

Artículos

Orden mundial y liberación

Antonio González

Resumen

Desde el punto de vista teórico es falso que la caída del bloque soviético haya dejado sin alternativas a los movimientos de liberación del tercer mundo. Desde el punto de vista práctico, las tareas que aguardan a los movimientos de liberación, lejos de reducirse, se han agravado y han adquirido una dimensión más universal y acuciante. Partiendo de la crisis actual de paradigmas en las teorías científico-sociales del "desarrollo", buscaremos, con la ayuda de la filosofía social y de la sociología teórica, esbozar un marco teórico adecuado para pensar alternativas al orden mundial vigente. El autor sostiene que la perspectiva global de la teoría de la dependencia tiene todavía un potencial crítico y revolucionario incluso en el supuesto (no compartido) de que en el campo estrictamente económico los dogmas liberales más rancios fueran verdaderos sin restricciones.

Es hoy muy frecuente identificar el desmoronamiento del bloque soviético con el agotamiento de alternativas para los movimientos de liberación en el llamado "tercer mundo". El objetivo de estas páginas es mostrar que, desde el punto de vista teórico, esta identificación es falsa y que, desde el punto de vista práctico, las tareas que aguardan a los movimientos de liberación, lejos de haberse reducido, se han agravado y han adquirido una dimensión más universal y acuciante. Naturalmente, las consideraciones que se harán aquí son enormemente provisionales, y necesitarán ser ulteriormente ampliadas y profundizadas.

No se trata aquí de restaurar vías muertas o callejones sin salida, sino más bien partir de la

realidad social, económica y política del mundo actual para pensar, desde ella, alternativas viables. Por eso conviene no llamarse a engaño sobre la situación actual. Si se exceptúan realidades como las de Cuba, Vietnam o China, el socialismo real ha desaparecido del planeta. Los casos de Cuba y Vietnam, todo lo heroicos que se quiera y sin ocultar sus logros, no presentan proyectos que *de hecho y no en la teoría* sean suficientemente atractivos para los pueblos que aspiran a salir de la pobreza. China más bien parece empeñada en una transición gradual al capitalismo, y de ningún modo en exportar un modelo socialista al tercer mundo.

De aquí no se puede deducir, como opinan tan-

tos cantores del llamado neoliberalismo, una bondad incuestionable del sistema capitalista. El supuesto triunfo de este sistema no ha consistido en que haya desaparecido alguna de las lacras que se le han achacado secularmente (como es la miseria humana y el desastre ecológico que deja a su paso), sino simplemente en que el bloque concurrente se ha hundido. A no ser que se identifique hegelianamente la realidad histórica con el bien moral, no cabe duda que este éxito *económico* del sistema capitalista (la desaparición de la competencia del bloque socialista) no significa sin más que el sistema capitalista constituya un sistema justo y aceptable sin reparos.

Tampoco significa que este sistema no sea transformable en el futuro. La tesis de que la historia ha terminado es casi tan antigua como la historia imperial de occidente. Ya los ideólogos del imperio romano proclamaban el final del devenir histórico, pues con el triunfo de Roma todos los pueblos se habrían unificado, alcanzando la organización social más perfecta¹. Evidentemente, tales afirmaciones no sólo denotaban una falta de imaginación, sino también una voluntad de legitimar la dominación entonces establecida declarándola como inamovible. En realidad, la historia, como dinamismo de apropiación de posibilidades, solamente se terminará con el fin de la especie humana². Si la organización social actual del planeta es éticamente perfecta o no, es algo que habrá que considerar más detenidamente en las siguientes páginas.

Ahora bien, toda valoración ética tiene que partir de las posibilidades reales³. De lo contrario tendríamos magníficos imperativos kantianos solamente aptos para hacer juicios categóricos sobre la historia, pero no para diseñar alternativas históricas prácticamente viables. Pues bien, todo parece indicar que el socialismo real de tipo soviético ha desaparecido como alternativa real, y cuanto antes se tome conciencia teórica y práctica de este hecho, y se saquen todas las consecuencias, más rápidamente se podrán comenzar a articular caminos concretos de liberación⁴.

Y se trata de algo especialmente urgente a la vista de la situación actual del planeta. Conviene recordar que la quinta parte más rica de la pobla-

ción mundial disponía en 1989 del 82.7 por ciento del ingreso, del 81.23 por ciento del comercio mundial, del 94.6 por ciento de los préstamos comerciales, del 80.51 por ciento del ahorro interno y del 80.56 por ciento de la inversión. Frente a ellos, la quinta parte más pobre contaba solamente con el 1.4 por ciento del ingreso, el 0.95 por ciento del comercio, el 0.2 por ciento de los préstamos comerciales, el 0.98 por ciento del ahorro interno y el 1.25 por ciento de la inversión. Esto significa que la desigualdad no solamente no se ha reducido en las pasadas décadas, sino que ha aumentado drásticamente⁵. El Banco Mundial habla de 1,116 millones de personas con un poder de compra efectivo inferior a 370 dólares al año, algo escalofriante si se tiene en cuenta que en países ricos como Estados Unidos se define la pobreza por debajo de los 2,902 dólares⁶.

El sufrimiento que se oculta tras estas cifras urge a buscar explicaciones teóricas y alternativas prácticas que sean viables. Tanto la resignación de quien acepta sin más la lógica del sistema capitalista, como la pereza intelectual de quien prefiere continuar con los viejos dogmas y esperar para el siglo XXI o XXII la reaparición del bloque socialista, constituyen una profunda irresponsabilidad. Hay que pensar teóricamente la realidad del (así llamado) "nuevo orden mundial" para encontrar nuevas vías de acción. Las ciencias sociales tienen aquí una enorme tarea por realizar. También la tiene la filosofía de la sociedad. Aquí vamos a movernos, en cierto modo, entre los dos campos. Partiendo de la crisis actual de paradigmas en las teorías científico-sociales del "desarrollo", buscaremos, con la ayuda de la filosofía social y de la sociología teórica, esbozar un marco teórico adecuado para pensar alternativas al orden mundial vigente.

1. La crisis de los paradigmas teóricos

Podemos agrupar las distintas teorías del desarrollo en tres paradigmas teóricos fundamentales: el liberal, el modernizante y el dependientista.

(a) El liberalismo insistía, frente a las concepciones mercantilistas vigentes en el siglo XVIII, en el hecho de que la autorregulación de la economía y la libre competencia es la mejor garantía

Las deficiencias de la teoría de la dependencia no confirman sin más las visiones "burguesas" del desarrollo.

para la riqueza de una nación. David Ricardo extiende estas observaciones a la economía mundial, señalando que un mercado libre internacional favorecería una división mundial del trabajo, según la cual cada país se especializaría en aquellos bienes que, por sus condiciones naturales, podría producir con ventaja comparativa sobre los demás. Mientras que Ricardo consideraba solamente las ventajas debidas a las condiciones naturales de cada nación, las formulaciones "neoclásicas" de esta teoría insistirán, mediante el teorema de la proporcionalidad de factores, en las diferencias comparativas basadas en factores productivos como el trabajo y el capital. La división internacional del trabajo sería ventajosa para todos no solamente en lo referente a la producción de materias primas y manufacturas, sino también en lo que se refiere a la producción de mercancías con distinta intensidad de factores⁷.

(b) Ya el primer ministro de finanzas de Estados Unidos, Alexander Hamilton, observó que para las antiguas colonias sería necesario un "arancel educativo", pues la plena independencia solamente sería posible cuando las antiguas colonias fueran capaces de producir sus manufacturas sin importar de la metrópoli. Economistas como F. List señalaron ya en el siglo pasado que la violación temporal de los principios del librecambio podría ser ventajosa en "países de segundo orden", aún no industrializados, para ponerse a la altura de sus competidores. Las pérdidas en el sentido de Ricardo serían "costos de aprendizaje". Otras consideraciones teóricas, como las procedentes de la sociología de Max Weber, y, sobre todo, la crisis económica de los años treinta y las consiguientes soluciones keynesianas, condujeron a recomendar reformas estructurales que facilitarían procesos de "modernización". En concreto, se recomendaban políticas de crecimiento orientadas al mercado interno, buscando la industrialización mediante la sustitución de las importaciones. Ello legitimaba ciertas medidas proteccionistas y socialdemócratas. Del aumento de las cuotas de ahorro y de inversión se esperaba un crecimiento automático

que, a su vez, habría de conducir a una democratización política. De fondo, un optimismo ilustrado se imaginaba a todas las naciones embarcadas en un proceso progresivo e irreversible de "desarrollo" tanto en el dominio técnico sobre la naturaleza como en las relaciones ético-políticas de los hombres entre sí.

(c) Las primeras críticas a este modelo modernizante van a poner en tela de juicio este optimismo. R. Prebish y H. Singer llamaron la atención, en términos empíricos, sobre la tendencia progresiva al empeoramiento de los términos de cambio para los países productores de bienes primarios. De aquí había poca distancia a la formulación de una tesis central de la teoría de la dependencia: la riqueza de los países del centro proviene de la explotación del tercer mundo. De este modo, las tesis marxistas sobre la explotación y de la progresiva depauperización del proletariado se trasladaban a escala universal: los pueblos pobres son explotados por los países ricos y por ello están condenados a ser cada vez más pobres. P. Baran y P. M. Sweezy expusieron esta idea en el contexto de una crítica al imperialismo norteamericano, y A. G. Frank, siguiendo sus análisis, habló de un "desarrollo del subdesarrollo". Ciertamente, esta tesis no caracteriza los esfuerzos centrales de todos los teóricos de la dependencia. Baste con pensar en autores como O. Sunkel o F. Cardoso para no olvidar que el análisis histórico-estructural de la dependencia no consistía siempre en una versión internacional de la doctrina de la explotación, como en ocasiones se ha interpretado⁸.

En cualquier caso, las terapias recomendadas por la teoría de la dependencia discurrían en sentido inverso a las de los "modernizantes". En primer lugar, el problema no estaba localizado solamente en el "atraso" de los países pobres (ahora llamados periféricos), sino en unas estructuras internacionales impuestas externamente. Por ello, las recetas keynesianas de sustitución de las importaciones no podían ser suficientes para respon-

ponder a los desafíos transnacionales. Las soluciones no podían consistir entonces solamente en introducir reformas estructurales en los países pobres, sino también y sobre todo en una transformación más o menos radical del orden económico internacional. En la medida en que esa transformación permaneciera aún lejana, autores como S. Amin o D. Senghaas propugnaban un "desacoplamiento" del mercado mundial con vistas a alcanzar un "desarrollo autocentrado"⁹.

De este modo, quedaba trazada una estrategia para los movimientos de liberación en la periferia. El objetivo primordial era la toma del poder político en los distintos estados nacionales surgidos tras los procesos de descolonización. A ello seguiría una ruptura más o menos radical con el orden capitalista mundial y una consiguiente alianza con el bloque socialista, que se encargaría de prestar los apoyos económicos, técnicos, diplomáticos y militares necesarios para consolidar el proceso de emancipación nacional. En muchos casos no se trataba de una opción teórica entre el capitalismo y el socialismo, sino de una opción práctica que garantizaría al menos la eliminación de las lacras más graves del capitalismo. El caso de países como Cuba señalaba fehacientemente que esta solución era posible. Y se trataba de una solución situada casi al alcance de la mano, cuya clave principal estaba en la conquista del poder de Estado. Esta fue la gran esperanza de muchos pueblos y de muchos movimientos de liberación. Y esta esperanza se ha derrumbado.

(d) Se ha derrumbado, ante todo, porque el bloque socialista, que jugaba un papel decisivo en la mencionada estrategia, ha desaparecido. Pero, desde el punto de vista teórico, el problema está en que, globalmente, las predicciones de la teoría de la dependencia parecen no haberse cumplido cabalmente. No se trata solamente del presupuesto tácito según el cual el sistema económico socialista sería mucho más perfecto y eficaz que el sistema capitalista, el cual, aquejado de graves contradicciones internas, constituiría una fase inferior del desarrollo humano y estaría en su crisis final, a punto de derrumbarse estrepitosamente. No siempre las teorías de la dependencia participaron de esta visión lineal y mecánica de la historia. Pero sí

predecían una depauperización creciente de la periferia debida a la explotación por parte del centro industrializado. Sin embargo, este pronóstico no se ha cumplido *globalmente*.

Los hechos más bien muestran que, desde la segunda posguerra mundial hasta nuestros días el "tercer mundo" parece haberse dividido en tres grandes categorías. Por un lado tenemos los llamados "países de reciente industrialización", como Corea del Sur, Taiwán, Singapur, y, más recientemente, Malasia o Tailandia. Cabría sumar a ellos casos como el de Chile. En ellos no ha habido depauperización, sino tasas de crecimiento incluso muy superiores a las de los países industrializados, basadas en políticas agresivas de exportación. En segundo lugar, tenemos una serie de países que, sin haberse industrializado, la exportación de materias primas como el petróleo, les ha proporcionado niveles de vida enormemente elevados. En tercer lugar, tenemos un amplio "resto" de países prácticamente excluidos de la economía mundial, carentes de interés tanto en cuanto productores de manufacturas y materias primas como en cuanto a mercados. Su población ni siquiera es relevante para constituir un "ejército industrial de reserva". Tampoco políticamente son interesantes, una vez desaparecido el "peligro comunista". En lugar del "desacoplamiento" voluntario predicado por la teoría de la dependencia, tenemos una marginación impuesta que parece dejar pocas esperanzas de progreso económico y técnico. Finalmente, los antiguos países socialistas, aunque todavía constituyen una incógnita, probablemente acabarán cayendo dentro de alguna de estas tres categorías, más que constituyendo un grupo propio¹⁰.

Desde el punto de vista teórico, la deficiencia de la teoría de la dependencia como explicación global estriba en que justamente en aquellos países recientemente industrializados, en los que hay una explotación más obvia y brutal de la mano de obra, la depauperización no ha tenido lugar. Como señala F. Hinkelammert, "el concepto de explotación cambia ahora. Como se sabe, el concepto clásico de explotación se refiere a una fuerza de trabajo disponible, que es efectivamente usada en la producción, y a la cual se expropia el producto de sus manos. Se trata del concepto de explotación

tal como fue desarrollado en la tradición marxista. Sin embargo, ahora aparece una situación en que una población ya no puede ser usada para la producción capitalista, y donde no hay intención de usarla ni ninguna posibilidad de hacerlo en el futuro. Surge un mundo en el cual se convierte en un privilegio el ser 'explotado'"¹¹. Incluso ampliando el concepto de explotación al despojo de los recursos naturales, no resulta fácil decir que ella implique siempre una depauperización creciente, como muestran las poblaciones "rentistas" de los países productores de petróleo.

(e) Sin embargo, las deficiencias de la teoría de la dependencia no confirman sin más las visiones "burguesas" del desarrollo. Los mismos países recientemente industrializados desmienten, en primer lugar, las concepciones modernizantes del desarrollo: en lugar de sustituir las importaciones y de aumentar los mercados internos, se han impulsado agresivamente las exportaciones. Pero, en segundo lugar, ello tampoco confirma los argumentos liberales o neoliberales. Tanto en Taiwán como en Corea del Sur la ausencia de materias primas y de productos agrarios para la exportación no sólo limitó los intereses coloniales de las metrópolis, sino que impuso una combinación de industrialización con modernización global de la agricultura. Para ello se realizaron reformas agrarias radicales (algo que se suele silenciar), unidas a una intervención masiva del Estado en la economía, según modelos más confucianos que liberales. En el caso más cercano de Chile, no se trata tanto de una industrialización como de una reprimarización de la economía, centrada en la exportación frutera. Las reformas agraria y educativa, realizadas en los años sesenta, así como la permanencia del sector del cobre en manos estatales, cuestionan el carácter puramente "liberal" del modelo. A ello hay que añadir el hecho de que la aplicación de las recetas liberales radicales en la segunda mitad de los años setenta aumentó la pobreza en casi un 20 por ciento, ocasionando rectificaciones importantes por parte del mismo régimen militar¹². La aplicación de programas estrictos de ajuste en otros países latinoamericanos parece haber fracasado¹³.

El carácter autoritario de los regímenes políti-



cos de los países recientemente industrializados, así como las injusticias sociales a las que se ve sometida una parte de su población, no sólo desbarata la fácil ecuación entre desarrollo económico y democracia que con frecuencia se realiza por autores modernizantes o liberales, sino que impide que estos países, sea cual sea el término con el que haya que calificar sus políticas, puedan servir como modelo atrayente a quienes aspiran no sólo a un aumento de los índices de producción, sino a un desarrollo humano integral. El que entre estos países de reciente industrialización se pudiera encuadrar también a China no aleja en modo alguno el problema del autoritarismo y de los costes humanos del desarrollo. Por otro lado, a estas dificultades hay que añadir la tesis según la cual los nuevos países industrializados gozaron de algunas oportunidades que en la presente coyuntura mundial ya no se ofrecen al amplio "resto" de poblaciones marginadas en el orden económico mundial¹⁴.

2. Qué queda de la teoría de la dependencia

La crisis de alguna de las tesis centrales de la teoría de la dependencia no puede llevarnos a pensar, sin embargo, que esta teoría haya sido falsificada en todos sus aspectos. Porque bien pudiera suceder que esta doctrina contenga muchos elementos verdaderos no contemplados en las otras

teorías, y que sea necesario seguir manteniendo.

En primer lugar, hay que señalar que la dependencia no es igual a la explotación y, por tanto, el que no siempre haya explotación no desmiente la realidad de la dependencia. Así, por ejemplo, es posible sostener que la industrialización occidental no se basó exclusivamente en la explotación de las colonias, sino que otros factores, como la lucha de clases en Europa o el aumento de la productividad por las innovaciones técnicas, fueron también decisivos¹⁵. Ello no permite hablar de explotación en sentido estricto. Pero tampoco desmiente el hecho de que, inversamente, la situación actual de los países pobres no pueda entenderse si no es como resultado del imperialismo y la colonización llevados a cabo por Europa a partir del siglo XVI. El que en la actualidad muchas de esas regiones no sean ya interesantes para occidente no significa sin más una ausencia de responsabilidades históricas.

En segundo lugar, la teoría de la dependencia señalaba que el problema no sólo tenía raíces históricas, sino que perduraba en la actualidad de un modo estructural. En este sentido, la consideración de las economías latinoamericanas y del tercer mundo en general como economías no nacionales sigue siendo un logro analítico de la teoría de la dependencia. Además, el problema de la deuda externa ha venido a corroborar fehacientemente el carácter estructural de la dependencia. Aunque se quiera cargar toda la responsabilidad a determinados errores históricos puntuales, y aunque todos ellos se les quieran imputar a los políticos del tercer mundo, todo eso no borra el hecho de que el servicio de la deuda sea una carga que *estructuralmente* marcará a las economías del tercer mundo durante décadas. El que la deuda externa ya no asuste a la banca internacional¹⁶ puede ser una muestra de que la dependencia no es una explotación en el sentido clásico (la riqueza de unos no depende de la pobreza de otros), pero es también una señal de que, de hecho, podría ser condonada sin que se hundieran las finanzas de los países ricos. Si no se hace, es fundamentalmente por mantener un dominio estructural de unos pueblos sobre otros¹⁷. El que no haya siempre explotación en sentido estricto no borra la realidad trágica de la dependencia.

En tercer lugar, esta dependencia estructural obliga por sus leyes internas a mantener a los pueblos pobres en su pobreza. Puede que esto ya no se pueda explicar mediante la tesis de una depauperización progresiva *del proletariado*. Pero no por ello la pobreza pasa a ser un resultado ocasional del sistema, sino que *sigue teniendo un carácter estructural*. La deuda es un buen ejemplo¹⁸. Pero el problema es más radical. Basta con recordar el hecho de que una cuarta parte de la población mundial consume aproximadamente el 70 por ciento de la energía mundial, el 75 por ciento de los metales, el 85 por ciento de la madera y el 60 por ciento de los alimentos. Ello lleva naturalmente a pensar que los niveles de desarrollo y consumo de los pueblos más ricos solamente son posibles si se mantiene esta desigualdad radical en el seno de la humanidad, pues los recursos del planeta no son de hecho suficientes para que esos niveles sean universalizados¹⁹.

A ello hay que añadir el hecho de que aun en el caso puramente hipotético de que tales recursos aumentaran milagrosamente, la universalización no sería posible, pues acarrearía una catástrofe medioambiental insostenible para el planeta. Esto significa que, aun en el supuesto de que el capitalismo no siempre conlleve una progresiva depauperización, la pobreza es un elemento estructural en el orden mundial por razones puramente ecológicas y de recursos. Incluso en el caso de que unos no vivieran *a costa* de los otros, sería imposible que los niveles occidentales de vida alcanzaran a toda la humanidad. Naturalmente, la solución que propone occidente consiste en reducir unilateralmente la población de los países pobres, y no sus propios niveles de consumo. I. Ellacuría propuso una "civilización de la pobreza"²⁰, cuyas concreciones y fundamentos científico-sociales necesitan ser desarrollados y explicitados. Probablemente, la ecología ha de jugar un papel clave en toda nueva versión de la teoría de la dependencia, no por simple romanticismo "verde", sino porque en ella se juega en buena medida el carácter estructural de la pobreza del planeta. La pura ecología, fuera de su contexto social global, puede ser un nuevo arma de dominación. Sólo cuando la ecología está al servicio de un reparto

más equitativo de los recursos del planeta puede ser interesante para los pueblos pobres²¹.

Todo esto implica la necesidad de rescatar un aspecto más de la teoría de la dependencia que no sólo no ha sido falsificado, sino que se ha mostrado de suma relevancia en el mundo actual. Se trata de un carácter general de aquella teoría, que toca más directamente a la filosofía social y a la sociología teórica. Ello no obsta para que, como vamos a ver, también contenga importantes consecuencias para los análisis empíricos y para las alternativas prácticas. En concreto vamos a mostrar que *la perspectiva global de la teoría de la dependencia tiene todavía un potencial crítico y revolucionario incluso en el supuesto (no compartido) de que en el campo estrictamente económico los dogmas liberales más rancios fueran verdaderos sin restricciones.*

3. La perspectiva global

Ante todo hay que comenzar señalando que la perspectiva global fue algo especialmente característico del paradigma dependentista, a diferencia de otros paradigmas. Las teorías de la modernización tendían a considerar las naciones como unidades de análisis, situándolas en una imaginaria línea temporal de mayor o menor desarrollo, a la cabeza de la cual aparecían las naciones occidentales, cuyo camino habrían de recorrer los demás pueblos. El que los pueblos fueran de hecho contemporáneos y se hallaran en interacción mutua desde el comienzo de la expansión colonial de Europa no jugaba ningún papel importante en la teoría. Ciertas versiones ortodoxas y desarrollistas del marxismo adoptaban también esta perspectiva diacrónica. Paradójicamente, los estudios neoclásicos de la economía mundial en términos de división internacional del trabajo compartían la visión más sincrónica de la teoría de la dependencia, pero privilegiaban las consideraciones "internacionales" sobre las estrictamente globales. Se trataba de analizar las ventajas comparativas entre las "sociedades nacionales" tomadas como unidades en competencia en el mercado mundial. En la teoría de la dependencia, las economías locales eran declaradas explícitamente como no nacionales, y el criterio de su interpretación era, por tanto, más

mundial que internacional.

Pues bien, esta perspectiva global se va mostrando cada vez más adecuada para el análisis de la situación particular de cualquier nación²². No se trata aquí de la estéril polémica entre los factores internos y los externos del subdesarrollo, pues justamente han desaparecido las fronteras definidas entre lo interno y lo externo, como muestra fehacientemente el fenómeno de las compañías transnacionales. Por eso, tanto los llamados factores internos como los externos han de ser considerados en una perspectiva global²³. No hay ya, propiamente hablando, "economías nacionales", sino una única economía mundial. Si en 1985 *The Wall Street Journal* predecía que el mercado global bursátil era inevitable (11 de febrero de 1985), hoy día se pueden constatar las primeras colocaciones de valores sin límites geográficos²⁴. El mismo desmoronamiento de las economías socialistas no ha hecho más que corroborar esta mundialización. Precisamente, autores ligados a la teoría de la dependencia pudieron prever, por el carácter global de su perspectiva, la progresiva dependencia tecnológica y económica de los países socialistas respecto a occidente y, por consiguiente, el paulatino decrecer del enfrentamiento entre el este y el oeste²⁵.

La marginación de amplias regiones del planeta no desmiente esta mundialización. La marginación es con frecuencia resultado de una colonización y de un despojo de épocas pasadas de la historia. De allí han resultado pueblos no explotados en sentido clásico (la plusvalía de los países industrializados no proviene de su trabajo), sino que están insertos en el mercado mundial en situaciones netamente dependientes, destinados frecuentemente a proporcionar productos agrícolas que sólo cubren necesidades de lujo en el "primer mundo", y que resultan fácilmente sustituibles. Esta globalización tampoco desmiente la aparición de alianzas económicas en torno a Japón, la Unión Europea y Estados Unidos. En estos casos no se trata de la formación de bloques económicos en el sentido clásico, "sino fundamentalmente de una liberalización y desregulación de los mercados nacionales con énfasis primordial en la 'apertura' al movimiento de los bienes, de los factores produc-

tivos y de los servicios entre las naciones socias con miras tanto a adquirir un mayor poder de negociación y una presencia más decidida del 'bloque' o del 'nuevo' espacio geopolítico a nivel mundial ... como también a mejorar la competitividad productiva como 'bloque' para afrontar en mejores condiciones la agudización de la competencia comercial y de capitales en el escenario de la economía internacional" antes de que se produzca una liberalización global irrestricta²⁶.

Esta globalización no es empero puramente económica. Un defecto justamente criticado a la teoría de la dependencia clásica fue su atención exclusiva a los factores económicos²⁷, algo que comparte con las teorías liberales al uso. Las doctrinas de la modernización fueron más sensibles para los aspectos institucionales, culturales y políticos del desarrollo. Ahora bien, a diferencia de lo que se pensaba en este tipo de doctrinas, estos aspectos están adquiriendo una dimensión no meramente nacional ni internacional, sino estrictamente global.

De hecho, la vida social entera se está mundializando vertiginosamente²⁸. Piénsese, en el campo lingüístico y cultural, cómo el llamado "imperialismo de los medios de comunicación" está forjando una cultura mundial de origen fundamentalmente estadounidense²⁹. El estudio sociológico de la religión no es hoy posible sin situarse en esta perspectiva global, pues hace mucho tiempo que las religiones, confesiones y sectas superaron las llamadas "sociedades nacionales"³⁰. Del mismo modo, los problemas medioambientales tienen un origen y un alcance tan universal que desbordan la capacidad de los estados nacionales para responder a ellos. La conferencia de Río en 1992 marca el comienzo de la toma de conciencia sobre el carácter mundial y no meramente nacional de los graves problemas ecológicos del planeta³¹. También en el campo institucional y político, una buena parte de las decisiones de los estados nacionales ya no son posibles con independencia

de las instituciones internacionales y de las naciones aliadas. Incluso las estructuras del dinero oculto y del crimen organizado son cada vez más estrictamente globales³².

Naturalmente, nadie está diciendo que esta mundialización sea algo bueno o neutral. Ella refleja en todas sus dimensiones (culturales, medioambientales y políticas) las diferencias y el dominio de los pueblos más ricos sobre los pueblos pobres y excluidos. Sin embargo, esta globalización es un hecho, y constituye un acierto analítico de la teoría de la dependencia el haberse situado en esta perspectiva. No estamos ante una internacionalización en cuanto estrechamiento de los lazos entre los estados, que podrían seguir siendo tomados como unidades de análisis, sino ante una globalización estricta. Las estructuras de los individuos y de los grupos en el "interior" de cada "nación" están *constitutivamente* afectadas por factores globales. Como señala Z. Laïdi: "lo que da riqueza y complejidad a este período no es sólo el fin del comunismo, sino la conjunción de ese gran factor histórico con la transformación de las reglas del juego planetario. Entre esas transformaciones figuran en primer plano la erosión del papel de los estados, el hecho de la internacionalización final de todo, y el hecho de que cada uno sea, en su vida cotidiana, un actor del sistema internacional. De ahí que no podamos hablar ya de *sistema internacional*, sino más bien de un sistema social mundial"³³.

Aunque el gran acierto analítico de la teoría de la dependencia fue adoptar esta perspectiva global, sin embargo, las terapias recomendadas tuvieron usualmente carácter nacional. Se trataba de la mencionada y justificada esperanza en que la conquista del poder político del Estado y la consiguiente alianza con el bloque socialista significaba la vía de salida más rápida a la situación de dependencia y miseria en que se encuentran los pueblos del tercer mundo. Si el orden mundial era justamente percibido como un orden capitalista injusto,

Aun en el supuesto de que el capitalismo no siempre conlleve una progresiva depauperización, la pobreza es un elemento estructural en el orden mundial por razones puramente ecológicas y de recursos.

si en este orden aún quedaban y quedan importantes residuos del colonialismo y del imperialismo, y si la transformación de tal orden parecía enormemente difícil y lejana, no es extraño que las luchas tuvieran fundamentalmente el carácter de movimientos de liberación nacional.

Sin embargo, una vez que este tipo de planteamientos se han hecho inviables, la perspectiva nacional cobra el carácter netamente ideológico que siempre ha tenido. No deja de ser llamativo cómo los grandes teóricos sociales de la modernidad ilustrada, a pesar de tener delante de sus ojos el fenómeno de la expansión colonial de sus propios pueblos, identificaron la "sociedad" con el Estado nacional sobre el que teorizaban, convirtiendo la filosofía social en filosofía política. El vínculo social con los pueblos dominados no fue considerado digno de ser teorizado, y esto sirvió secularmente para ocultar los derechos sociales y políticos de aquellos pueblos. Justamente el que tales pueblos carecieran de Estado ha sido el argumento tanto para colonizarlos como para excluirlos de la teoría social moderna. La visión ilustrada de la historia proporcionó además los argumentos necesarios para que incluso los pueblos con Estado aparecieran como unidades sociales independientes, situadas en una línea temporal imaginaria. De este modo, las relaciones sociales reales y sincrónicas entre los pueblos quedaban excluidas del análisis. Aún hoy se sigue hablando ideológicamente de "sociedades particulares que, en un mismo tiempo físico, viven en tiempos históricos muy distintos. Desde aquellas comunidades humanas ya instaladas en el siglo XXI hasta aquellas otras que, consideradas benévolamente, todavía no han llegado al siglo XIX"³⁴.

La ideología no sólo está en el ocultamiento de los vínculos reales, sino también en la aplicación de un doble criterio ético. La modernidad ha entendido que las categorías ético-sociales (como justicia, igualdad, derechos, democracia) han de ser aplicadas a las relaciones humanas que tienen lugar en el marco jurídico de un Estado. De este modo, las diferencias en derechos sociales en el interior de una nación son valoradas inmediatamente como injustas por faltar a lo debido, mientras que diferencias de la misma índole *en el plano*

global pertenecerían más bien al ámbito de lo fácticamente impuesto y de lo éticamente supererrogatorio (caridad, solidaridad). Así, por ejemplo, las diferencias entre dos sudafricanos en razón de su origen racial son fácilmente aceptadas como flagrantes injusticias, mientras que esas mismas diferencias *por razón de distinto origen nacional* entre un etíope y un europeo serán todo lo lamentables que se quieran, pero no se consideran impugnables en términos de justicia³⁵. El etíope podrá esperar a lo sumo no ser culpado de su propia pobreza (por falta de modernidad) y tal vez recibir algún gesto de solidaridad. Pero según la ideología del Estado nacional, no puede aspirar a una equidad que sólo se puede reclamar con fundamento en el interior de un Estado. Nada extraño que Sudáfrica haya querido legitimar su régimen social creando estados internos (Swazilandia, Lesotho, Transkei, etc.) que de un plumazo convierten las diferencias sociales en un simple problema de relaciones "internacionales".

Naturalmente, este ocultamiento y este doble criterio, además de constituirse en obviedades del "sentido común" (donde se hace fuerte toda ideología) global, han tenido su fundamento teórico en la filosofía social y en la sociología teórica. No se



trata solamente de que en la modernidad se haya definido tácitamente la sociedad civil por su correlación con un Estado. Más radicalmente, el problema consiste en que las distintas concepciones del nexo social vigentes en la sociología teórica y en la filosofía de la sociedad están construidas al hilo de esa correlación. Por eso, incluso algunos pioneros en el análisis de la globalización de las relaciones humanas prefieren hablar de "sistema" mundial más que de sociedad mundial³⁶. La opción puede estar justificada desde el punto de vista del lenguaje usual. Ahora bien, la filosofía, justamente por su carácter desideologizador, tiene el deber de preguntarse si aceptando la definición clásica de sociedad no se están aceptando también todas las legitimaciones contenidas en la concepción moderna del Estado.

4. Teorías del nexo social

En realidad, desde el punto de vista teórico, todo depende de cómo se entienda el nexo o vínculo social. Pensemos, por ejemplo, en Max Weber. Para éste, la acción social es una acción en la que el sentido mentado por un sujeto consciente incluye la referencia a otros actores sociales. En esta perspectiva, la reciprocidad social consistiría en la estimación de la probabilidad de que el otro actúe con un sentido indicable³⁷. Poco importa ahora que estemos ante acciones racionales, afectivas o tradicionales. En cualquier caso, la unidad social se haría posible en la medida en que los actores sociales participan en una comunidad de sentido. Se trata de un presupuesto comúnmente aceptado en la sociología fenomenológica³⁸, en la sociología del conocimiento³⁹, y en una parte de la etnometodología⁴⁰. Igualmente, el que las sociologías funcionalistas hayan prescindido de la idea de un sujeto consciente y se hayan centrado en el análisis de sistemas no obsta para que estos sistemas sigan siendo considerados explícitamente como sistemas de sentido⁴¹. De este modo, la idea de sociedad queda reducida a comunidades en las que se comparte un mismo universo de sentido. Y obviamente, el sistema mundial no es todavía, con todos los avances que haga la uniformación cultural en marcha, una comunidad de sentido, sino que goza aún de gran pluralidad cultural.

Podría ser tentador aducir, frente a estas concepciones más o menos ideales del vínculo social, la tesis de Durkheim (y en último término del marxismo clásico), según la cual el nexo social es un vínculo laboral⁴². Aquí sí se podría hablar de una "división social del trabajo" que en los últimos siglos habría adquirido un alcance mundial. Si la división social del trabajo es mundial, la sociedad por antonomasia sería también una sociedad global, por mucho que en ella hubiera distintas unidades culturales de sentido. Esta concepción no sólo tiene la ventaja de situarse en una dimensión previa a la conciencia y al sentido, sino que explica la posibilidad de una unidad social aun cuando los trabajos realizados y los sentidos mentados sean enormemente heterogéneos entre sí. Además, en esta teoría queda adecuadamente reflejado el hecho de que han sido los intereses primordialmente económicos los que, mediante el colonialismo y el imperialismo, han unificado el mundo. Sin embargo, el vínculo social mundial no se reduce a una división social del trabajo: es precisamente el caso de las amplias regiones del planeta que ya no son interesantes para la explotación de su mano de obra, pero que sin embargo forman parte de la sociedad global. Por ello justamente hay que decir en qué consiste ese vínculo social que, incluyendo lo laboral, no es puramente laboral sin ser tampoco una unidad ideal de sentido.

J. Habermas a criticado al marxismo oficial justamente esta fijación en los aspectos productivos de la actividad social, olvidando una dimensión clave de la misma como es la interacción comunicativa. Las acciones no son puramente subjetivas, como quiere Weber. Pero tampoco pueden reducirse a hechos objetivos analizables con los métodos de las ciencias naturales, como tendió a pensar el marxismo clásico. Los hechos sociales no son subjetivos ni objetivos, sino intersubjetivos. Por eso no sólo habría que atender a las relaciones productivas, guiadas por criterios instrumentales, sino también a las acciones comunicativas, guiadas por criterios normativos. Y es que en el "mundo de la vida" comunicativa es dónde aparecerán los recursos necesarios para criticar al "sistema", dominado por los intereses de la producción. Ahora bien, para Habermas la acción

comunicativa es ante todo acción lingüística. De ahí que los recursos normativos para criticar y transformar el sistema haya que buscarlos en las pretensiones intersubjetivas de validez presentes en todo lenguaje.

Ahora bien, estas pretensiones no son algo universal y abstracto, sino que están sometidas a evolución histórica. Para Habermas, esta evolución discurre según un esquema formal que se puede obtener acudiendo a los distintos estados de la evolución moral del niño, estudiados por la psicología evolutiva de Piaget y de Kohlberg. Así, tendríamos sociedades en las que las pretensiones de validez normativa se fundamentarían de forma "preconvencional", es decir, recurriendo a la imposición coactiva. En un nivel evolutivo superior, las normas se legitimarían acudiendo a cosmovisiones religiosas o filosóficas socialmente compartidas. Finalmente, las sociedades capitalistas avanzadas alcanzarían un nivel postconvencional en el cual las normas morales se elaborarían de modo discursivo y consensuado. De este modo, una ética del discurso proporcionaría en este tipo de sociedades recursos valorativos para criticar la "colonización del mundo de la vida" realizada por el sistema productivo⁴³.

El problema está en que si, según Habermas, el vínculo social ha de ser buscado no sólo en el sistema sino también en las estructuras comunicativas de validez intersubjetiva, la comunidad social no sería la comunidad mundial. Mientras que el sistema podría ser considerado como mundial, la "sociedad" estaría reducida a los límites de una comunidad lingüística. Se trata de una comunidad que está compuesta no por los que comparten una misma lengua, sino por los que comparten en un mismo nivel evolutivo sus criterios de validez normativa, como serían por ejemplo, los ciudadanos de toda Europa. La interacción laboral en un mismo sistema mundial no sería aún sociedad en sentido estricto. La reducción del nexo social a nexo lingüístico conduce a Habermas a conclusiones semejantes de las del viejo Aristóteles. También para éste la comunicación por excelencia es lingüística y la convivencia social plena se realiza en el *lógos* de los griegos. Lo que no lo poseen, es decir los bárbaros, por más que sean contemporá-

neos y trabajen en la misma *pólis* como esclavos, no tienen un vínculo social pleno con los griegos⁴⁴. La sociedad propiamente dicha solamente se alcanza, tanto para Habermas como para Aristóteles, cuando se alcanza un mismo nivel de racionalidad discursiva.

De este modo, la teoría de Habermas encaja perfectamente con las teorías de la "modernización". Con ella es posible criticar a las sociedades capitalistas avanzadas por un insuficiente incumplimiento, en su propio seno, de las aspiraciones normativas de la racionalidad moral en su evolución socio-histórica. Pero es imposible una crítica desde los pueblos pobres de la periferia, cuyo vínculo social real con el centro rico no es tematizado. Pueblos realmente contemporáneos están situados, como en otras filosofías ilustradas, en una línea temporal imaginaria que los confina en distintas fases evolutivas. Por eso, la teoría de Habermas, con todas sus pretensiones críticas, participa de las potencialidades ideologizadoras que poseen todas las teorías que ignoran la globalidad del vínculo social tal como se ha configurado en la era moderna. En Habermas, por su crítica de la racionalidad instrumental, se puede inspirar una ideología reformista de izquierdas en los países capitalistas, pero no una crítica de los mismos desde la periferia.

5. El nexo social mundial

En realidad, si atendemos a las mencionadas corrientes de la sociología contemporánea, nos encontramos con que todas ellas han resbalado sobre la acción social propiamente dicha, y han centrado sus análisis en el sujeto, en la conciencia, en el sentido o en el lenguaje que acompañan tal acción. En lugar de analizar la acción, han analizado algunos de sus presuntos elementos. Al hacerlo, han asumido algunos de los presupuestos fundamentales de la filosofía occidental, como son la idea del hombre como un sujeto consciente o como un animal que tiene lenguaje (*lógos*). Y justamente por ello no han podido conceptuar el hecho de la sociedad mundial.

Sin embargo, hay en la filosofía social y en la sociología teórica algunas teorías (marginadas, claro está, de las "modas" intelectuales de occi-

dente) que resultan mucho más aptas para describir y analizar esta realidad. En el campo de la filosofía, las investigaciones de Scheler, de Heidegger y, sobre todo, de Levinas, han mostrado cómo la alteridad humana tiene sus raíces en un nivel anterior no sólo al sujeto y a la conciencia, sino también anterior al sentido y al lenguaje: el ámbito de la alteridad sería primordialmente el ámbito del sentir humano⁴⁵. En el campo de la sociología, algunas corrientes del interaccionismo simbólico y de la etnometodología han centrado sus análisis en aquellas acciones sociales que, como rutinas, siguen su curso con independencia de la conciencia de los actores⁴⁶.

Una de las sociologías que más consecuentemente ha llevado a cabo este "descentramiento" del sujeto en favor de la acción social es la teoría de la estructuración del neomarxista A. Giddens⁴⁷. Para Giddens, la conducta social no ha de ser estudiada en función de las intenciones que a ellas asocian los actores. La acción social se define por el poder que posee de intervenir en el curso de los acontecimientos, y es por tanto independientemente de que los actores sociales sean conscientes o no de los resultados de sus actos. Esto no quiere decir que las prácticas en cuestión sean puramente instintuales. Se trata solamente de que no son temáticamente conscientes. De hecho, una gran parte de nuestra conducta cotidiana no posee una motivación inmediata, sino que está inteligida de un modo puramente tácito. La reproducción de estas prácticas da lugar a estructuras no pretendidas explícitamente, pero que determinan nuevas acciones. Estas estructuras no son sistemas de sentido, sino de acciones. Por eso, el dualismo entre acción y estructura se disuelve. Analizar la acción no significa adoptar una posición subjetiva (o intersubjetiva), pues en lugar de recurrir a las intenciones o al lenguaje del actor, de lo que se trata es de estudiar las estructuras fácticas de sus acciones⁴⁸.

La posición de Giddens puede ser perfectamente fundable en una filosofía como la de X. Zubiri. Para Zubiri, la intelección humana comienza en un ámbito anterior al lenguaje, a la subjetividad, a la conciencia y al sentido. Ser consciente es siempre ser consciente de algo que ya está

actualizado en la actividad sentiente. Y esta actualización, en la medida en que aprehende las cosas como reales y no como meros estímulos, es ya intelección. La realidad no es otra cosa que la alteridad radical de las cosas en el sentir. La intelección, por eso, consiste en la pura actualización de una cosa real en la aprehensión. No se trata de captar su sentido, ni de expresarlo en un lenguaje. Todo esto puede ser importante, pero no es lo más radical. Lo primario es la simple aprehensión sensible de algo como real. Ello significa que toda una amplia gama de prácticas sociales pueden ser procesos perfectamente intelectivos sin ser formalmente conscientes ni lingüísticos. Es un lugar común en muchas sociologías relegar lo no consciente a pura fisiología indigna de ser conceptualizada en la teoría de la sociedad. Sin embargo, las acciones humanas comienzan ya a ser sociales cuando en su estructura interna se hacen presentes los otros, aunque no haya conciencia de ellos. Esta actualidad de los otros, que ejerce ya un poder configurando de determinado modo mis acciones, está además referida a las cosas reales, a las cuales los otros me permiten o me niegan el acceso.

Naturalmente, no es suficiente la mera actualidad de los demás en mi realidad para definir exhaustivamente lo que es la vida social. Pero es esencial afirmar que la convivencia humana se inicia ya donde hay actualidad de los demás en la propia actividad, permitiendo e impidiendo el acceso a las cosas. De este modo, ya los procesos iniciados por el colonialismo serían el principio de la constitución de una sociedad mundial. Sin embargo, para que tal sociedad se puede dar por constituida se requiere no sólo actualidad, sino una verdadera estructuración. Y esta estructuración acontece en el plano de la habituación. Para Zubiri, "habitud" es un modo de habérselas con las cosas. Una habitud es social cuando este modo de habérselas con las cosas está afectado por los demás. Ciertamente, todo hábito tiene un "sentido". Pero este sentido no es el término de una mención consciente, sino que es simplemente la estructura "física" del hábito, sea consciente o inconsciente. Los sentidos no están constitutivamente referidos a la conciencia, sino a la acción. Por esto es posible que una determinada forma de

habérmelas con las cosas (habitud), en la medida que está afectada por los demás y tenga por tanto un sentido "comunicado" por ellos, no incluya formalmente la conciencia ni de ese sentido ni de la presencia de los demás⁴⁹.

Esto significa que determinadas hábitos humanas (por ejemplo, utilizar leche en polvo) tienen un "sentido" físicamente determinado por personas radicalmente distantes tanto local como culturalmente (por ejemplo, los productores de *Nestlé*). Según las concepciones tradicionales, entre estas personas no habría "sociedad" por no haber participación consciente en un mismo universo de sentido o en unos mismos procesos discursivos de fundamentación de normas. Desde el punto de vista de teorías como la de Guiddens o la de Zubiri, habría que afirmar que ambos grupos de personas están envueltas en un mismo proceso de estructuración porque sus procesos habituales están físicamente afectados por los otros. No se trata, claro está, de que mis hábitos y sus sentidos sean iguales a las de los otros, sino de que los otros están interviniendo físicamente en ellas. Incluso normas culturales ligadas a estas hábitos están afectadas físicamente por los demás sin que ello signifique que sean formalmente compartidas por ellos. Obviamente, la división del trabajo social sería uno de los determinantes fundamentales de las hábitos en la sociedad mundial. Sin embargo, hay también hábitos determinadas por procesos sociales de carácter cultural, medioambiental o político. Esto es justamente lo que permite incluir en el nexo social a regiones periféricas no interesantes laboralmente para el centro.

Dada esta concepción del nexo social, nada de extraño tiene que autores como Guiddens o Zubiri se inclinen a pensar que, en la actualidad, la sociedad, en sentido propio, tiene un carácter mundial. Así, Guiddens señala que el mundo se ha convertido en un solo sistema social, que no es sólo un entorno dentro del cual se encuentran las sociedades concretas, sino una auténtica sociedad mundial⁵⁰. Igualmente, Zubiri afirma que nuestra época es "la primera en que la humanidad constituye, todo lo laxamente que se quiera, una sociedad verdaderamente una y única"⁵¹. Ciertamente, la raíz de esta unificación global está en la pertenencia de

las realidades humanas al mismo *phylum* biológico. Pero esto no es más que el fundamento que lo hace posible. Para que se constituyera una sociedad global ha sido necesario un proceso histórico de actualización y habituación recíproca, lo que Guiddens llamaría un proceso de estructuración. Lo que aquí nos interesa subrayar es que el nexo social, conceptualizado desde la acción social misma, y no desde elementos todo lo importantes que sean, pero externos a ella (como conciencia, subjetividad, sentido o lenguaje), tiene un carácter mundial. El que no haya plena conciencia de este vínculo global, o el que existan diversos lenguajes y diversos universos de sentido no desmiente esta real unificación práctica en el ámbito de la actualización recíproca y en el ámbito de la estructuración de las hábitos. Los procesos históricos de estructuración han llevado a una interacción que, hoy en día, tiene caracteres mundiales. Hay una sociedad mundial, y no sólo un "sistema".

6. Las estructuras de la sociedad global

Esta sociedad global tiene, sin embargo, unas estructuras muy definidas, resultado de los procesos de estructuración (fundamentalmente coloniales e imperiales) iniciados con la modernidad. Estas estructuras se refieren al acceso a las cosas reales (economía), al poder de unos sobre otros (política) y a los sub-sistemas de sentido que acompañan a las hábitos (ideología). Además, todo el sistema social se encuentra en relación con su medio natural (ecología). Sin pretender exhaustividad, es importante consignar algunas de las notas económicas, políticas e ideológicas que hoy son constitutivas de la sociedad mundial, y juegan por tanto un papel determinante en la situación de los pueblos más pobres del planeta.

Se podría pensar que el mejor término para describir el estado actual de la economía mundial es el de "neoliberalismo". Y no cabe duda de que, si atendemos tanto a las políticas de ajuste en los países ricos como a los proyectos de economía y sociedad trazados por las instituciones internacionales para los países pobres, así como si consideramos la ideología que los legitima, es perfectamente adecuado hablar de "liberalismo". Sin embargo, si consideramos la cuestión desde el

punto de vista de la sociedad mundial, los resultados pueden proporcionar algunas sorpresas.

En primer lugar, respecto a los mercados financieros de la sociedad global, el informe del año 1992 del Programa para el Desarrollo de Naciones Unidas (PNUD) afirma que los tipos reales de interés son cuatro veces mayores para los países pobres que para los ricos. Este mismo informe calcula los costos de esa desigualdad en 50,000 millones de dólares para 1989. A ello hay que añadir el hecho de que el 85 por ciento de la inversión extranjera directa es canalizada por las empresas multinacionales hacia los países ricos. Las razones están en la debilidad económica de los países pobres, en la caída de los precios de los productos de exportación y en la consiguiente percepción de los riesgos que implica hacerles préstamos. Dicho en otros términos, los mercados de capitales son abiertos, y esta apertura repercute negativamente sobre los países pobres.

Ahora bien, esta impresión "liberal" de los mercados financieros se desvanece en otros puntos. Si, por ejemplo, consideramos los mercados laborales, nos encontramos con un estricto proteccionismo. Naturalmente caben matices, porque los trabajadores cualificados no encuentran las mismas trabas de movilidad que los que disponen de escasa formación. Las leyes de inmigración de los países más ricos impiden con medidas coactivas la libre movilidad de la mano de obra en la sociedad mundial. Si un dogma fundamental del liberalismo (esgrimido frecuentemente contra el estalinismo) era la libertad de movimiento de la mano de obra, pareciera que la sociedad mundial es en este aspecto enormemente "estalinista". Y lo es, en contra de los países más pobres, tanto debido al proteccionismo general como a las relativas ventajas que encuentra la mano de obra cualificada. Según PNUD, los países pobres pierden al menos unos 250,000 millones de dólares debido a estas restricciones.

Si atendemos a los mercados de bienes y servicios, nos encontramos con una situación parecida. Los mercados de bienes manufacturados, como la ropa y el calzado, se enfrentan a importantes barreras arancelarias. Igualmente sucede con los mercados de los productos agrícolas, que no sola-

mente encuentran aranceles fuertes, sino también subsidios de más de 300,000 millones de dólares de los países industrializados a sus propios agricultores, reduciendo las posibilidades de importación de los países pobres. En otros campos, como en el de la tecnología avanzada, donde naturalmente los países industrializados gozan de ventajas, las restricciones al mercado no se refieren tanto a las dificultades para su importación (pues se exige o se impone a los países pobres el desmantelamiento de las barreras arancelarias), sino a la protección de los derechos de propiedad. A esto habría que añadir la competencia desigual en el campo de los servicios.

De todo ello, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo concluye que, en conjunto, el costo de los mercados mundiales para los países pobres es de 500,000 millones de dólares al año, diez veces más de lo que reciben en ayuda externa⁵². Estas pérdidas transcurren en dos sentidos. "En primer lugar, incluso cuando los mercados trabajan libremente, los países pobres participan como *socios desiguales*. En segundo lugar, cuando los países en desarrollo podrían tener una ventaja comparativa, suele suceder que los mercados están restringidos"⁵³. Lo primero es algo ya suficientemente sabido y muestra que la libertad del mercado mundial no es el remedio universal de todos los males. Pero lo segundo indica que estamos muy lejos de tal libertad de mercado. El liberalismo predicado contradice la práctica efectiva de los países ricos. *Allí donde los dogmas liberales podrían beneficiar a los países pobres, no rige el mercado, sino las políticas más proteccionistas*. Los países industrializados son hoy más proteccionistas que hace diez años. Ello no obsta para que exijan a los países pobres el desmantelamiento de sus barreras arancelarias. El llamado "neoliberalismo" es muy poco liberal: se trata más bien de un "nacional-liberalismo". El mismo GATT, creado para liberalizar el comercio mundial, considera que sólo un 7 por ciento del mismo se rige por sus reglas. En este sentido, la crítica del liberalismo en el ámbito "nacional" (para defender determinados servicios sociales del Estado) no debe ocultar el hecho de que el liberalismo, a escala de la sociedad global, puede constituir *en ocasiones* una causa progresista⁵⁴. De hecho, son los países pobres lo

que en los años recientes han hecho más esfuerzos para liberalizar el comercio internacional⁵⁵.

Esto no quiere decir que el liberalismo sea la solución para los problemas de la sociedad mundial, sino solamente que ésta ni siquiera ha llegado al libre comercio, y mucho menos a un control racional del mismo por los habitantes del planeta. Sin embargo, ¿quién puede ejercer estos controles? De hecho, las distintas instituciones internacionales destinadas a regir la economía mundial, son débiles y actúan con frecuencia al servicio de los países más ricos. En algunos casos, como en el Grupo de los siete (G-7), probablemente la organización más relevante para la economía mundial, se trata de instituciones elitistas donde solamente se hallan presentes las naciones más poderosas.

Por su parte, las instituciones de *Bretton Woods* (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial) se han apartado de sus fines fundacionales, convirtiéndose cada vez más en un instrumento de la política económica de los países ricos. De hecho, las transferencias netas de los últimos años van en dirección opuesta a la prevista: de los países pobres al Fondo Monetario Internacional (unos 6,300 millones de dólares al año) y al Banco Mundial (500 millones en 1990-1991). Naturalmente, se trata de instituciones que, lejos de ser regidas por principios democráticos, están gobernadas por los países ricos de acuerdo a sistemas de cuotas. De ahí también que sean preferidas por las naciones industrializadas frente a los organismos sociales y económicos de Naciones Unidas, regidos por criterios más democráticos. Sin embargo, también en Naciones Unidas nos encontramos con distintos sistemas (como el derecho de veto), destinados a garantizar el dominio de las naciones más poderosas, representantes de una parte muy pequeña de la humanidad⁵⁶.

Los problemas medioambientales tienen, como ya hemos apuntado, un alcance global. La destrucción de la capa de ozono, el efecto invernadero, la contaminación de las aguas, la desertización y la deforestación, la desaparición de la flora y fauna,



etc., son problemas de alcance global tanto por sus orígenes como por sus efectos. A esto hay que añadir el grave problema de la población. Según algunos cálculos, en la tierra podría vivir un máximo de 6,000 millones de seres humanos, y esto bajo el supuesto de que todos fueran vegetarianos y se llevara a cabo un reparto equitativo de la riqueza. Pues bien, esta cifra está ya próxima a alcanzarse (5,283 millones en 1993), con lo que la tesis clásica según la cual un reparto equitativo de la riqueza sería suficiente para asegurar la vida digna de todos los hombres comienza a ser falsa.

La gravedad de la crisis ecológica pone en entredicho tres de los grandes mitos de la era moderna. En primer lugar, el mito de la soberanía de los estados: una respuesta adecuada a una crisis que es global requiere adoptar medidas que forzosamente sean globales, y que por tanto se han de aplicar construyendo de algún modo los intereses y las opciones a corto plazo de cada Estado, especialmente de los más industrializados⁵⁷. En segundo lugar, se desmorona el mito del crecimiento continuo de las economías. Si todos los habitantes del globo vivieran según los patrones de consumo habituales en los países industrializados, la vida sería imposible sobre el planeta. Como hemos visto, la pobreza en el planeta tiene un carácter estructural, aunque no siempre hubiera explotación, por razones puramente ecológicas y de recursos. Finalmente, la crisis ecológica desmiente el mito del mercado como solución universal: preservar el medio ambiente supone sacrificar

alternativas económicas rentables a corto y medio plazo, y esto no se hará si no hay algún tipo de constricción al mercado, que forzosamente ha de ser global por serlo el problema planteado⁵⁸.

Otro ámbito de problemas al que aquí sólo podemos aludir someramente es el de la globalización de la cultura mundial. Existe ya un orden mundial de la información, un sistema de producción, distribución y consumo de informaciones. Cuatro agencias suministran nueve décimas partes del total de las noticias emitidas por la prensa, la radio y la televisión mundiales. Algo parecido sucede en el ámbito del cine, de la publicidad y de la comunicación electrónica.

Esto implica, naturalmente, el establecimiento de un verdadero imperio cultural, en buena medida dominado por empresas y organizaciones de Estados Unidos, que controlan la mayor parte de las agencias de publicidad, y de las productoras de cine y televisión. En ocasiones, los vínculos con el gobierno, el Departamento de Defensa y el cuartel general de las fuerzas armadas de ese país son particularmente notorios. Se calcula que nueve décimas partes de todos los registros contenidos en las bases de datos del mundo entero son accesibles al gobierno estadounidense o a otras organizaciones de Estados Unidos. Las culturas de los países más pobres son especialmente vulnerables a la penetración de esta cultura global. Así, por ejemplo, el 90 por ciento de las películas exhibidas en Tailandia es norteamericano⁵⁹.

Naturalmente, no hay que excluir algunos aspectos positivos de esta globalización cultural, como es, por ejemplo, la creación de una opinión pública mundial más o menos sensible a los derechos humanos. Pero la contrapartida es la dependencia cultural y la progresiva destrucción de muchas tradiciones autóctonas, especialmente en los países más pobres. Incluso algunas de las reacciones contra el imperialismo cultural no hacen en el fondo más que importar fórmulas occidentales, como es, por ejemplo, el nacionalismo en sus distintas variantes. En este sentido, conviene no olvidar que el nacionalismo, además de ser un invento europeo, ha estado unido (no por casualidad) al comienzo de las aventuras coloniales de la era moderna.

7. ¿Hay alternativas?

Es importante comenzar por subrayar que la sociedad mundial no es ningún proyecto utópico o un ideal inalcanzable, sino simplemente un hecho bruto. Un hecho que no es en principio nada positivo. Aunque la globalización de las relaciones humanas pueda tener algún aspecto positivo, se ha hecho a costa de los recursos, la dignidad, los derechos y la cultura de los pueblos más débiles. Y las estructuras de esa sociedad mundial mantienen en la miseria a millones de personas. De lo que se trata, por tanto, no es de legitimar el orden mundial, sino de pensar cómo puede ser transformado en beneficio de las mayorías pobres del planeta.

No cabe duda de que, dado el vacío teórico existente sobre la sociedad mundial y sus estructuras, el diseño de tareas prácticas es una tarea abierta, y que aquí solamente podemos tratar como un interrogante para el que no hay respuestas definitivas. Ello no excusa de pensar, sino que lo exige positivamente.

En cualquier caso, las consideraciones anteriores sí nos permiten extraer algunas conclusiones prácticas fundamentales. Una primera y primaria es que la transformación de la sociedad global en beneficio de las mayorías populares no es algo que vaya a suceder por sí mismo, en función de las leyes inmanentes de "la" historia. Si la sociedad humana se constituye por estructuración de las acciones humanas, en estas acciones, y no fuera de ellas, es donde está la clave para cualquier alternativa. Esto no quiere decir que no haya estructuras reales que determinen las acciones humanas. Pero el modo de determinar propio de una estructura social no es el mecanismo natural, sino la posibilidad. No toda acción social es posible en unas circunstancias históricas concretas y a partir de unas estructuras sociales que están dadas. Como dinamismo de posibilidad es como hay que interpretar la vieja tesis de Marx según la cual "la humanidad nunca se propone más que aquellas tareas que puede resolver"⁶⁰. Se trata, por ello, de buscar las posibilidades reales que las estructuras actuales del mundo ofrecen.

En segundo lugar, la realidad de una sociedad mundial no sitúa la solución de los problemas en

un ámbito tan lejano de la vida cotidiana que lo hace intangible e irrelevante para las tareas prácticas más inmediatas. No cabe duda de que la crisis de la estrategia clásica (conquista del poder del Estado y transformaciones sociales rápidas con ayuda socialista) aleja la inmediatez de las soluciones y abre plazos más largos de lucha social. Se trata de un hecho que puede resultar poco agradable para quienes habían puesto todas sus esperanzas en este tipo de transformaciones. Pero sería una irresponsabilidad para con las mayorías populares ignorar la nueva situación y seguir esperando la conquista del poder del Estado nacional como si ésta fuera la panacea universal. Esto puede acarrear más sufrimiento y desmovilización. Por otro lado, si la realidad a transformar es global, limitar los planes al cambio social (incluso radical) en un solo Estado, es en realidad una nueva forma de reformismo.

Todo esto, en lugar de alejarnos de los problemas cotidianos de las mayorías populares, nos exige volvernos positivamente a ellos. En realidad, muchas de las luchas tradicionales por la conquista del poder del Estado alejaban a las mayorías populares de sus intereses más inmediatos para ponerlas al servicio de otros intereses más generales, que podían ser, a largo plazo, sus verdaderos intereses, pero que también eran en muchos casos intereses puramente partidarios. Además, las soluciones ideadas eran más bien verticales: era el nuevo Estado y la burocracia surgida del triunfo popular la que había de solucionar los problemas locales y cotidianos. La relativización (no anulación) del papel del Estado como instrumento de liberación subraya la importancia de las luchas locales y de la búsqueda de alternativas mucho más cercanas a los intereses reales de las mayorías populares.

Las experiencias de la llamada "economía popular" en América Latina apuntan justamente en esta dirección. Se trata de iniciativas organizativas en los sectores populares, de carácter participativo, que pretenden enfrentar carencias y necesidades económicas concretas. No se ubican principalmente entre la población asalariada y su "ejército industrial de reserva", sino entre las amplias mayorías marginadas por el sistema capitalista. No se

trata de una suma de iniciativas aisladas, sino de un proceso en el cual cabe la integración, la coordinación e incluso la constitución de órganos de planificación, sin que ello excluya las relaciones con el sector capitalista ni con el Estado. Pero tampoco se trata de un mero reformismo. A diferencia de otras estrategias (como el "ajuste con rostro humano"), aquí se pretende crear desde la base, y no desde el Estado, una alternativa real a la civilización mundial del capital⁶¹. Por eso mismo, la apelación a la "sociedad civil" (que aquí es más bien una "sociedad popular") tiene un sentido muy distinto del habitual entre los autores liberales.

Lo local y cotidiano es importante por otra razón fundamental. Si realmente las estructuras que mantienen a los pobres en su miseria tienen un carácter global, las soluciones tendrán también que serlo. La liberación, en el aspecto económico, no es otra cosa que el control racional de los productores asociados sobre la actividad productiva⁶². Si el sistema económico es global, el control racional y democrático del mismo lo ha de ser también. Esto no significa que una alternativa real al orden mundial vaya a venir de las instituciones mundiales existentes. Ante todo, porque éstas se encuentran en buena medida al servicio de los pueblos más poderosos, e incluyen mecanismos legales para asegurar su dominio. Baste recordar, por ejemplo, que la Carta de Naciones Unidas sólo se puede reformar por acuerdo unánime de los miembros del Consejo de Seguridad. Una alternativa real, aunque sea a largo plazo, tendrá que partir, no desde los estados nacionales, ni desde las instituciones internacionales (aunque todos ellos pueden contribuir), sino desde los verdaderos interesados en un cambio real: desde las mayorías populares, desde los pobres de la tierra. Y esto supone la asociación de estas mayorías populares ya desde ahora, no como una asociación de estados socialistas liberados, sino como una asociación en el plano de la sociedad civil global⁶³.

Entendemos por sociedad civil global no sólo el subsistema económico, sino todas las redes institucionales y culturales que son independientes tanto de los estados nacionales como de las estructuras políticas mundiales. No se trata de un anar-

Allí donde los dogmas liberales podrían beneficiar a los países pobres, no rige el mercado, sino las políticas más proteccionistas.

quismo según el cual el poder político de los estados nacionales sería irrelevante para el cambio social. Se trata solamente de tomar conciencia de que este poder, en el supuesto que sea conquistable, solamente puede ser efectivo para las mayorías populares cuando se dan otros procesos simultáneos que no son político-nacionales, sino locales y globales. En cierto modo, algunas de las tesis de Gramsci encuentran hoy su aplicación en el ámbito de la sociedad civil global, y no en el nacional. En realidad, difícilmente puede hablarse hoy de una "sociedad civil" italiana (o salvadoreña, etc.) en sentido estricto. Como hemos visto, la vida social, económica y cultural de los italianos, como la de los demás pueblos de la Tierra, está constitutivamente afectada por estructuras globales. Por eso, una estrategia de lucha en la sociedad civil es hoy en día una lucha global y no meramente nacional.

En realidad ya se ha avanzado mucho en esta línea, como lo muestran los fenómenos de la economía popular, de las organizaciones no gubernamentales y de los nuevos movimientos cívicos y culturales. Ciertamente, la creación, en el plano de una sociedad civil global, de alternativas reales al sistema capitalista es algo que tiene que hacerse fundamentalmente desde las estructuras locales. Pero estas estructuras locales, además de estar inmersas en una sociedad mundial, crean por sí mismas vínculos globales. Pensemos solamente en la nueva economía popular o, más en general, en las organizaciones no gubernamentales. Con toda su variedad y con todas sus ambigüedades, nos encontramos con unos organismos que, al mismo tiempo que actúan en el ámbito social más concreto, tienen también un carácter o unas vinculaciones globales⁶⁴. No se trata sólo de una independencia del Estado unida a una dependencia del financiamiento externo. Se trata de movimientos que arraigan entre unas mayorías populares cuyos intereses no se identifican con un Estado, sino con los de otros pueblos en circunstancias similares. De ahí la relevancia de las redes globales de solidaridad cuyos agentes reales sean los pobres. Es muy

importante, por tanto, que en estas redes no se reproduzcan las relaciones de dominio de los pueblos ricos sobre los pobres (ahora bajo la forma de donantes solidarios), sino que surjan relaciones verdaderamente democráticas y participativas.

También en el plano cultural la liberación local y global se entrelazan. Es el caso, por ejemplo, de las culturas indígenas. Difícilmente se puede esperar de los estados nacionales su conservación. Pero lo más importante es que no se trata simplemente de conservación. Este tipo de estrategias poco pueden hacer frente a la imposición de la cultura dominante en el planeta. Lo decisivo es que las culturas indígenas tienen mucho que aportar en la creación de una cultura global alternativa, porque en ellas se encuentran actitudes (pensemos solamente en la gratuidad o en la relación "ecológica" con la naturaleza) que la civilización mundial del capital desconoce⁶⁵. Una auténtica conservación no es la creación de reservas culturales, sino la actualización global de la relevancia de esas culturas. La conservación parte de la premisa tácita de una superioridad de la cultura dominante, mientras que la globalización desde lo local presupone que las culturas autóctonas tienen contenidos superiores a los de la cultura global, la cual en realidad los necesita para humanizarse. Los influjos globales sobre las culturas locales constituyen probablemente procesos irreversibles. Lo que está en juego es que las culturas locales puedan por su parte transformar la civilización mundial. Por eso, las alianzas continentales o globales entre los pueblos indígenas y los movimientos culturales o religiosos locales es esencial para una civilización mundial alternativa, en la que haya lugar para la diversidad y el pluralismo.

Todo ello no obsta para que una estrategia de transformación que quiera ser efectiva no puede dejar de considerar los aspectos políticos e institucionales. Si se busca que los productores asociados adquieran un control racional sobre su actividad económica, se requiere una dirección verdaderamente democrática de la misma. Los regímenes socialistas creyeron lograr este control

democrático mediante la estatalización de todos los medios de producción. Sin embargo, la democratización de la actividad económica no equivale necesariamente a la estatalización. La idea de una "nueva economía popular" parte precisamente de esta idea. Ciertamente, podría pensarse que la economía popular por sí sola puede acabar con la civilización mundial del capital, que se hundiría por eliminación del trabajo asalariado. Sin embargo, las posibilidades de esta estrategia están aún por explorar⁶⁶. En cualquier caso, del mismo modo que las estrategias populares locales no excluyen la colaboración con el Estado, también ha de considerarse su posible convergencia con otras estrategias globales de transformación del orden económico.

Y es que, si bien la estatalización ha mostrado muchos límites, lo que sí parece posible, por la abundancia de experiencias en el ámbito nacional, es someter el mercado, sin eliminarlo, a algún tipo de planificación democrática que pueda favorecer los intereses de las mayorías populares. Las estrategias de un "keynesianismo global", recomendadas por la UNCTAD y por otros organismos mundiales, no pueden declararse fracasadas porque no se hayan aplicado⁶⁷, sino que sólo su aplicación mostraría su fracaso. Lo que sucede es que la planificación democrática de una realidad que es global (como la economía actual) requiere estructuras democráticas globales. Naturalmente, la democratización de los estados nacionales es un ingrediente esencial de la democratización de la sociedad global. Pero no es suficiente⁶⁸. Es más, el analogado principal de las categorías ético-políticas clásicas (tales como la democracia) es la sociedad *real*, y no los estados nacionales que pretenden ya haberlas realizado. Si la sociedad real es mundial, pronto se advierte que los autodenominados estados democráticos *no son tales*, sino que, por el contrario, ellos son los que *en la sociedad real*, que es global, se benefician de estructuras de decisión (como el G-7, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas) que no son *ni siquiera formalmente* democráticas.

De hecho, incluso instituciones como la Cámara de Comercio Internacional insisten en la necesi-



dad de políticas globales para salir de la actual crisis económica mundial⁶⁹. Claro está, en su perspectiva, se trata solamente de dotar de mayor protagonismo a las instituciones globales existentes en orden a una liberalización del comercio mundial. Ya hemos visto que en muchos casos una liberalización puede ser beneficiosa para los países pobres, porque la sociedad mundial no sólo está muy lejos de la democracia, sino también muy lejos del liberalismo económico. Y lo está precisamente en perjuicio de los más pobres, como vimos. Algo con frecuencia ignorado por los apóstoles del liberalismo, quienes frecuentemente palidecen ante la pura posibilidad de liberalizar el mercado mundial de la mano de obra, con el pretexto que no es "realista". Es tan realista como otras medidas económicas liberales, sólo que ésta no perjudica tanto a los pobres como a los ricos.

Sin embargo, para muchos pueblos excluidos, la liberalización es insuficiente. Se requieren no sólo iniciativas locales, sino también políticas sociales globales para pueblos absolutamente empobrecidos y despojados de toda viabilidad económica en el sistema mundial. Y estas políticas sociales solamente serán legítimas, desde un punto de vista democrático, cuando las instituciones globales que decidan sobre las mismas no estén controladas unilateralmente por los países más

poderosos. Exactamente lo mismo hay que decir acerca de los problemas medioambientales. En sí mismos requieren, al igual que la crisis económica mundial, soluciones globales. Lo que les interesa a los países más pobres es que las decisiones se tomen de modo democrático. No basta con la imposición unilateral de políticas ecológicas a los países pobres, mientras los ricos mantienen incuestionado su nivel de consumo. De nuevo aquí nos encontramos, no con la utopía de crear organismos mundiales de decisión, sino con la realidad de que tales organismos ya existen, pero no son democráticos. De lo que se trata no es tanto de crear un orden político mundial, sino de fortalecer y democratizar el ya existente⁷⁰.

Se trata, por tanto, de algo muy lejano a la pretensión de crear un Estado mundial⁷¹, que es más bien la fantasía frecuentemente esgrimida por los teóricos más conservadores para evitar la democratización. De lo que sí se trata es de cuestionar, desde un punto de vista global y *democrático*, tanto la estructura de los organismos internacionales como también el mito de una soberanía nacional ilimitada. Y ello no para mantener el dominio de los más poderosos en el orden mundial, tal como sucede en algunas intervenciones "humanitarias", sino para cuestionar ese dominio, que no es ni humanitario ni democrático. En un orden mundial democrático, las pérdidas reales de soberanía no afectarían a unos pueblos pobres que *de hecho* ya no son soberanos y que, en cambio, podrían ganar más relevancia en el orden mundial, sino sobre todo a los estados más poderosos. La defensa de la dignidad y de los derechos de las mayorías pobres de la humanidad requiere el fortalecimiento y la *democratización* del orden jurídico internacional, lo cual implica asegurar *legalmente* los derechos humanos (individuales, sociales y políticos) en el ámbito global. Algunos derechos humanos fundamentales, como son la alimentación, la salud y la educación deberían estar asegurados mundialmente por instituciones globales financiadas por algún tipo de impuesto mundial, que vendría a profundizar y democratizar lo tímidamente iniciado por los programas de asistencia oficial al desarrollo.

Hablar de "democratización" de las estructuras

globales no significa, en cualquier caso, una apelación a la caridad o a la solidaridad internacionales. Justamente porque la perspectiva no es "inter-nacional", sino global, no estamos ante exigencias supererrogatorias, sino ante derechos reales que tienen todos los miembros de una misma sociedad. La doble moral de los estados nacionales está desmentida si se muestra que sólo existe una sociedad global. Por ello no se puede partir, como hacen algunos autores, de una obligación de las naciones poderosas a realizar políticas sociales en forma de intervenciones humanitarias⁷². Aquí se sigue presuponiendo tácitamente la heterogeneidad de distintas sociedades nacionales, al mismo tiempo que se privilegia la perspectiva de los países industrializados. De lo que se trata es de algo mucho más radical, y es que las mayorías pobres del planeta, como miembros de una misma sociedad mundial tienen el *derecho* a exigir, no sólo intervenciones puntuales (muy peligrosas y cuestionables), sino ante todo la democratización real del orden mundial, sin lo cual toda intervención (del tipo que sea) de los organismos internacionales tiende a convertirse en una farsa imperial.

Si hay una sola sociedad mundial, los principios ético-políticos clásicos se han de aplicar globalmente. Y lo paradójico está en que, en una perspectiva mundial, los principios aparentemente más convencionales y anodinos (democracia, participación, seguridad social, igualdad ante la ley e incluso la misma liberalización económica) adquieren un significado revolucionario que cuestiona el conjunto del orden mundialmente establecido. La paradoja está en que todos estos principios son recomendados frecuentemente a los países pobres por los países más ricos, que se consideran un ejemplo en la aplicación de los mismos. La realidad de una sociedad mundial desmiente esta ideología. La ventaja de esta perspectiva es, además, que incluso en el supuesto de que no hubiera habido en el pasado ni en el presente ninguna explotación capitalista, e incluso en el supuesto de que la depauperización progresiva no fuera un fenómeno universal, la interdependencia real de todos los miembros en una sociedad es suficiente para reclamar tales derechos, incluso por los pueblos excluidos del interés económico mundial.

Pudiera pensarse que todo esto no designa más que una bella utopía, lejana a la realidad. Ciertamente, un orden mundial justo y democrático es algo que no tiene aún realidad. Sin embargo, esto no quiere decir que no sea realizable. Y en favor de ello argumentan tres datos fundamentales.

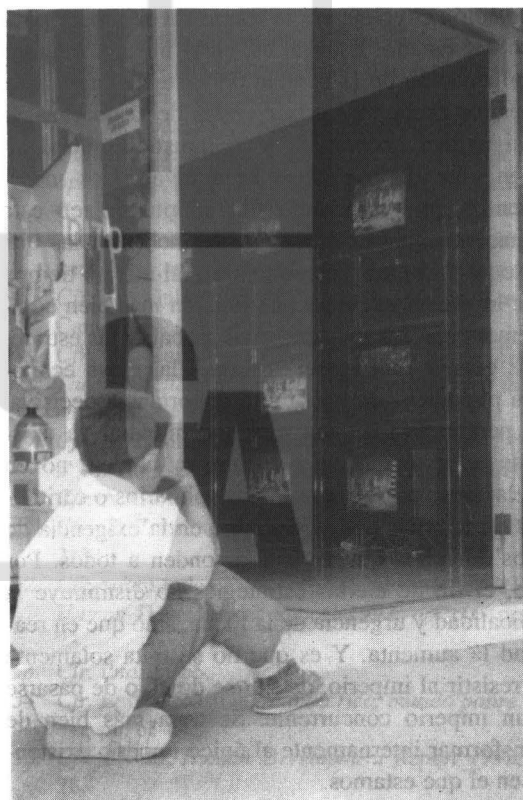
En primer lugar, no estamos tratando de crear una sociedad mundial y unas estructuras económicas, políticas o culturales globales. La sociedad mundial y sus estructuras son ya, hace muchos años, una realidad que cada vez afecta más a la vida humana más local y cotidiana. No se trata de crear una realidad no existente, ni de pensar que tal realidad es en sí misma algo bueno. Las estructuras globales, en su forma actual, son inicuas porque mantienen a amplias mayorías de la humanidad en la miseria. De lo que se trata es de transformar esta realidad ya existente en beneficio de las mayorías populares.

En segundo lugar, la transformación de la civilización mundial del capital tiene unos agentes históricos identificables, que son las mayorías populares. Y requiere tareas económicas, políticas, ecológicas e ideológicas que se han de implementar en el ámbito local, si bien incluyendo vínculos y perspectivas globales. Lo utópico no está en esperar que se den este tipo de tareas y de vínculos, porque de hecho ya se dan. Mucho más utópico es pensar que las transformaciones sociales se van a producir, como en las teorías clásicas, desde los estados nacionales o desde las organizaciones internacionales. Otra cosa es que tales mayorías puedan estar manipuladas con los mitos ideológicos del actual orden económico mundial. Pero esto no es un proceso universal, pues las mayorías populares cuentan con recursos culturales (religiosidad popular, culturas autóctonas) que apuntan en una dirección inversa al individualismo y al nacionalismo que caracterizan las ideologías del actual orden mundial.

El que existan unos agentes históricos interesados en tales procesos puede ser además convergente con *algunas* necesidades y tendencias del mismo sistema. Así, por ejemplo, la crisis económica mundial requiere el fortalecimiento de las estructuras de decisión globales. Es algo que el mis-

mo sistema está exigiendo. Esto no es en sí mismo ninguna democratización en favor de los más pobres, pero sí puede dar lugar a instancias que ulteriormente sean democratizables. Pero para que esa democratización se produzca es necesario que en la sociedad civil existan ya movimientos económicos, sociales y culturales que exijan y sustenten los cambios.

En tercer lugar, no se propone de momento ningún sistema económico nuevo, sino que se exigen unos derechos fundamentales y la realización de unas medidas económicas y sociales mínimas (liberalización en los mercados que benefician a la mayoría de los miembros de la sociedad, democratización de los poderes ejecutivos, políticas sociales en beneficio de los más pobres) que no contrastan con lo que incluso las teorías económicas más conservadoras consideran no sólo como posible, sino también como conveniente. La novedad está en que esos mínimos, dado el hecho de la



sociedad mundial, se han de exigir globalmente. Y esta exigencia es ya revolucionaria. Otra cosa es que esos niveles mínimos puedan ser un primer paso para transformaciones globales más radicales. Pero esto es un problema ulterior, que tendrá que converger con lo ya operado en la sociedad civil global y en el orden político mundial. Todo socialista clásico reconocerá, sin necesidad de ser mecanicista, que ninguna sociedad (y menos la sociedad mundial) se transforma sin que las relaciones nuevas de producción hayan sido incubadas en el seno de la vieja sociedad y que, por tanto, la humanidad no tiene por qué proponerse nunca más problemas que los que de hecho puede resolver. La precipitación puede conducir, como es bien sabido, a caminos sin salida.

8. Conclusión

La caída del bloque socialista no sólo ha corroborado las dificultades internas de las economías estatalizadas, sino que además constituye para los pueblos pobres el punto final de una estrategia de liberación cuyo eje era la conquista del poder político del Estado. Esto no es, en sí mismo, ninguna confirmación de la bondad del sistema capitalista, pues los problemas estructurales de la pobreza, la desigualdad económica y la injusticia social siguen vigentes e incluso se agravan. Los movimientos de liberación están adoptando, en esta situación, nuevas estrategias de lucha, en las que lo local y lo global se entrelazan, al mismo tiempo que lo estatal adquiere una función más bien complementaria. La sociedad civil global, y las estrategias que en ella aparecen (como la nueva economía popular), adquieren una importancia decisiva. La perspectiva de una sociedad mundial ya existente permite que tales luchas se funden, no en apelaciones a los sentimientos solidarios o caritativos de los más poderosos, sino en la exigencia de unos derechos que les corresponden a todos. Por ello, el fin de ciertas estrategias no disminuye la radicalidad y urgencia de la lucha, sino que en realidad la aumenta. Y es que no se trata solamente de resistir al imperio, de salirse de él, o de pasarse a un imperio concurrente. Se trata más bien de transformar internamente al único imperio existente, en el que estamos.

Notas

1. Cfr. Polibio Megapolitano, *Historia universal durante la república romana*, 3 vols., Madrid, 1884.
2. Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, 1990.
3. Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, pp. 343ss.
4. Cfr. F. Hinkelammert, "La crisis del socialismo y el tercer mundo", en *Pasos*, segunda época, N° 30 (1990), pp. 1-6.
5. Cfr. PNUD, *Human Development Report 1992*, Oxford, 1992, pp. 34ss.
6. Cfr. L. de Sebastián, *Mundo rico, mundo pobre. Pobreza y solidaridad en el mundo de hoy*, Santander, 1992, pp. 23-24.
7. Cfr. U. Menzel, *Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der grossen Theorie*, Francfort, 1992, pp. 92-93.
8. Cfr. T. Hurtienne, "Die globale Abhängigkeitstheorie in der Sackgasse? Pladoyer für historisch-strukturelle Abhängigkeitsanalysen", *Blätter des Informationszentrum Dritte Welt*, N° 154 (1988-89) pp. 31-35.
9. Cfr. U. Menzel, *op. cit.*, pp. 103-116.
10. Cfr. U. Menzel, *Das Ende der Dritten Welt*, *op. cit.*, pp. 15-48.
11. Cfr. F. Hinkelammert, "La crisis del socialismo y el Tercer Mundo", *op. cit.*, p. 3.
12. Cfr. G. Rosenthal, "El 'modelo' económico. La experiencia chilena y su impacto sobre el resto de América Latina", *El País*, 9 de septiembre de 1993. Temas de nuestra época, p. 4.
13. Cfr. J. Arriola, "El fracaso de los programas de ajuste estructural en América Latina", en *Realidad económico-social* 30 (1992), pp. 627-643.
14. Cfr. L. E. Lander y H. R. Sonntag, "Transformaciones del sistema mundial y desarrollo en el mundo periférico", en H. R. Sonntag y L. E. Lander (eds.), *Universalismo y desarrollo*, Caracas, 1991, p. 13.
15. Cfr. M. Bloomstromm y B. Hettne, *Developmental Theory in Transition. The Dependency Debate and Beyond: Third World Responses*, Londres, 1984.
16. Cfr. AA. VV., "Third World Finance Survey", en *The Economist* 25 de septiembre de 1993, p. 7.
17. G. Massiah, "La deuda del tercer mundo ya no asusta al primero", en VV. AA., *El estado del mundo 1993. Anuario económico y geopolítico mundial*, Madrid, 1992, pp. 540-542.
18. Cfr. L. de Sebastián, *Mundo rico, mundo pobre. Pobreza y solidaridad en el mundo de hoy*, *op. cit.*, p. 149; también su obra sobre *La deuda externa de América Latina y la banca internacional*, San Salva-

- dor, 1987.
19. Cfr. I. Ellacuría, "Utopía y profetismo desde América Latina", en la *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989) pp. 152-153.
 20. Cfr. I. Ellacuría, "Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo de soteriología histórica", en la *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989) 141-184.
 21. Cfr. L. de Sebastián, *Mundo rico, mundo pobre*, op. cit.
 22. Incluso la crítica a los análisis concretos del desarrollo capitalista realizados por I. Wallerstein ha sido reconocer el acierto de su perspectiva mundial, cfr. A. Guiddens, *Sociología*, Madrid, 1991, pp. 564-567.
 23. Cfr. A. Córdova, "Crisis económica mundial y futuro de América Latina", en H. R. Sountag y L. E. Lander, *Universalismo y desarrollo*, op. cit., pp. 21-22.
 24. Cfr. *El País*, Sección Negocios (8 de agosto de 1993), p. 6.
 25. Cfr. A. G. Frank, "Politische Ironien in der Weltwirtschaft" (1984), recogido en su libro *Widerstand im Weltsystem*, Viena, 1990, pp. 33-35.
 26. Cfr. Luis Jorge Garay Salamanca, "El ordenamiento económico internacional en proceso de configuración", en R. Mora (ed.), *Neoliberales y pobres. El debate continental por la justicia*, Bogotá, 1993, pp. 269-270.
 27. Cfr. A. Guiddens, *Sociología*, op. cit., p. 567.
 28. Cfr. M. Albrow y E. King (eds.), *Globalization, Knowledge and Society*, Newbury Park, CA, 1990; A. D. King, Anthony (ed.), *Culture, globalization and the world-system*, Nueva York, 1991.
 29. Cfr. A. Guiddens, *Sociología*, op. cit., pp. 579ss.
 30. Cfr. R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London & Newbury Park, 1992.
 31. Cfr. L. de Sebastián, *Mundo rico, mundo pobre*, op. cit., pp. 115ss.
 32. Una descripción general de estos procesos puede verse en J. M. Tortosa, *Sociología del sistema mundial*, Madrid, 1992.
 33. Cfr. Z. Laïdi, "El sistema internacional en una doble transformación", en VV. AA., *El estado del mundo 1993*, op. cit., p. 30.
 34. Cfr. R. Mesa, *La nueva sociedad internacional*, Madrid, 1992, p. 269.
 35. Naturalmente, aquí nos referimos a la justicia desde un punto de vista ético y no jurídico. Jurídicamente, los dos casos no tienen por qué alterar la legalidad nacional o internacional vigente. Pero éticamente la ideología del Estado nacional como marco de valoraciones morales percibe sólo el primer caso como injusto.
 36. Cfr. I. Wallerstein, "Análisis de los sistemas mundiales", en A. Guiddens, J. Turner y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, 1990, pp. 406-409.
 37. Cfr. M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, 1964, 2ª ed., pp. 5-21.
 38. Cfr. A. Schütz, *Die sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Francfort, 1991 5ª ed.
 39. Cfr. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 1974, 4ª ed.
 40. Cfr. E. Goffmann, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edimburgo, 1956.
 41. Cfr. N. Luhmann, "Sinn als Grundbegriff der Soziologie", en J. Habermas - N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie + Was leistet die Systemforschung?*, Francfort, 1971, p. 25ss. También su *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Francfort, 1988, 2ª ed.
 42. Cfr. E. Durkheim, *De la división du travail social*, París, 1893. En realidad, ya Platón, poco idealista en esto, pensaba así, cfr. su *República*, 369a-374d.
 43. Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort, 1988.
 44. Cfr. Aristóteles, *Política*, 1252a-1260b.
 45. Cfr. E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, 1987.
 46. Cfr. H. Joas, "Interaccionismo simbólico", en A. Guiddens, J. Turner y otros, *La teoría social hoy*, op. cit., pp. 117-125. Según R. Light, S. Keller, y C. Calhoun, la diferencia entre Garfinkel y Goffmann es que el primero considera la interacción no consciente, cfr. su *Sociología*, Bogotá, 1991, p. 63.
 47. Cfr. A. Guiddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, 1984.
 48. Cfr. A. Guiddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Londres, 1979, p. 4.
 49. Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1984, 3ª ed. También su *Sobre el hombre*, Madrid, 1986.
 50. Cfr. A. Guiddens, *Sociología*, op. cit., p. 553.
 51. Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, 1987, p. 219.
 52. Cfr. sobre todos estos datos el informe del PNUD, *Human Development Report 1992*, op. cit., pp.48-73.
 53. Cfr. *ibid.*, p. 66.
 54. Cfr. L. de Sebastián, *Mundo rico, mundo pobre*, op. cit., pp. 63-64.
 55. Cfr. PNUD, *Human Development Report 1992*, pp. 78.

56. Cfr. R. Falk, S. S. Kim, y S. H. Mendlovitz (eds.), *The United Nations in a Just World Order*, Westview, 1991.
57. Cfr. A. King y B. Schneider, *La primera revolución mundial. Informe del Consejo al Club de Roma*, Barcelona, 1991, pp. 179-181.
58. Cfr. L. de Sebastián, *Mundo rico, mundo pobre*, op. cit., pp. 115-128.
59. Cfr. A. Guiddens, *Sociología*, op. cit., pp. 576ss.
60. Cfr. K. Marx, "Zur Kritik der politischen Ökonomie", en K. Marx, *Ökonomische Schriften*, vol. III, Darmstadt, 1971, pp. 839-840. Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, pp. 199ss.
61. Cfr. el importante estudio de A. Montoya, *La nueva economía popular. Una aproximación teórica*, San Salvador, 1993.
62. Cfr. K. Marx, "Das Kapital", vol. III, en K. Marx, *Ökonomische Schriften*, vol. III, op. cit., p. 671.
63. Cfr. Z. Laïdi, "El sistema internacional en una doble transformación", op. cit., pp. 29-31.
64. Cfr. PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1993*, Madrid, 1993.
65. Cfr. X. Gorostiaga, "La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales", en J. Comblin, J. I. González Faus y J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, especialmente pp. 140ss.
66. Cfr. J. Arriola, "La nueva economía popular: realismo y utopía", en *ECA* 539 (1993), pp. 877-883.
67. Como piensa U. Menzel, *Das Ende der Dritten Welt*, op. cit.
68. Cfr. L. Tomassini, *Estado, gobernabilidad y desarrollo*, Washington, 1993, pp. 64-68.
69. Cfr. J. C. Rouher, secretario de la Cámara de Comercio Internacional, en *El País*, 27 de junio de 1993, "Sección negocios", p. 30.
70. Cfr. R. Tamames, *Un nuevo orden mundial. La senda crítica de la razón y el gobierno de la humanidad*, Madrid, 1991, p. 260.
71. Cfr. S. Giner y X. Arbús, *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*, Madrid, 1992, pp. 87-89.
72. Cfr. U. Menzel, *Das Ende der Dritten Welt*, op. cit., pp. 202ss.

