la unidad del mundo permanece como respuesta adecuada la “filosofía de la resolución”.

Pluralidad y resolución

La misión propuesta para las universidades en la primera parte de nuestro trabajo parece hoy desplazable en virtud de la circunstancia que nos asedia, tanto en la dimensión nacional cuanto continental.

En este sentido, los argentinos vivimos hoy un clima acorde con las “Canciones para la muerte de los niños” de Gustav Mahler.

Esto da que pensar en el sentido de atribuir a las altas casas de estudio el cometido de inquirir los universos propios. Aquellas, en su mayoría, no atraviesan una época de plenitud, y se ven afectadas con gravedad por nuestro “tiempo indigente”. Mas, fuera de la atribución de cometidos, es posible perfilar éstos en su tipicidad. En ese sentido permanece vigente la consigna malleana de una “filosofía de la resolución”.

La resolución tiene categorías, que se han formulado como **desvelo**, momento originado que señala la entrada en nosotros mismos, la **rebeldía**, el momento desencadenante del proceso resolutivo, la **inteligencia** y la **decisión**, sus momentos iluminativo y ejecutivo.

Por cierto que es posible establecer una **ordenación** de esas categorías coincidente tal vez con un tiempo y ritmo propios el desvelo antecede a todas las demás, porque es una propuesta que descansa en el “hombre interior”, que ha de desplegar su energía creadora suscitada por la invitación del mundo y las pautas de sus constantes esenciales. En este sentido, al desvelo han de suceder la rebeldía, la inteligencia y la decisión.

Ahora bien, por otro lado existe un juego entre las categorías resolutivas, como reflejándose entre ellas para crecer depuradamente en la plenitud del proceso. Podemos pensar que podemos partir de cualquiera de aquellas, en función de nuestras disposiciones o condiciones previas. ¿A quién no rebela la muerte de los niños? En primer lugar, **rebeldía** e **inteligencia** se conjugan para diseñar un impulso necesario de saneamiento espiritual, irónico y mayéutico al

mismo tiempo, destinado a cancelar radicalmente el cáncer de la **viveza criolla** y promover la inteligencia nacional.

Conviene incluir un párrafo escrito por Francisco Grandmontagne, un vasco lúcido -creo que era corresponsal de Unamuno en Buenos Aires- quien es autor de un ensayo brillante titulado *Vivos, tilingos y locos lindos* datado en 1901! a la manera de “artículos de costumbres” que hoy adquieren relieve singular.

“La viveza sólo puede lucir en un mundo que no se levante del polvo. Tiene de la luciérnaga la insignificancia de su figura y de su luz. Y para que la luciérnaga luzca su luz es necesario un ámbito cerrado de oscuridad. El sigilo de la vida del **vivo** me produce escalofríos de reducción, de aniquilamiento. En el **vivo** vive la antípoda del hombre superior, el **minimum hombre**, el hombre sanguijuela, el hombre gusano. La ralea de los **vivos** es infinitamente más dañina que la de los granujas, porque aquellas son imprendibles”¹

Quiero transcribir algún texto propio sobre el tema que nos trae aquí, como prologando la denuncia que formuló aquél vasco inteligente a principios de siglo: “En el eje primordial de la viveza se destacan enrolladas como serpientes agresivas, la presunción, la prepotencia y la pretensión. A partir de la primera se generan la **ventaja...la tiniebla** (que entre nosotros cubrió a los desaparecidos y no es casualidad que Don Ernesto Sábato, “doctor en tinieblas” haya presidido la CONADEP) y el **azar**, que nos hace marchar por laberintos. De la **prepotencia** deriva el **delirio** (que el algún momento nos hizo creer potencia) y la **ficción** que encubre por fuera lo que el delirio deforma por dentro y, por fin, la apropiación que emana de la pretensión, lo mismo que el arreglo de mala fe...”².

Entonces, rebeldía por la inteligencia para reconstruir las vistas de un saber esencial en y por sobre el panorama de una vida signada por la frivolidad. No se trata de pluritos académicos, sino de estrictas necesidades en el camino de una existencia, sea individual o colectiva. Se trata, básicamente, de **aprender** de una vez por todas, lo cual exige la apelación continuada y ubicua respecto de lo que son, en **realidad**.

Ahora bien, nos resta una dimensión ejecutiva. Rebeldía ante la indecisión. Esta, para poner en marcha un proceso histórico. Y digo poner en marcha porque nos vemos quedados, titubeantes, indecisos. No se trata de postular un pragmatismo de extramuros. Simplemente de considerar la dimensión agoral de nuestra vida, del quehacer imprescindible, sin delegaciones alienantes ni postergaciones dilatorias, conscientes de la voz de Ortega y Gasset que prescribe “Sin duda, se nace en La Nación y los individuos no la hacen un buen día... por otro lado, no hay Nación si, además de nacer en ella, no la van, día a día, haciendo y perhaciendo...” (*Meditación de Europa*).

En definitiva, apelar a las categorías del pensamiento resolutivo nos permite a la fundamental, el desvelo, desde la cual se conjugan todas las demás y a las que anima desde la fecundidad interior. Porque es esta dimensión, la del hombre interior, la más olvidada entre nosotros, dispersos hacia seducciones múltiples que confundimos por universalidad y aportes extraños que pretendemos implantar sin crítica. La “Filosofía de la resolución”- ajena, más allá de la coincidencia verbal. a doctrinas importadas- constituye un punto de partida decisivo en la hora presente.

En ella somos todos convocados. ¿Nos rehusamos a **ser**?

NOTAS

¹ Grandmontagne, op. cit.

² *Hacia la Argentina inteligible*, p. 51.

NUESTRA LENGUA, EL LUNFARDO Y LA IDENTIDAD

Oscar Conde
Buenos Aires

Como es sabido, los antiguos griegos nunca llegaron a constituir una nación desde el punto de vista político. Es decir que “Grecia” (un nombre impuesto por los invasores latinos en su momento) nunca existió como tal, sino hasta que se convirtió en provincia romana. Sin embargo, las distintas *póleis* –incluso aquellas tradicionalmente enfrentadas entre sí, como Esparta y Atenas– se sentían integrantes de un mismo pueblo: los helenos. Este lazo estaba dado, en buena medida, por una religión común, pero primordialmente lo que los hacía sentir como un solo y único pueblo era el hecho de utilizar la misma lengua.

Un idioma es mucho más que un medio de comunicación: es un modo de ver el mundo, una manera de categorizar la realidad, de entenderla, de racionalizarla, en suma, de vivirla. Como lo ha señalado el lingüista francés Émile Benveniste, partiendo de Aristóteles, hay una estrechísima relación entre las categorías de pensamiento y las categorías de lengua. Según sus palabras, “es lo que se puede decir lo que delimita y organiza lo que se puede pensar”¹. Y aunque esto no significa que las estructuras lingüísticas de una lengua determinada puedan, por sí mismas, favorecer o impedir la actividad del pensamiento, sin embargo, hay idiomas, como el griego o el alemán, por ejemplo, que *a priori* parecen ser más aptos que otros para la filosofía, como los hechos lo demuestran.

Lo cierto es que cada lengua revela concepciones del mundo que pueden ser muy diferentes. En español hay dos números: singular y plural, pero en sánscrito hay tres: singular, dual (cuando se trata de un par) y plural (más de dos). El concepto saussureano de valor sirve también para mostrar diferencias conceptuales entre las lenguas. Al término español *carne* el inglés le opone las palabras *meat* si se habla de la carne como alimento, pero *flesh*, en el caso de

que se aluda a la carne del cuerpo humano con una connotación erótica. Esta misma relatividad lingüística muestra, por ejemplo, que donde el inglés reconoce una única categoría *river* [“río”], el francés distingue entre *fleuve* (un río que desemboca en el mar) y *rivière* (un río que es afluente de otro).

Según lo dicho, familiarizarse con una lengua es la forma más eficaz y segura para conocer las estructuras de pensamiento del pueblo que la usa. Y esas estructuras, reveladoras de cómo el hablante concibe el espacio, el tiempo, los colores y hasta las relaciones humanas, siempre dan cuenta de una cosmovisión particular.

Uno de los elementos que mejor refleja esa cosmovisión es el léxico. Una exploración etimológica constituye en lingüística algo así como un examen de microscopio en las ciencias naturales. Un acercamiento capaz de poner de manifiesto inesperadas perspectivas antropológicas. Sigo un poco más con los antiguos. La palabra que los griegos utilizaban para el concepto de ‘virtud’ era *areté*, en tanto los latinos usaron la voz *virtus*. Un examen de la etimología de ambos términos es completamente revelador: la raíz **ar-* significa ‘adecuación, acomodación’. De modo que *areté*—que en Homero significaba ‘excelencia’, es decir, la mejor manera de adecuarse a las cosas—significa ‘virtud’ en el sentido de una adecuación perfecta a algo con un fin determinado. Un origen muy distinto, en cambio, tiene la palabra *virtus*, ‘virtud’ para los latinos, cuya raíz (**vi-*) significa ‘fuerza’. El examen revela que mientras los griegos conciben la virtud como la capacidad del hombre para adecuarse del mejor modo posible a las situaciones, los romanos la entienden como una fortaleza del cuerpo o del espíritu. De una a otra concepción hay una distancia que va del hombre reflexivo al hombre de acción y, extremando un poco las cosas, del filósofo al soldado.

En el caso de la lengua española, su difusión territorial ha sido tan amplia, que no puede esperarse de ella sino la existencia de un léxico vastísimo, al que cada país hispanoamericano ha contribuido con miles de vocablos. En la Argentina—donde el idioma español ha tenido transformaciones dialectales decisivas, como el voseo—, el caudal léxico de los denominados argentinismos es considerable. Ahora bien, dentro de los argentinismos, entre los que se cuentan no sólo palabras

de uso común en todo el país sino también regionalismos propios de distintas provincias o zonas geográficas, hay una importante porción de términos que pertenecen al lunfardo.

El lunfardo, de este modo, se suma a otros rasgos lingüísticos (fonéticos y morfológicos) propios del habla de los argentinos, con el aporte de un caudal léxico imaginativo y lleno de matices. Pero ¿qué es exactamente el lunfardo? Para empezar voy a decir lo que no es. Por décadas —en un error del que ni siquiera Borges estuvo al margen— se consideró al lunfardo como un léxico de la delincuencia, en razón de que sus primeros estudiosos (Benigno Lugones, Luis María Drago, Antonio Dellepiane) fueron criminalistas o policías. El lunfardo en realidad debe ser entendido como un modo de expresión popular, difundido hoy en día transversalmente en todas las capas sociales. Yo lo defino como un vocabulario —esto es, un conjunto de palabras y expresiones— usado por el hablante rioplatense² en oposición a la lengua general, es decir, al léxico del español corriente.

En casi todos los idiomas existe un vocabulario de este tipo. En Brasil es la *gíria*, en Inglaterra el *cant*, en Francia el *argot*, en Italia el *gergo*, en España la *germanía* y, en cierta medida, el *caló*. Todos ellos son repertorios léxicos creados por esos pueblos al margen de la lengua general, pero básicamente compuestos de términos que pertenecen a esa misma lengua. El lunfardo es, comparado con ellos, un fenómeno lingüístico único. Porque, si bien es cierto que son lunfardismos muchos términos tomados del español, pero usados con otro significado, como *empaquetar* ('engañar'), *azotea* ('cabeza') o *alpisto* ('bebida alcohólica'), lo que distingue al lunfardo es la extraordinaria cantidad de términos tomados de otras lenguas distintas del español con los que se fue conformando. Es ya clásico que se citen habitualmente como ejemplos de lunfardismos palabras de origen itálico, como *laburar* ('trabajar'), *biaba* ('paliza'), *fiaca* ('pereza'), *yuta* ('policía'). Hay cientos.

Pero también hay lunfardismos (y no son pocos) tomados del caló español —como *gil* ('tonto'), *chorear* ('robar') o *pirobar* ('fornicar')—, de diversos afronegrismos traídos a América por los esclavos —como *fulo* ('enojado'),

marimba ('golpiza') o *quilombo* ('prostíbulo', 'desorden')–, o bien lusitanismos –como *chumbo* ('revólver') o *tamangos* ('zapatos')–, o anglicismos como *espiche* ('discurso'), e incluso alguna palabra derivada del polaco, como *papirusa* ('mujer hermosa').

El lunfardo es así una síntesis lingüística, una memoria de la historia de la Argentina, que da cuenta de los distintos grupos sociales que, por retazos, han ido de a poco dando forma a nuestro país. Decía que éste es el único vocabulario popular del mundo que está formado originariamente y en un alto porcentaje por términos inmigrados, traídos al país por la inmigración europea, especialmente italiana y española –aunque también francesa, portuguesa e inglesa–, pero no deben olvidarse las sucesivas migraciones internas hacia la ciudad de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires, que tuvieron lugar en la Argentina en particular durante la primera mitad del siglo XX. Así es como el lunfardo recibió el aporte de no pocos indigenismos, como los quechuismos *pucho* ('colilla'), *cache* ('de mal gusto') o *cancha* ('habilidad'), términos procedentes del náhuatl, como *camote* ('enamoramamiento'), o tomados del guaraní, como *matete* ('desorden').

Es sabido que una palabra solamente nace cuando el hablante no tiene otra mejor para expresar lo que quiere decir, y los lunfardismos no escapan a esta ley. Las palabras del lunfardo tienen un valor expresivo y afectivo (aun cuando se trata de palabras peyorativas o groseras) que habla mucho más de nosotros – a estas alturas, no sólo los habitantes del Río de la Plata, sino ya casi todos los argentinos–, que diez volúmenes de sociología o de psicología social.

En una sociedad en la cual “la monocultura norteamericana tiende a reproducirse”³, como ha señalado Román Gubern, se vuelve acuciante defender la diversidad cultural de pueblos, naciones y etnias. La supuesta globalización – primordialmente una idea económica–, en la ceguera de inversores y mercaderes, se ha vuelto, y no por casualidad, una imposición cultural mucho más que peligrosa. El sociólogo francés Pierre Bourdieu, no sin ironía, en su momento describió a la globalización como un proceso de *macdonalización*. El avance lingüístico del inglés –impuesto ya como lengua tecnológica y financiera en todo el mundo– es un hecho. No obstante, países como España o Francia constituyen

focos decisivos de resistencia a esa hegemonía que pretende imponerse. Nuestros países del sur de América, en cambio –y particularmente pienso en la Argentina–, en nombre de un libertad mal entendida, no han instrumentado hasta hoy ningún tipo de política de defensa del idioma.

Porque nótese que detrás de los números, esto es, del negocio, viene la velada imposición de cantar *happy birthday* en lugar de *feliz cumpleaños*, de festejar *Halloween* o de cocinar un pavo al horno para el Día de Acción de Gracias –algo que no sería extraño que ocurriera en nuestro país en muy poco tiempo, de seguir así las cosas–. Todas esas costumbres, descontextualizadas, carentes de una tradición que en los Estados Unidos de Norteamérica puede tener algún significado, pero que para nosotros no tiene ninguno, se vuelven así rituales vacíos, irracionales, robotizantes.

Cuando los estadounidenses llaman a su país “América” –sirviéndose de una figura retórica (la sinécdoque) en la que se toma la parte por el todo– están apropiándose del gentilicio “americano”, como si nosotros, los iberoamericanos, fuésemos inquilinos o incluso algo peor: invasores. Con ese gesto se está usurpando parte de la identidad y de la memoria de todos nuestros pueblos.

Pero para preservar nuestra identidad como pueblo hace falta mucho más que palabras. No es tan sólo una cuestión de ingenio, sino de talento; no es una cuestión de deseos, sino de voluntad y de decisión. Tampoco es una cuestión de originalidad, sino de preservación de lo que somos y de lo que queremos ser. Cuando un artista argentino hace rock, o filma un policial negro o dibuja una historieta, normalmente estos géneros no son servilmente imitados –como sí ocurre y ocurrió en otras partes del mundo–, sino que los moldes de esos géneros son adecuados para expresar nuestras necesidades y nuestros deseos, y son modificados estéticamente y estructuralmente para servir de portavoces a un imaginario colectivo singular.

Lo dicho: la Argentina ha venido construyendo hasta hoy su identidad por retazos. Pero con esos retazos –ensamblados en las palabras del lunfardo– se fue conformando una manera de ver las cosas que es única. Los hablantes del

idioma español, y los argentinos en particular, tenemos no sólo el derecho sino también la obligación de defender nuestras singularidades, de resguardar aquello que nos define por oposición, es decir, lo que *no* tenemos de aldea global.

Pienso que nada como el estudio y el conocimiento del habla popular será más ilustrativo de cómo vemos el mundo, de cómo pensamos y de quiénes somos.

NOTAS

¹ Émile Benveniste, “Categorías de pensamiento y categorías de lengua”, *Problemas de lingüística general*, vol. I, Siglo Veintiuno Editores, México, 1978 [1966], p. 70.

² Cuando aludimos a la región del Río de la Plata prácticamente incluimos a la provincia de Buenos Aires entera (con las ciudades de Buenos Aires y La Plata con sus respectivas zonas de influencia), el sur de Entre Ríos y Santa Fe (con la ciudad de Rosario) y la zona urbana del Uruguay (con la ciudad de Montevideo).

³ Román Gubern, *Zona*, *Clarín*, 22-4-01, p. 10.

Comentario

**A CARLOS ALEMÍAN, LUIS MARÍA TERAGNI
Y OSCAR CONDE**

Graciela A. Torrecillas
Buenos Aires

Partiendo del multiculturalismo, hay diferentes modos de pensar la globalización, porque “las culturas se vinculan entre sí de modos muy diferenciados”, nos dice Carlos Alemián. Y nos ofrece varios modelos o paradigmas culturales que se han dado históricamente: intercambios mutuos entre culturas, por ejemplo entre imperios; la imposición violenta y el sojuzgamiento, como en el caso de la conquista de América; el modelo del ghetto, la relación autoritaria interna de la cultura del imperio frente a los estados súbditos, invadidos; el mestizaje cultural asimétrico, que se daría en las relaciones entre el centro y la frontera, como en nuestra “conquista del desierto” contra las aborígenes. Ubica el caso de multiculturalidad global como resultante de la metaculturalidad expansiva, valores “universales” que se imponen desde el centro para justificar la hegemonía de Occidente. Y ve en el pensamiento filosófico un ejemplo de ese fenómeno: desde los griegos, desde Platón, pasando por Santo Tomás, la conversión del mundo indígena, hasta la ideología transmitida en las doctrinas de la racionalidad, la razón práctica kantiana o el prisma de Habermass, no son más que argumentos metaculturales que vulneran diferencias. Frente a eso ¿qué pasa en los márgenes? ¿qué se puede hacer desde los márgenes para denunciar esa ocupación, para aprovechar las grietas teóricas y prácticas, como dice Alemián?

Ligo estas preguntas y estas reflexiones con las de Oscar Conde sobre las relaciones entre categorías de pensamiento y categorías de lengua: cómo las estructuras lingüísticas revelan diferentes concepciones del mundo, y los cambios en el léxico dan cuenta de transformaciones históricas profundas en una cultura. De allí la importancia que tienen los regionalismos lingüísticos, el caudal de

léxicos propios, como los hispanoamericanismos, como en el caso particular de Argentina el vocabulario transversal del lunfardo, los valores afectivos y expresivos con que los hablantes han buscado decir lo que la lengua impuesta no les permitía. O sea, el valor transgresor de estos lenguajes propios que haría falta preservar no solo en los vocablos sino también ahondar en los modelos que los contienen.

Me parece que la búsqueda es equivalente, por el pensamiento crítico situado en los márgenes en Alemián, por la identidad que expresan los lenguajes y los léxicos regionales o particulares, en O. Conde. Me parece que en ambos casos está implícito el concepto de resistencia, pero sobre todo en su carácter activo.

La ponencia de Luis María Teragni me resulta más difícil de vincular, porque apunta a una unidad de índole metafísico-existencial, la *resolución* de la que hablaba Eduardo Mallea: la unidad alcanzada en la pluralidad, por el reconocimiento de las diferencias, y las nacionalidades actuando como mediadoras de esa síntesis. Me planteo la pregunta por la puesta en práctica de esa posición, más allá de la decisión creativa y transformadora que deberían tomar los intelectuales o las universidades, según observa el autor.

PANEL IV

**ENFOQUE ÉTICO
Y SOCIAL**

UN DESAFÍO PARA LA RAZÓN PRÁCTICA La opción ecuménica

María Luisa Pfeiffer

UBA- CONICET- Buenos Aires

Introducción

La caída de las torres gemelas en New York fue un suceso que conmovió al mundo entero gracias a su difusión por los medios televisivos, el mayor instrumento de la globalización. Más allá de la simplificación con que fue presentado el suceso, la perfección técnica de las imágenes que nos hacían pensar en efectos especiales cinematográficos y su uso para exigir posturas políticas casi fundamentalistas, lo sucedido tiene un profundo significado ético y político.

Como consecuencia del atentado el gobierno americano, puso al mundo frente a una opción entre buenos y malos, al mejor estilo hollywoodense, haciendo gala de su preferencia por opciones marcadas por los extremismos. La razón occidental, pivote de sus éticas, sus políticas, su ciencia, su declaración de los derechos humanos, cede al temor de no ser suficiente para garantizar la vida y vemos que una especie de resurgimiento del miedo a la muerte va ocupando su lugar, refugiándose en lo que la vulgarización darwiniana denominó supremacía del más fuerte. El que tenga más fuerza, el que sea capaz de alinear detrás de sí a los países más poderosos será el dueño de la razón. Agreguemos a esto el condimento moral y no sólo será razonable atacar y aniquilar a los terroristas y todos aquellos que estén cerca de ellos, sino bueno¹.

La razón aportada por Grecia a la cultura occidental, la igualdad y la libertad aportadas por el judeo-cristianismo, parecen haber sido enterradas junto con las gemelas y vemos resurgir de entre sus cenizas: la venganza, el resarcimiento, la revancha, la “represalia”, la lógica de la guerra, apoyado todo ello en el imperio de la fuerza.

Sin embargo esto no es nuevo, esta lógica viene rigiendo las relaciones entre los hombres desde siempre burlándose de todos los discursos y declaraciones en favor de la justicia y la paz. En realidad lo sucedido en Nueva York sólo cambió el escenario del horror, de la muerte de “inocentes” y la vigencia de la arbitrariedad. Recordemos algunos datos:

Cada minuto gastan los países del mundo 1,8 millones de dólares en armamento militar. Con el 7% de este gasto se evitaría la muerte por hambre de todos los niños del mundo.

Cada hora mueren 1.500 niños de hambre o de enfermedades originadas por el hambre o por causas evitables. Esto representa una media de 4 por segundo.

Cada semana de los años 80, exceptuando el tiempo de la segunda guerra mundial, han sido detenidos, torturados, asesinados, obligados a exilarse o bien oprimidos de las más variadas formas por regímenes represivos, más seres humanos que en cualquier otra época de la historia.

Cada mes el sistema económico mundial añade por lo menos 75.000 millones dólares a la deuda del trillón de dólares que ya está gravando de manera intolerable a los pueblos del tercer mundo.

Cada año se destruye **para siempre** una superficie de bosque tropical, equivalente a la provincia de Córdoba de Argentina.

Hoy, luego del 11 de septiembre y con palabras de Chomsky “está ocurriendo una especie de genocidio silencioso... Los planes y los programas (contra el hambre en Afganistán) que se están poniendo en marcha se basan en la suposición de que pueden llevar a la muerte a varios millones de personas (3 ó 4 millones) en las próximas semanas con toda tranquilidad, sin comentarios, como si fuera algo normal, aquí y en buena parte de Europa”.

¿Cómo es posible la vigencia de la justicia en este escenario? Estas cifras no provienen de acciones puntuales sino de conductas que desde hace mucho tiempo

van en la misma dirección: la que provocó las dos guerras mundiales, el archipiélago de Goulag, el holocausto, las bombas atómicas, la guerra de Vietnam, los desaparecidos de América Latina, por no nombrar más que algunos de los hechos políticos más destacados del siglo XX.

Esas cifras son sólo indicadores momentáneos que en cualquier momento pueden empeorar, especialmente si seguimos pensando la solución de los problemas mediante la fabricación de armas cada vez más precisas técnicamente. Pero por sobre todo debemos detenernos a pensar que estas cifras no han sido causadas por terroristas que actúan fuera de la ley sino por un terrorismo institucionalizado que opera en naciones que se llaman democráticas².

Libertad y tolerancia

El estado libre democrático tiene una propuesta que difiere de un estado medieval-clerical o incluso moderno-totalitario. Su propuesta no es hija de una neutralidad respecto de valores y concepciones de la vida sino por el contrario, la afirmación de sus fundamentos que son la igualdad de las personas, su libertad y la ley como consenso necesario. Esto significa que debe practicar la tolerancia que alcanza a la diversidad de religiones y confesiones, de filosofías e ideologías. En ello está su debilidad y al mismo tiempo su fuerza.

¿Significa esto que otras concepciones de la vida no valoran la libertad o los derechos de las personas? Lo que significa es que occidente ha logrado una formulación explícita de ciertas necesidades del hombre para poder serlo y vivir con otros que tal vez (digo tal vez porque mi ignorancia como la del resto de occidente es enorme sobre culturas y filosofías no occidentales) no hayan explicitado otros pensamientos. Su propia concepción de lo que es debido impide al estado democrático imponer ese sentido o estilo de vida, así como prescribir legalmente cualquier clase de valores supremos o normas últimas. Su tarea es totalmente contraria a la de la imposición por la fuerza (sea ésta militar, política o económica) ella consiste más bien en conseguir un consenso fundamental entre diferentes culturas³.

De entre las columnas que señalamos como sostén de la ética y la política occidentales, sustento del estado democrático, la libertad es la preponderante para los planteos liberales, a tal punto que no puede ser sacrificada en aras de ningún otro valor como podría ser la seguridad o la utilidad. Recordemos las palabras de Benjamin Franklin, uno de los fundadores de los EEUU y que reflejan lo que significa la libertad para una concepción netamente liberal: “los hombres que son capaces de sacrificar libertad en aras de la seguridad no merecen ninguna de las dos”. La libertad es para el planteo liberal el valor supremo, su supremacía es la que sustenta la formulación de los derechos humanos desde Locke en adelante, pero ella está también sosteniendo el establecimiento del deber como imperativo ético-político supremo por parte de Kant, y todo el desarrollo del romanticismo y del existencialismo en el siglo XX. Es esta concepción de la libertad la que se ha vulgarizado en occidente junto con el individualismo. ¿Podemos globalizar esta libertad? Es decir ¿podemos pretender que todas las culturas la comprendan y la vivan tal cual lo hacen los occidentales? ¿Estamos conformes con lo que resulta de pensar y vivir la libertad de esta manera?⁴ Esta concepción de la libertad se halla apoyada en la creciente autoafirmación absoluta de la razón de un sujeto que pide cuentas de todo desde sí mismo, sin conexión con nada ni con nadie. Las acciones de esta libertad ignoran sus orígenes y sus destinatarios, se bastan a sí mismas y terminan en la autodestrucción.

El mundo que resulta de este planteo liberal individualista es el de la suma de partes y la relación es un acuerdo o contrato que permite respetar los límites. La libertad encuentra entonces su límite en la libertad del otro. ¿Pero por qué reconocerla y aceptarla? Esa es la trampa del liberalismo, la que detecta Mill por ejemplo, que reconoce que sobre la libertad debe estar la utilidad o la felicidad. Que la libertad esté limitada por la utilidad, es lo único que nos permite vivir en sociedad, para Mill. Y no otro que éste sería el argumento de la globalización: reconocer la libertad del otro en tanto y en cuanto sirva, sea útil a la convivencia cuyas reglas están impuestas, por supuesto, por la racionalidad que sustenta esta forma de vida. Hay en esta formulación una contradicción: la de una libertad absoluta y al mismo tiempo limitada por la necesidad de la convivencia. Sin embargo, “sería una ilusión creer que en este planeta progresivamente abigarrado,

la convivencia humana sólo puede estar regulada por un sistema racional de la utilidad, una especie de religión de la economía mundial”⁵. Incluso es una ilusión que pueda llegar a pensársela seriamente desde las premisas que constituyen el pensamiento liberal: desde allí la globalización es una propuesta ambigua, contradictoria que hace dudar que el desarrollo de una auténtica democracia por ejemplo, pueda tener el signo de la globalización, es decir ser total y única.

Si pensamos en las premisas que sostienen a la democracia: libertad, igualdad frente a la ley y fraternidad, su signo no es el de la globalización sino el del ecumenismo, es decir el de una dinámica reconocedora de las diferencias. Una democracia globalizadora no puede escapar a convertirse en algún momento en fundamentalista, como lo estamos viendo, es decir, no puede sino autodestruirse.

Todo fundamentalismo pone en cuestión los dichos de las democracias, de las éticas del respeto y la tolerancia, es decir los enfrenta a los mayores desafíos. Volviendo al ejemplo de las torres ¿es posible hallar puntos de coincidencia con los autores de semejante atentado? ¿finalidades comunes? Sting dice en una de sus canciones⁶ “lo único que nos puede salvar es que ellos también amen a sus hijos”.

Sólo si cambiamos la óptica y nos empezamos a preocupar y ocupar con lograr una amplia base de coincidencias en que tengamos en cuenta en qué mundo queremos vivir podremos entendernos y no matarnos tanto a nivel de pequeñas como de grandes sociedades.

Es un principio altamente comprobado que la violencia genera violencia y que nadie gana en una guerra sino que pierden todos. Podemos inmolar la vida propia en aras de un ideal o incluso un sueño, pero no podemos inmolar vidas ajenas. Esto es lo que es reconocido por la declaración de los derechos humanos.

Reconocer el derecho del otro incluso a ser fundamentalista es la dificultad con que se enfrenta la proclamación de los derechos humanos que deben ser respetados y hechos efectivos bajo cualquier circunstancia y no solamente cuando son respetados por el que está enfrente. No podemos usar un juicio justo, el

derecho a la defensa, una condena acorde al crimen para con los que comparten nuestra forma de vida, y la violencia, la destrucción sin apelación posible, la venganza sangrienta con los que no comparten nuestras creencias. La auténtica dificultad y el mayor desafío no es dialogar y alcanzar un acuerdo con los iguales sino con los diferentes, y no me estoy refiriendo aquí a los árabes como la simplificación televisiva podría inducirnos a pensar, sino con cualquiera que proclame y pretenda imponer modos de vida totalitarios, marginales, anacrónicos, riesgosos.

Acciones de fuerza como éstas provocan sentimientos encontrados, odio, admiración, fracaso, miedo, angustia, sorpresa, solidaridad, tristeza, y ellos son los que nos deben empujar a buscar la comprensión, a un primer saludable ejercicio de ponerse en la piel del otro para comprender desde dónde hace y piensa lo que hace y piensa, y el segundo saludable ejercicio de preguntarse cuál es la responsabilidad que cada uno tiene en este tipo de sucesos, sobre todo a nivel institucional. No basta con estar informado, es preciso asumir un grado de responsabilidad por lo acaecido. Esa responsabilidad está muy lejos de dividir el mundo entre buenos y malos y considerar buenos a los que más me simpatizan o a los que más se acercan a mi forma de vida y viceversa. No basta tampoco con traducir responsabilidad por buenas intenciones, confomando los juicios a la apreciación subjetiva de la presencia de ciertos valores en las conductas, como justicia, amor, verdad, olvidando las consecuencias de esas mismas acciones, la situación concreta de la que nacen, sus exigencias y repercusiones. Ejercer la responsabilidad exige como primer paso buscar las justificaciones a los actos para poder determinar cuánto de bien entrañan y cuánto de mal. Ser responsables es encontrar algún tipo de medida para elegir unos actos frente a otros comprendiendo que nunca van a ser definitivamente buenos ni malos, que todo acto, por mejor que sea, causa daño a alguien. Ser responsable es además hallar respuestas para el que sufre, consuelo para el que llora, fundar un mundo equitativo para todos en que **todos** los que hacen daño sean apartados de la sociedad para que no sigan haciéndolo.

¿Desde dónde todos los que de alguna manera somos responsables podemos ponernos a pensar un futuro en que atentados como éste no se repitan? ¿Desde

dónde deben comenzar al pensar el futuro de la humanidad los responsables de regiones, religiones e ideologías? La respuesta debería provenir de una ética y una política pero con la salvedad de evitar un carácter global de las mismas ya que esto conlleva el peligro del signo que tendrían esa ética y política globalizadoras. Quizá debiéramos considerar la posibilidad de ir conformando ámbitos de consenso: encontrar fines comunes y realizarlos. Al concretarlos deberíamos aceptar que los medios fueran diferentes, que llegáramos a ellos por vías diferentes, lo que llevaría a un planteo ecuménico y solidario. Pensemos que el mismo pensamiento occidental limita la libertad con la justicia, la productividad con el respeto a la naturaleza y la igualdad con la tolerancia exigiéndole a ésta la paz. La libertad, la justicia y la solidaridad con los otros y con la naturaleza se limitan mutuamente, lo que impide convertirlos en principios o valores absolutos.

Los fines no deben ser impuestos como verdades absolutas. Tomemos el ejemplo de la libertad que, como vimos es el principio cuyo carácter absoluto es proclamado con mayor frecuencia. A pesar de ser considerado el valor supremo por la ética y la política occidentales, sabemos que su práctica es imperfecta y contingente porque en muchos más casos de lo deseable el ejercicio de la libertad tal cual es entendida en occidente conduce a la destrucción y la muerte no sólo propia sino ajena. De modo que nos enriquecerá sin duda comenzar a pensar y vivir la libertad con otro signo que no sea el del individualismo. El camino a recorrer no es el de la globalización integradora a la cultura occidental de todo otro tipo de exteriorización cultural. No es fagocitar a otras culturas blandiendo la bandera de la verdad y la justicia, ni tampoco conseguir la paz ignorando las diferencias y contradicciones y permitiendo acciones que siembren la muerte. El camino es el más difícil, es el de reconocer valor de verdad a afirmaciones que cuestionen de plano la libertad tal como hasta ahora la entendemos y reconozcan valores donde, aunque sea a nivel del discurso teórico, el pensamiento occidental ve disvalores como ser la violencia, la muerte, la desigualdad de los sexos, la negación de la tecnociencia, el uso de la droga. Pero es precisamente esto lo que puede ayudar a que juzguemos más justamente el auténtico valor de ciertos logros occidentales. Podemos preguntarnos cuán valiosa es una ciencia incapaz de impedir el abuso en la investigación, una tecnología que no toma en cuenta

los riesgos y sólo se maneja por la eficiencia, un desarrollo industrial que destruye la naturaleza, una democracia incapaz de marcar el rumbo a los macrointereses y los grupos de poder.

¿Significa esto implantar un relativismo que rechace todo absoluto y para el cuál todo tenga el mismo valor? Más bien significa atreverse a una racionalidad que aunque reconoce al absoluto no se identifica con él, que se permite y permite a cada uno, a cada cultura, contemplar y aceptar al absoluto de acuerdo a su circunstancia, en su propio contexto. Habermas dice que es atreverse “a la relativización de la propia existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, (a reconocer) iguales derechos a los otros, a los extraños con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellas nos resulta difícil de entender, (no empecinarse) en la univerzalización de la propia identidad, ... no excluir y condenar cuanto se desvíe de ella, (hacer) que los ámbitos de tolerancia (se hagan) infinitamente mayores de lo que son hoy”.⁷ No es que todo “de igual” sino por el contrario es asumir una actitud práctica de prescindir de ortodoxias que se erigen a sí mismas como medida de salvación. El ecumenismo permite la síntesis mientras que la globalización exige el sincretismo en que se funden y amalgaman lo posible y lo imposible.

Las religiones

Por último algo que debemos reconocer, valorar y recuperar: el peso de las religiones en la vida de las personas y los pueblos. El esfuerzo del pensamiento de la modernidad por deshacerse de un dios identificado con el ser de la metafísica griega y convertido en justificación de los poderosos, se radicalizó en negación del costado religioso del humano.

La religión pasó a ser cosa de mujeres y pusilánimes temerosos de enfrentar los desafíos de la libertad. Ello impidió que el primer motivo de reacción contra las religiones establecidas que era el imperio de la metafísica y del poder amparado en la religión como ideología, pudiera ser cuestionado realmente. Es así que hoy vemos muchas veces a algunas iglesias amparar a poderes que las usan y las

tiran como a cualquier objeto de consumo. Sólo la ciencia antropológica seguía considerando a las religiones como elementos conformadores de morales y culturas, al mismo nivel de los lenguajes, los modos de representación del mundo y los órdenes político-sociales.

La religión no sólo operó sino que opera en la vida de las personas y los pueblos. Es por ello que me hago eco de la afirmación de Küng, teólogo alemán conciliar, quien afirma que es imposible una paz mundial sin paz religiosa⁸.

En el año 1970 se realizó en Kioto (Japón) la *Conferencia mundial de las religiones en favor de la paz* en que se buscó coincidir en la formulación de una ética mundial. Se reunieron allí miembros de la fe bahai, budistas, confucionistas, cristianos, hindúes, jainistas, judíos, mahometanos, sintoistas, shiks y zoroatristas tratando de descubrir lo que los unía y no lo que los separaba. En su declaración dejaron establecidas algunas de esas coincidencias: la dignidad del ser humano, la inviolabilidad del individuo y su conciencia, el valor de la comunidad humana, que poder no equivale a derecho, la preferencia por el amor, la veracidad, el altruismo y la compasión frente al odio, el egoísmo y la enemistad, la opción por los pobres y oprimidos.

Estas coincidencias planteadas por las religiones en 1970 son retomadas y puestas en relevancia en el ámbito político en la Declaración Universal de Responsabilidades Humanas realizada en Roma en marzo de 1987, por el InterAction Council, una agupación de ex-mandatarios del mundo (capitalistas, comunistas, liberales, conservadores, socialistas), creada en Japón en 1983 para que personalidades que se habían ocupado de los destinos de grandes naciones pusieran su experiencia al servicio de la solución de problemas políticos económicos y sociales de la humanidad. “En la formulación de este proyecto, los políticos han colaborado con representantes de las cinco religiones más grandes del mundo (islam, judaísmo, cristianismo, hinduismo y budismo) y con un grupo de expertos. Se ha basado por un lado, en un análisis de la situación del mundo actual caracterizado por el proceso de la globalización y por otro, en las coincidencias mínimas de las normas fundamentales de las diferentes religiones”⁹. En el mismo sentido que la de Kioto, pero más explícitamente, esta declaración

exige la responsabilidad para la no violencia y en este marco reclama la prohibición de la tortura, las lesiones, el asesinato político, la pena de muerte, la solución no violenta de los conflictos nacionales e internacionales; la obligación de cuidar los recursos naturales para hoy y los habitantes del futuro; responsabilidad respecto del hambre, la pobreza, la ignorancia y la desigualdad, responsabilidad de brindarle apoyo a los minusválidos, víctimas de discriminación, desaventajados y necesitados de todo orden. Si bien esta declaración fue elaborada por políticos, deja ver que la mayoría de los conflictos a los que la política debe responder no son del orden de la política aunque la impliquen, sino sociales, étnicos y religiosos.

Existe la formulación de una máxima común a la ética y a las religiones que se ha dado en llamar la regla de oro¹⁰. Esta regla de oro es un importante lugar de coincidencia entre las religiones, está formulada explícitamente por Confucio (aprox. 551-489 a.C.) “Lo que no deseas para ti no lo hagas a los demás hombres”, en el judaísmo “No hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti” (Rabbi Hillel, 60 a.C. 10 d.C.) y por el cristianismo “Lo que quieran que les hagan los otros háganlo también ustedes”.

La regla de oro es la contracara de la ley del talión que empuja a la revancha y la represalia y ha sido asumida también por la ética. Desde el plano de la ética se la podría traducir como el principio ético de la solidaridad. Ser solidario significa hacerse cargo de lo que le ocurre al otro, es decir hacerse responsable, arte y parte de lo que le ocurre al otro. La vigencia de este principio sobre cualquier otro significa lograr potenciar dos imperativos el de la autodeterminación o autonomía y el de responsabilidad. La solidaridad hace más libres a los hombres en cuanto el ejercicio de su autonomía se ve enriquecido por el de la autonomía de los otros de la que debe responder. Son los medios los que se multiplican, los fines son comunes, y el origen de éstos no son las instituciones sino que éstas resultan de la aceptación de los primeros.

Podríamos preguntarnos aquí cuál es la instancia que legitima a las normas y responder que es una razón trascendental disfrazándola incluso de felicidad al modo de Mill. Por su parte Habermas y Apel proponen una situación de comunicación no coercitiva, simétrica, amplia y plural como el “lugar” en que

esta solidaridad ha de ejercerse. Proponen el lenguaje, incluso el lenguaje formalizado de alguna manera, por ejemplo en leyes para que esta comunicación cristalice en acciones. Más allá de la preferencia por la formalidad, sobrevuela a estas dos propuestas la necesidad de entablar un diálogo “racional” comprendiendo esa racionalidad desde los postulados de una lógica griega que primero deberíamos aceptar como presupuesto¹¹. No es fácil comprender y proponer una comunicación y una solidaridad fuera de toda lógica y apoyada solamente en el acuerdo, es decir en la aceptación de una voluntad libre de lo que le propone otra voluntad libre¹². Pero si pretendemos que siga vigente el concepto de libertad, sustento de la ética, las religiones y las políticas occidentales, esta legitimidad sólo puede provenir de libertades que se potencian mutuamente. La religión es una de las manifestaciones de esas libertades. Es la posibilidad de adoptar un credo en lugar de otro, de creer en Dios en lugar de creer en la ciencia, o en el razón universal, o en la fuerza del placer.

Más allá de las tentaciones que han tenido las religiones de exigirles obediencia ciega a sus fieles incluso llegando a violentar las conciencias en más casos de lo deseable, pueden hoy ofrecer motivaciones morales convincentes y modelos de vida con los que pueden llegar a coincidir muchos no creyentes. ¿Significa esto dejar de lado a la razón? Significa simplemente comprender que la razón no llega a todos los confines de la vida, que los humanos somos movidos por muchas motivaciones más allá o más acá de las racionales y que si vamos a dialogar en serio no podemos dejarlas de lado sobre todo porque la presencia de lo religioso es determinante para la solución de los problemas de este momento histórico.

“La religión es vestigio del antiguo estado de siervo” dice Spinoza en los albores de la modernidad. Esta creencia firmemente arraigada en filósofos y científicos, ha opuesto la religión a la razón, la existencia de Dios a la existencia de la libertad ¿Cómo establecer entonces un vínculo entre la ética apoyada en la razón y la libertad del hombre con la religión? Hemos visto que tanto de un lado como del otro se proclama la justicia y el amor y también como tanto de un lado como del otro este tipo de discursos se ven negados por una práctica injusta, apoyada en el odio y la discriminación, apoyada en la violencia y la destrucción.

Ética y religión tienen en común que no son discursos, no son teorías sino que deben ser prácticas. Si nos empeñamos en hacerlas efectivas habremos dado un primer paso hacia un mundo más bueno.

NOTAS

¹ No fue otra la lógica proclamada por todos los terrorismos de estado a lo largo del siglo XX, entre ellos el que sufrió Argentina a partir del año 1976.

² Noam Chomsky, hablando de la “guerra contra el terrorismo” dice “El gobierno de Reagan reaccionó a esa plaga (el terrorismo) propagada por oponentes depravados a la civilización creando una red terrorista internacional extraordinaria, sin precedente, que realizó masivas atrocidades en todo el mundo, como por ejemplo la guerra contra Nicaragua. A raíz de ello en la actualidad, Estados Unidos es el único Estado que ha sido condenado por la Corte Mundial por terrorismo internacional y ha vetado la resolución del Consejo de Seguridad. Discurso pronunciado en el Massachusetts Institute of Technology el 18 de octubre de 2001, transcrito por *Z Magazine*

³ La prueba de esto es que el que se autoproclama campeón de la democracia EEUU vetó, al no votarla la declaración contra el terrorismo de la ONU en 1987 y la razón era que esta resolución no consideraba terroristas a los pueblos que luchan contra regímenes racistas y colonialistas o contra la ocupación militar extranjera.

⁴ Chomsky, hablando de esta libertad dice “hay mucha gente en el mundo que ha sufrido lo que llamamos libertad”. Ibid.

⁵ Gadamer, Hans.G., *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 186

⁶ La canción se titula *Rusos* y fue escrita cuando aún existía la posibilidad de un conflicto atómico con la URSS.

⁷ Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1994, p.117

⁸ Küng, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Valladolid, 1990.

⁹ Cf. Wester de Michelini, J., La rehabilitación de la “regla de oro” como norma ética global”, Michelini, D et al, *Globalización, Desafíos económicos, políticos y culturales*, ICALA, Río Cuarto, 1999.

¹⁰ Según Kohlberg es un principio universal de justicia, de reciprocidad y de equidad por los derechos humano y de respeto por la dignidad del ser humano como persona” High School Democracy and Education for a Just Society” en R. Mosher, *Moral*

Education. A first Generation of Reserch and Development, Praeger, 1980.

¹¹ Ambos consideran que es imposible un diálogo sin un discurso argumentativo ideal que nacería de su sustentabilidad racional para Apel y del consenso social más amplio posible para Habermas y que pasa a constituir el modelo de toda discusión y de toda negociación política global.

¹² Esta dificultad es la que hace que Habermas proponga que el acuerdo deba darse dentro de un orden jurídico crítico previo sustentado en el derecho “ Lo que une a los miembros de una sociedad definida por el pluralismo social, por el pluralismo cultural y por el pluralismo en lo referente a las concepciones últimas del mundo, son primordialmente los principios y procedimientos abstractos de un orden republicano “artificial” es decir generado en el medio del derecho” Habermas, J., 1994, p. 72-73.

NARRAR O CONSTRUIR IDENTIDADES

Susana Raquel Barbosa
CONICET- Buenos Aires

La globalización, entendida por un lado como fenómeno efectivo y por otro como simbólico, contribuyó a la difusión de la representación fundamentalista del proceso de expansión del capitalismo financiero (A.Ferrer). Frente a esta distorsión, el debate generado a partir del reclamo de reconocimiento de la multiplicidad de culturas del orbe se torna inasible. Y ello no sólo por la cantidad de actores en juego cuanto por el argumento de superioridad cualitativa al que aun recurren ciertos discursos.

En este marco, me pregunto, ¿qué lugar cabe esperar (Kant) para nuestro presente en la historia de culturas? O mejor, ¿dejaremos nuevamente librado al decisionismo de la ‘razón imperial’ la mera mención de nuestro protagonismo en LA historia de culturas?

Desde la filosofía social y de la historia mi planteo incluye dos aspectos: el primero, pregunta por el protagonismo real y efectivo como actores de nuestra historia y de la humanidad, y el segundo, pesquisa ya no la historia consagrada sino debajo de ella. Rastrea los modos alternativos del registro histórico para desenterrar lo que somos y lo que actuamos. Quizá desde esta instancia sea posible entonces preguntarnos ¿qué podemos hacer para escribir nuestra historia?

Creo que la consideración como sujetos de una narración, la común, puede acercarnos a la pregunta que nos atraviesa desde hace demasiados siglos, la de nuestra identidad. Por otro lado, el sujeto no es malapalabra; el hecho de que haya sido muerto por decreto para la gran filosofía no implica que deba ser descartado en todos los planos. Sin sujeto no hay narración, sin narración no hay identidad posible.

1. Nuestro interactuar sociopolítico se autoconstituye comunitariamente. Ello, si se admite la determinación histórica temporoespacial de nuestra acción conjunta con referencia a una acción mayor, representada por el orbe. Desde este punto de vista, ambos elementos enlazan una exigencia de correspondencia que es necesaria: accedemos a la representación de lo global desde su contracara local.

La esfera que permite nuestra interconexión, la de lo público, abre al flujo del otro y de lo otro. La complejidad de los haces relacionales en virtud de los cuales somos quienes somos, genera la multiplicación de modos cognoscitivos capaces de comprender los significados de nuestras acciones. No podría ser de otra manera, ya que lo complejo es inasible desde lo no complejo. La filosofía social se esfuerza por comprender la trama que nuestras acciones borda en el mundo público compartido.

Los modos cognoscitivos modernos, aquellos que accedían a la trama mediante el intelectualismo, el racionalismo, o el empirismo extremos, hoy quedaron cortos. Por otro lado, el intento de la sociología comprensiva trataba de captar significados a partir de la impronta del sujeto en su acción. Mientras esta tradición rescataba el sentido mentado en toda acción social, el positivismo tamizaba el obrar humano, quería simplificarlo. Desde esta ingenuidad, pretendía haber captado lo que en verdad había reducido a su medida, la medida de los hechos regulares, de la legalidad continua y sin altibajos, de la naturaleza obediente. Entre estos dos extremos, el comprensivismo y el positivismo, se extiende una filosofía social y política que opera como la gran mediadora, la de la vida activa¹.

Esta filosofía no pretende que el sentido haya sido impreso voluntariamente en cada una de las acciones que realizamos en la dimensión de lo público. Se ubica allende el sentido mentado de la acción social y recupera la acción humana, aun cuando ella parezca no significativa, aun cuando su modesta afirmación sea producto de la eventualidad. Esta filosofía tampoco pretende el cumplimiento del principio viquiano de que el hombre sólo conoce lo que es de su factura; ignorando todo racionalismo extremo postula una racionalidad moderada, bifurcable en las dos expresiones que distinguen al hombre como humano: el lenguaje y la acción. Esta filosofía tampoco quiere trastocar la relación en hecho,

porque no le interesa lo estático y fijo. Se orienta hacia lo transitorio y móvil, también a lo perentorio. Se coloca de espaldas a la soberanía de la ciencia catalogante de una naturaleza humana a medida del control. La vida activa, dice Hanna Arendt, “no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente”².

La filosofía social y política que registra la vida activa, la acción conjunta entre nosotros, necesita la rehabilitación de un sujeto, pero de un sujeto que no justifica mundo alguno, que no autoconsiste por sí mismo, sino que es fundamentalmente actuante. Este sujeto, supérstite de la crítica antihumanista del postestructuralismo francés, se yergue como el pivote inicial de toda historia que de cuenta de lo que somos y actuamos. Porque los hombres “se consideran sujetos de su propia realidad, y reclaman que esta condición se vea reflejada en el discurso (por eso tienden a rechazar el discurso de la ciencia natural que es anónimo). El modo en que el discurso histórico se hace cargo de esta diferencia es a través de los procedimientos narrativos y, más en particular, a través de la figura del protagonista”, que es el representante del sujeto en la estructura del relato³.

2. Vuelvo al cuestionamiento inicial: en la memoria futura de la historia de culturas, ¿qué lugar cabe esperar para nuestro presente? Sabemos que en el proyecto hegeliano de historia universal nos tocó la peor parte, la de ser un mundo nuevo «no solo relativa, sino absolutamente», lo cual significaba que América cobraba interés a partir de su relación externa con Europa, era su mero anexo. Y por ello, concluye Hegel, “América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal”⁴. La razón imperial decidió entonces la dignidad exigible para entrar o no en su historia, a la que asumió como la historia sin más. A partir de este rodear la historia universal o de subyacer a ella como lo in-registrable es donde la experiencia de nuestra historia local asume la condición de tarea.

Si se da crédito a la afirmación de que la “historia latinoamericana no existe como tal”, recién estamos en condiciones de instaurar su base. La afirmación

pertenece a Hebe Clementi y se refiere a la historiografía de los murales de gestas y de los héroes de utilería, que posterga “la historia vivida de los pueblos”⁵. Durante el siglo veinte, sin embargo, hemos avanzado, no sólo haciendo que el recelo de las tintas ideológicas en pugna pasara a segundo plano, sino sacando provecho del aporte de cada etapa. Este avance comprometió un uso adecuado de nuestra conciencia histórica en alternancia con nuestra conciencia no histórica, o un uso del olvido como recurso de la memoria.

“Proceso” es el concepto asociado a la historia en sentido moderno; y fueron procesos los que en su desarrollo -progresivo o regresivo- modelaron el material ausente, el acontecimiento inasido, el secreto celosamente oculto. Desde esta contrahistoria se hizo posible el registro de lo local y lo insignificante, del detalle y del pliegue, de lo condenado y consagrado.

La segunda pregunta, que indaga por lo que podamos hacer para escribir nuestra historia encuentra respuesta en lo narrativo. “Dondequiera que los hombres vivan juntos, existe una trama de relaciones humanas que está ... urdida por los actos y las palabras de innumerables personas”⁶. El actuar se define como el comienzo de algo que surge o se instala en lo que ya estaba entramado y, en sí mismo, el actuar es imprevisible. Todas las actividades humanas se determinan por la pluralidad, por los hombres que viven y que habitan en lo local y en lo global. Si la vida, como el lapso asumido entre nacimiento y muerte se expresa en la acción y en el discurso, son éstos los que permiten que vivamos entre hombres. Porque sin palabra, la acción no tiene actor, y sin un quien que profiera discurso, la acción pierde su agente. La vida que somos desde que nacemos es relatable como una narración acotada, con un comienzo y con un fin. La acción humana produce historias (stories) que “pueden registrarse en monumentos y documentos”, pero también en el guiño y el gesto, en la poesía, el canto y la historiografía. En todo lo que reuna los ademanes compartidos que configuran lo identitario. El olvido tanto como el recuerdo operan como los guardianes de lo atesorable como tradición de lo que somos y actuamos. Nuestros relatos de ‘pago chico’ se significan recién para las generaciones que nos siguen, también se funden con la historia (history) con mayúscula, esa que en un momento pretendió universalidad, esa que dictaminó que no teníamos dignidad para figurar

en su registro.

Concluyo entonces, y respondo a la pregunta ¿qué podemos hacer para contar nuestra historia? Construir los relatos con los hilos comunitarios que resplandecen por su brillo cuando todos juntos actuamos en la esfera de lo público. Estos relatos sirven también para mitigar pesares actuales, si es que algo de verdad oculta la frase de la Dinesen, “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas”.

NOTAS

¹H.Arendt, *La condición humana* (1958), trad.R.Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1998; pp.199-277.

²H.Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995; p.89.

³M.Cruz, «Narrativismo», en M.Reyes Mate (editor), *Filosofía de la historia*, Madrid, 1993; p.254.

⁴G.H.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. J.Gaos, Revista de Occidente, 1974; pp.169-177.

⁵H.Clementi, *Formación de la conciencia americana*, La Pléyade, Buenos aires, 1972.

⁶H.Arendt, *De la historia a la acción*, *op.cit.*, p.105.

Comentario

A MARIA LUSIA PFEIFFER Y SUSANA BARBOSA

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET - Buenos Aires

Las dos ponencias que voy a comentar tienen, a mi entender, un punto en común que las aproxima más allá de la diferencia de temas, enfoque y metodología de abordaje: se presentan “pensamientos fuertes” para “hechos fuertes”.

María Luisa Pfeiffer plantea la exigencia ética como una ética de contenido, y como propuesta de una moral normativa. Esta exigencia es presentada como un reto a dos aporías que analiza en su trabajo: a) la aporía de los límites de la libertad; b) la aporía de la universalización.

a) La ética y los límites de la libertad del otro. Señala la autora, con razón, la intrínseca relación ética entre libertad y tolerancia. La tolerancia sería entonces, el reconocimiento y el respeto a la libertad del otro. Sólo respetará al otro quien, desde la ética, fundamente el derecho del otro a su esfera de libertad (a tener sus convicciones políticas, su religión, su lengua, sus gustos, y también ¿por qué no? sus gustos alimenticios, sexuales, sus prácticas esotéricas, y otra gama similar e inquietante -para nosotros- de componentes de la esfera de libertad).

Este principio ético conduce a la paradoja pragmática ya muchas veces señalada: el máximo respeto a la libertad del otro puede terminar con mi propia libertad, si el otro no reconoce igual principio. Por lo tanto, parece que habría diversos niveles de “prioridad” ética (algo similar a lo que sucede o sucedía en el derecho internacional clásico), y que el primer nivel, el nivel fundamental, está constituido por el principio de reciprocidad, presupuesto de todos los demás. Esta solución parece razonable (por lo menos a mí me lo parece) pero teóricamente conlleva un problema: transforma los imperativos éticos absolutos en relativos: yo te respeto si tú me respetas, etc. Por ese camino está claro que difícilmente

podremos mantener nuestras convicciones éticas en un mundo muy diversificado al respecto. Ahora bien, el otro camino, instaurar una discusión ética de contenidos, parece al cabo mejor solución teórica, pero tal vez impracticable cuando los parámetros culturales no son mínimamente coincidentes. El multiculturalismo absoluto también parece ser un obstáculo al diálogo y a los consensos éticos.

Estas situaciones son tan evidentes que no necesitan ninguna prueba. La cuestión, desde nuestra postura filosófica, quiérase o no, “occidental y cristiana” es ¿qué hacemos? Tal como lo señala la autora, las convicciones de libertad, igualdad y legalidad son a la vez la fuerza y la debilidad de la ideología del estado libre y democrático. Porque si quiere ser consecuente no puede imponer sus criterios a la fuerza, violando el principio de libertad, o prescribir legalmente sus propios valores, violando los principios de igualdad y legalidad.

Creo que, pese a todos nuestros esfuerzos teóricos (y prácticos) por evitar esta aporía, ella se nos cuele obligándonos a seguir profundizando.

b) La aporía de la universalización. La autora plantea con toda claridad la real dificultad de instaurar un “multiculturalismo de veras”. Es decir, trascender los discursos en que “se habla de” los culturalmente diferentes como si se hablara “con” ellos, con comprensión por ambas partes. Personalmente percibo que en estas posiciones (discursivas y prácticas) incluso siendo sinceras y bien intencionadas, hay un límite invisible, el de las culturas occidentales u occidentalizadas. Más aún, está claro que en muchos de esos discursos se supone una posibilidad de diálogo que implica una disposición de la otra cultura para esa “negociación” cultural. Pero no se tiene en cuenta la auténtica diversidad de culturas, la existencia de culturas muy diferentes en sus concepciones sobre la vida, los valores, la sociedad, etc. Por ejemplo, nosotros suponemos que la dignidad de la vida humana, su intangibilidad, o la igualdad de sexos, o el respeto a la propiedad privada, etc. son valores universales, más o menos compartidos por todas las culturas. Es la equivocada (aunque tal vez no siempre inocente) percepción que nos hace llamar “criminales” a quienes cometen actos “terroristas” (así los llamamos nosotros, no ellos) en un contexto de “guerra santa” (algo inexistente en nuestra mentalidad).

La aporía del universalismo se presenta como la necesidad y a la vez la imposibilidad de tener “reglas de juego” comunes y universales. Pero no podemos tenerlas porque -esta es la sospecha que, a mi entender, desliza la autora- en realidad no hay normas puramente procedimentales, todas implican contenidos axiológicos más o menos subrepticios. En otras palabras, que cuando damos por posible y exigimos, en nombre de la ética procedimental, que nos sentemos a una mesa de conversación racional, en realidad estamos afirmando contenidos éticos muy concretos, y más aún, sesgados por nuestras propias preferencias culturales, de modo que nuestro pretendido universalismo axiológicamente aséptico es en realidad un imperialismo cultural disimulado.

La solución de estas aporías no es fácil. La autora desliza dos interesantes propuestas, en relación con su planteo inicial. La primera, a través de su propio ejercicio reflexivo, es una revaloración del juicio prudencial, una apelación a la antigua *sindéresis*, entendida como capacidad de comprender correctamente el caso concreto en su relación con ciertas normas de mayor o menor universalidad consensuada. La segunda propuesta, más explícita, es un llamado a pensar el ecumenismo, que no es lo mismo que la pretendida visión multiculturalista, cuyas aporías se han señalado. La visión ecuménica postula una unidad en y con todas las diferencias que deben ser respetadas y fortalecidas. No es algo fácil y eso está claro. Pero es quizá la única opción digna de ser pensada y eventualmente defendida. Es un pensamiento fuerte. Y es comprometido. Los acontecimientos que se suceden en el mundo están marcando una exigencia de mayor compromiso intelectual en la búsqueda de alternativas satisfactorias.

* * *

Susana Barbosa, con un tema y un enfoque diferente, arriba también a la exigencia de un pensamiento fuerte. En este caso se trata de la historia, la que vivimos y la que narramos. Su visión puede articularse en dos cuestiones que se resuelven en sendas preguntas. La primera cuestión es el protagonismo real de la historia. Todos sabemos que ese rol que con justicia y derecho debería ser ejercido por ciertas personas, grupos o pueblos, muchas veces es escamoteado y desviado. Y la historia contada también a veces escamotea la verdad de los

hechos. La pregunta de Barbosa es clara ¿Cómo se es protagonista real? y luego ¿cómo se discierne el protagonismo real? Por eso, en nuestro caso, plantea los modos alternativos del registro histórico, la “contra-historia” que se resuelve en esta pregunta: ¿qué podemos hacer para escribir nuestra historia?

Creo que este pensamiento (aunque enunciado interrogativamente) es un pensamiento fuerte. Está suponiendo que es posible escribir nuestra historia. Y ésta es una afirmación mucho más fuerte de lo que parece. Durante mucho tiempo y desde muchos ángulos se nos sugirió (y también desgraciadamente se nos convenció) de que no es posible escribir “nuestra” historia desde un registro alternativo. No voy a entrar en esa historia del percance histórico. Basta con señalar que el último gran intento fue la premisa de superar los grandes relatos. Hubo mucho acuerdo, sin que se viera el peligro de hacer desaparecer también los demás relatos, al disolver el relato mismo con el cuestionamiento radical de su sentido. Nuestro desafío es entonces superar los grandes relatos en que se pierden o se ignoran los modos alternativos del registro histórico, pero sin disolver el relato, porque éste tiene una función que no puede ser suplida por la acción misma.

Diría entonces que hay un movimiento dialéctico que parte del sujeto (protagonista real), que es también sujeto de la narración (registro histórico) cuyo sentido constituye y reafirma la identidad histórica del sujeto. Quiero significar que la identidad es un proceso que se construye con la mediación del relato, no es una identidad inmediatamente vivida por el sujeto sino interiorizada reflexivamente al verse “narrado” como sujeto.

Barbosa pone especial cuidado en señalar la necesidad, pero también el posible peligro (caso de errónea captación) de las mediaciones. El trabajo sugiere -o al menos inspira- una visión matizada y compleja de estas mediaciones entre lo local y lo global, en que el nivel de lo público no se contrapone a -ni se escinde totalmente de- lo privado. Sería una visión más bien semejante a una red con núcleos o nudos de diferente densidad.

Hay otro punto en el trabajo que quiero señalar como una propuesta “fuerte”,

en este caso inspirada en el pensamiento de Hanna Arendt. Es la propuesta de reflexionar desde una filosofía de la vida activa, recuperando el concepto de acción humana en dimensión antropológica histórico-social. De este modo el hombre puede ser entendido a partir de la comprensión cabal de sus dos dimensiones diferentes e integradas: el lenguaje y la acción. Hay así un proceso reflexivo que discierne al protagonista (sujeto) y lo registra en el relato, en la narración de la historia vivida.

Este relato aparece entonces como la memoria colectiva, que se contrapone al olvido (y por tanto a la inexistencia en un futuro registro). Esta memoria funciona como conciencia histórica, como capacidad de comprender y elaborar la identidad histórica, la identidad a través del tiempo y las sucesivas ideologías o móviles de acción. He dicho que esta memoria se contrapone al olvido, pero debo indicar que, en mi concepto, sólo se contrapone al olvido absoluto, al olvido del ser histórico del sujeto. En cambio, en cuanto conciencia histórica, esta memoria es selectiva. Esta selectividad del registro es esencial precisamente para asegurar este proceso de identidad. Sólo hay que recordar lo importante, lo relevante, lo significativo. De lo contrario, la identidad del accionar histórico se pierde en la confusa e infinita maraña de información. Como lo señala el ejemplo borgeano de Funes el memorioso, el recuerdo de incontables informaciones inútiles paraliza la acción, pierde el sentido de lo relevante, y finalmente disuelve la vida misma. Incluso podría ser una estrategia de “lavado de cerebro histórico”. Contra estas insidiosas celadas se alza la apelación a la conciencia histórica, a la memoria selectiva, que sabe olvidar lo olvidable (que es también el mejor modo de perdonar) para darnos una nueva oportunidad de volver a empezar.

* * *

Para terminar, a título personal, quiero decir que ambas propuestas me han impactado, me han motivado a seguir pensando, sin temor a terminar en un “pensamiento fuerte”, algo hasta hace poco tan denostado por muchos de nuestros colegas. Dos pensamientos fuertes en las mentes de dos representantes del “sexo débil”. Otro indicio de que debemos replantearnos muchas de nuestras viejas categorías.

INDICE

Prólogo	5
PANEL I	
<i>León Pomer</i> , Globalización y nuevos paradigmas	9
<i>Ana Inés Heras</i> , La ilusión multicultural en el marco de la globalización	14
PANEL II	
<i>Hugo E. Biagini</i> , Neoliberalismo y antiglobalización	39
<i>Armando Poratti</i> , Cicerón y los cowboys	64
<i>Teresa Zavalía</i> , Paradojas en la globalización	76
<i>Norma Irigoyen</i> , Comentario	90
<i>Alfredo B. Tzveibel</i> , Comentario	94
PANEL III	
<i>Carlos Alemián</i> , Paradigmas y ultraparadigmas culturales	99
<i>Luis María Teragni</i> , Pluralidad cultural y resolución	107
<i>Oscar Conde</i> , Nuestra lengua, el lunfardo y la identidad	111
<i>Graciela Torrecillas</i> , Comentario	117
PANEL IV	
<i>María Luisa Pfeiffer</i> , Un desafío para la razón práctica	121
<i>Susana R. Barbosa</i> , Narrar o construir identidades	134
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> , Comentario	139