



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE
HIDALGO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS"
DIVISIÓN DE POSGRADO
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

**CULTURA, GLOBALIZACIÓN Y DEMOCRACIA EN
LA ERA DE LA INFORMACIÓN**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA
CULTURA**

PRESENTA:

EDUARDO FERNÁNDEZ ARMENDÁRIZ

ASESOR DE TESIS:

DR. JOSÉ JAIME VIEYRA GARCÍA

LECTORES:

MTRO. EMILIANO JOSÉ MENDOZA SOLÍS

MTRO. MARCO ANTONIO LÓPEZ RUIZ

"conocer para crear"



**DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE
POSGRADO DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

MORELIA, 2011

Índice

Introducción	3
Parte I	
Naturaleza de la cultura	
1. Concepto de cultura	8
2. Cultura y naturaleza	13
3. Cultura y sociedad	16
4. Cultura y sujeto	20
5. El origen de la cultura	22
6. Naturaleza y desarrollo de la cultura	33
Parte II	
Cultura universal y globalización	
7. La conformación de una cultura universal	47
8. Ética y cultura universal	61
9. Multiculturalismo y pluralismo	67
10. Nación, estado y globalización	74
Parte III	
Sociedad y democracia en la era de la información	
11. De la era industrial a la era de la información	89
12. La sociedad de la información, ¿realidad o mito?	107
13. Cultura de la información y educación	118
14. Información y conocimiento	125
15. La sociedad del conocimiento	130
16. Poder y democracia en la nueva era	140
17. Sociedad civil global y democracia cosmopolita	152
Conclusiones	166
Fuentes	178

Introducción

El incierto e inquietante panorama mundial al comienzo de un nuevo milenio obliga a la reflexión crítica sobre el presente y futuro de la humanidad. Es por ello menester primordial del filosofar el meditar, analizar y evaluar las perspectivas presentadas por los teóricos de las distintas disciplinas para así poder presentar su propia visión sobre la problemática común. En un mundo cada vez más *globalizado* la cultura ya no es un asunto secundario o complementario sino se convierte en “el tema”, en el eje sobre el cual giran los cambios vertiginosos de nuestra era y sin el cual cualquier explicación es incompleta y poco satisfactoria.

La agudización de la problemática económica, política, social y ecológica requiere de nuevas y audaces propuestas que sustituyan los inoperantes paradigmas que han prevalecido hasta ahora, lo que a su vez implica una revisión y análisis profundo del sentido y papel que juega la cultura en todas las áreas del conocimiento humano. Los problemas globales requieren soluciones globales, por lo que esta revisión necesaria de la cultura como problema de la forma de ser de una sociedad o sociedades tiene que ser enfocada desde su perspectiva universal para después analizarla en lo particular. Como se percibe, este reto es mayúsculo y supera las posibilidades de cualquier ser humano, por lo que opté delimitar el tema de esta tesis a la relación que tiene la cultura con la democracia y la globalización en la nueva era de la información, dos de los fenómenos más influyentes, polémicos y representativos de la modernidad y la posmodernidad.

La globalización está acelerando el choque de las culturas y civilizaciones, trastorna todos los modos de vida y pone en entredicho las antiguas verdades que antes se sustentaban en el orden tradicional. Se podrá estar de acuerdo o no con este proceso, pero no se le puede ignorar y menos evadir con viejas estratagemas fundamentadas en una supuesta autoridad científica o ideológica. La obvia necesidad de un nuevo orden mundial más equilibrado, equitativo y racional obliga a una vuelta a las tesis humanistas tanto occidentales como orientales, o si se desea, a un nuevo planteamiento en el cual las referencias dejen de ser locales

para convertirse en universales. Y al plantear la emergencia de un nuevo orden mundial surge la duda si éste deberá ser democrático o no.

La gran interrogante que se plantea en todos los ámbitos del mundo después de la caída del Muro de Berlín y el derrumbe de la URSS es sobre cuál será la nueva conformación global una vez que la segunda gran opción, la socialista, desaparece del mapa geopolítico. Algunos analistas proponen una “tercer vía”, pero la mayoría coinciden en que está surgiendo un nuevo orden mundial. Los teóricos políticos se han dividido, a su vez, entre quienes le apuestan a un nuevo orden mundial más democrático, pluralista y humanitario y los que consideran que con el fin del equilibrio bipolar se entrará en una etapa inestable y conflictiva que puede llevar a la humanidad a un desastre irreversible. Estas propuestas utópicas o distópicas desembocan usualmente en el gran problema de nuestra modernidad, la democracia. Los retos de la globalización no se podrán enfrentar con éxito si no se cuenta de antemano con el consenso y la participación activa de la mayoría de los ciudadanos.

La democracia es tema imprescindible en la palestra de toda discusión mundial, con todos sus vicios y virtudes. El crucial y polémico problema contemporáneo de la democracia se deriva de la problemática sobre la cultura, por lo que se requiere analizar desde un punto de vista filosófico y no solamente científico. Como la democracia ha devenido de forma de gobierno a filosofía y luego a cultura, no puede delimitarse y agotarse solamente por parte de la ciencia política o la sociología sino que debe ser tratada en forma integral o total, esto es, filosóficamente. Es desde el ámbito de la cultura de donde se debe partir para poder concluir si el ideal de una cultura democrática puede llegar a ser una realidad no solamente nacional sino también universal.

El fin de un siglo y el inicio de un nuevo milenio marcan una nueva era en la historia del hombre, a la cual se le denomina generalmente como la era de la información. En las últimas décadas algunos pensadores afirman que ya concluyó la modernidad y nos encontramos en plena posmodernidad, una época en la cual lo antiguo se mezcla con lo nuevo, los estado-naciones entran en crisis y la globalización creciente elimina las fronteras tradicionales a través de los avances

tecnológicos, sobre todo en los medios de comunicación. Un nuevo mundo se crea en forma vertiginosa, el ser humano contemporáneo se pierde ante las innovaciones y cambios de paradigmas de tal manera que se enfrenta a un reto único en su existencia como especie: renovarse o morir. Sí, pero, ¿cómo y hacia donde?

Esta nueva era de la información se caracteriza por el predominio del individuo, la intercomunicación mundial a través de Internet y las telecomunicaciones, pero sobre todo por el acelerado intercambio y choque cultural. Es la cultura el centro del interés de la mayoría de los investigadores sociales y del área humanística, ya no las ideologías como lo fueron en la primera mitad del siglo XX o la misma ciencia desde el siglo XIX. El paradigma dominante no es el sujeto como tal sino como parte y creador de una forma de vida con todas sus implicaciones políticas, económicas, geográficas, sociales y desde luego culturales.

El filosofar como quehacer fundamental reflexivo racional del hombre no se puede quedar atrás y en los últimos años se ha enfocado al análisis crítico de los problemas y de las situaciones inéditas que producen las transformaciones de la cultura en el hombre y viceversa. Se habla así de una cultura universal, global o mundial a la vez que se reivindica el derecho de las culturas particulares de perseverar en sus tradiciones y creencias por lo que temas como el relativismo cultural, el etnocentrismo, el multiculturalismo, el pluralismo y otros han pasado a ser objeto del análisis no solo de los antropólogos sino también de los filósofos.

Perspectiva de análisis y marco teórico

La experiencia profesional como catedrático e investigador en filosofía de la cultura, filosofía política, teoría política y geopolítica así como la práctica profesional en el periodismo de opinión e investigación me ha obligado a estar en contacto permanente con las teorías políticas, el análisis crítico y la información sobre el acontecer local, nacional y mundial. La metodología aplicada en esta tesis está fundamentada en los diversos métodos utilizados en el análisis filosófico como el hermenéutico, el análisis conceptual y el hipotético deductivo, entre otros. Al ser una temática multidisciplinaria, también apliqué el método comparativo

aplicado en las ciencias sociales y en general otros empleados en la investigación documental.

En cuanto al marco teórico la investigación se basó en algunas de las propuestas filosóficas y antropológicas estudiadas en filosofía de la cultura como Morin, Geertz, Mosterín, Lorite Mena, Villoro, Olivé, Bonfil y otros sobre la naturaleza de la cultura, su sentido, su relación con la sociedad y el estado así como la dinámica de su evolución. Se tomaron también como referencia algunos de los puntos de vista sobre la temática expresados en los ensayos de Mario Teo Ramírez, Jaime Vieyra y Víctor Manuel Pineda.

Para los temas del poder y la democracia así como de sus implicaciones éticas se revisaron las teorías de filósofos y analista políticos contemporáneos como Beck, Bobbio, Held, Chomsky, Dahl, Popper, Russell, Sartori, Villoro y otros, así como las tesis de pensadores clásicos como Aristóteles, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, etc. La posibilidad de una cultura universal o global se trató a partir de la propuesta de Vasconcelos y las más recientes de Mosterín y Villoro. Los efectos de la globalización y de las tendencias mundiales sobre la cultura y el orden mundial en la era de la información se analizaron de acuerdo a las propuestas de Kant, Nietzsche, Daniel Bell, Habermas, Giddens, Mattelart, Castells, Huntington, Nasbitt, Toffler y otros más.

Parte I. Naturaleza de la cultura

1. Concepto de cultura

Uno de los principales problemas de la filosofía de la cultura y de la autodenominada “ciencia de la cultura”, la antropología, es intentar definir el esquivo e inasible término de cultura. Las definiciones de cultura son tantas como las de filosofía pues dependen en buena parte de la época, la disciplina, la escuela, el modelo o el arbitrio del investigador y sus particulares fines de estudio. No por ello se puede evadir el partir de un concepto de cultura, máxime si el resultado de una indagación pretende presentarse como una tesis filosófica de la cultura.

La idea moderna de cultura en el pensamiento occidental es adjudicada a Herder, quien para darle un nombre a lo que considera como “segunda génesis del hombre” propone “partiendo del cultivo del agro, llamarla cultura.”¹ De esta forma el filósofo alemán va extender según Gustavo Bueno la idea de cultura reservada a los pueblos europeos al resto de los pueblos del planeta. El hombre de acuerdo a Herder no deja de ser animal, pero ahora será “animal cultural”. Herder opone cultura a civilización criticando la perspectiva unilineal sobre el desarrollo de ambas, misma que empezaba a ser dominante en el siglo XVIII.

No se puede dejar de tomar en cuenta la clásica definición dada por el fundador de la antropología científica, Edward B. Tylor, para quien la cultura o civilización es “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad.”² Punto de partida y de referencia contemporánea el concepto de Taylor es empleado lo mismo por los antropólogos que por los filósofos como Villoro para abarcar en principio los diversos y múltiples aspectos y quehaceres de eso que se intenta interpretar como cultura.

Existe al parecer un amplio consenso entre los antropólogos de considerar a la cultura como un conjunto estructurado de usos y comportamientos aprendidos así como de formas de interpretación y significación de la realidad, bagaje

¹ Citado por Gustavo Bueno en *El mito de la cultura*, p. 59.

² Citado por León Olivé en *Multiculturalismo y pluralismo*, p. 41.

expresado simbólicamente y compartido por los integrantes de un grupo o sociedad en función de sus características diferenciales que es transmitido de generación en generación.

El propio Villoro para mostrar lo vago y extenso del término cultura cita la definición dada en las conferencias sobre políticas culturales organizadas por la UNESCO en México en 1981:

En su sentido más amplio, la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba además, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.³

Como la anterior definición es amén de amplia también heterogénea, Villoro considera que se deben distinguir dos aspectos de la cultura, el externo y el interno. Señala que la dimensión interna o subjetiva de la cultura es condición de posibilidad de la externa y ambas son comprensibles si a partir de ellas podemos inferir los sistemas de creencias, valoraciones y propósitos expresados. Concibe desde este punto de vista a la cultura al igual que Scheler como “una segunda naturaleza” creada por las comunidades humanas con el objetivo de “justificar sus creencias, realizar los valores elegidos y cumplir sus fines deseados.”⁴

En una obra posterior Luis Villoro resalta el papel trascendente de la cultura al ser un mundo constituido por una red de objetos, de estructuras de relación conforme a reglas y animado por un sistema significativo común, siendo este mundo “el correlato colectivo del conjunto de disposiciones intersubjetivas.”⁵ Es con este mundo con el cual se encuentra el individuo, lo precede y seguirá ahí cuando muera, es el medio natural de hombre que lo engloba y la totalidad que rebasa la vida de una persona. Esta totalidad de la cultura se trata como una unidad colectiva con características propias que trasciende al individuo y es atributo de la comunidad.

No deja Villoro de comentar que también se utiliza el término cultura para referirse a entidades colectivas de distinta extensión ya que abarcan creencias y

³ Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, p. 177.

⁴ *Ibíd.*, p. 178.

⁵ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 110.

formas de vida comunes a un grupo en un contexto preciso, como la “cultura burguesa”, la “cultura feminista”, la “cultura protestante” y otras. A este tipo de “culturas” prefiere llamarlas subculturas pues pertenecen a una comunidad más amplia de la que son variantes, o sea un “pueblo”. Añade que también se aplica el término cultura a un ámbito más extenso que puede abarcar varios pueblos, como la “cultura occidental u oriental” o la “cultura cristiana o islámica”. Para este tipo de culturas mejor se podría emplear el término civilización como sugiere Huntington si se considera a ésta como “el agrupamiento cultural humano más elevado y el grado más amplio de identidad cultural que tienen las personas”.⁶

El concepto que por su parte va a utilizar León Olivé es el que alude a una comunidad con una tradición cultivada a lo largo de varias generaciones que comparte una lengua, una historia, valores, creencias, instituciones y prácticas a la vez que mantiene expectativas comunes y se propone desarrollar un proyecto común. Olivé afirma que este concepto es el que ha permitido buena parte del trabajo antropológico y se puede aplicar a las etnias nacionales para llamarlas en particular como cultura nahua, maya, huichol y demás. El sentido de esta definición de cultura es para aplicarse sobre todo a los pueblos indios de América y evitar la ridiculización del multiculturalismo al sugerir que toma el derecho de diferencia de cualquier grupo que se identifique sólo por algún parámetro, como las sectas religiosas, los fanáticos del fútbol y otros.

Por su parte Clifford Geertz considera que la cultura se comprende mejor como “una serie de mecanismos de control...que gobiernan la conducta” en lugar de los usuales complejos de esquemas concretos de conducta como costumbres, tradiciones, conjuntos de hábitos. El antropólogo señala que la conducta humana debe estar dirigida por estructuras estructurales o sistemas organizados de símbolos significativos pues de lo contrario sería ingobernable y caótica. La cultura, “la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras”⁷, va a ser para Geertz no sólo un ornamento de la existencia humana sino “una condición esencial de ella.”

⁶ Samuel P. Huntington, *El choque de las civilizaciones*, p. 48.

⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 52.

La evolución del hombre, del presapiens al homo sapiens, le sugiere a Clifford que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura. Afirma que “somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura”, no tanto por obra de la cultura en general sino por “formas en alto grado particulares de ella”. Vivimos, dice, en una “brecha de información”, vacío que debemos llenar nosotros mismos “y lo llenamos con información (o desinformación) suministrada por nuestra cultura”.⁸

Para Jesús Mosterín la cultura no sólo suministra información sino que ella misma es “la información transmitida por aprendizaje social”⁹, distinguiendo como natura la información transmitida genéticamente entre los seres vivos y cultura es la información transmitida no genéticamente sino por aprendizaje social. No deja de señalar el filósofo español que tal noción de cultura aunque sea precisa conceptualmente no es siempre operativa debido a la dificultad de separar lo heredado de lo adquirido en casos concretos. Desde el punto de vista de la semiótica Lotman va a definir a la cultura como “una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, o sea “un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos”.¹⁰

Después de analizar lo que es el hombre y su relación con la cultura, Cassirer concluye que la cultura humana puede ser descrita como el “proceso de la progresiva autoliberación del hombre”, constituyendo el lenguaje, el arte, la religión y la ciencia las distintas fases de este proceso. En estas etapas el hombre va a descubrir un nuevo poder, el de “edificar un mundo suyo propio, un mundo idea”. Afirma que la filosofía, sobre todo la filosofía de la cultura, “no puede renunciar a la búsqueda de una unidad fundamental en este mundo ideal”. Los contrastes y conflictos entre los diversos poderes del hombre no deben ser reducidos a un denominador común pues su multiplicidad y disparidad no significan discordia o falta de armonía sino que se complementan y “cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de lo humano”.¹¹

⁸ Ibid., p.55.

⁹ Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, p. 21.

¹⁰ Iuri M. Lotman, *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, p. 157.

¹¹ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 333, 334.

La anterior concepción de cultura es compartida en parte por Mario Teo Ramírez para quien la cultura es “el proceso, genérico e individual a la vez, de autoconstitución y autoformación del hombre”, es “resultado como acción, objetividad como subjetividad, realidad colectiva como experiencia personal”.¹² Rechaza que la cultura sea la forma en que el hombre resuelve los problemas y necesidades naturales pues ello implicaría considerar a la cultura como simple medio. Para Ramírez, la cultura es un fin, es autoinvención, es actividad creadora que nos permite escapar a la dicotomía naturaleza-espíritu y nos permite comprender el proceso concreto de tal relación, es un mundo abierto, una solución pero provisional.

Por el mismo tenor aunque con distinto enfoque es el concepto de cultura de Víctor Manuel Pineda: “cultura es apertura, en particular apertura del sentido”, la cual como fuerza de conservación “nos ofrece una suerte de segunda naturaleza” y como fuerza de renovación “nos suministra nuevos sentidos, nuevos significados”. Pineda afirma que “la cultura sólo se da en un horizonte de multivocidad y de multiplicidad”.¹³ Este concepto coincide en parte con la apreciación general de la cultura de Lorite Mena, quien la considera como “una capacidad comunitaria racional de utilización de símbolos”.¹⁴

El concepto de cultura no es un concepto unívoco, como lo señala León Olivé, sino multívoco como lo afirma Pineda pues la cultura es por sí misma generadora de sentido. Retomando a Cassirer se puede inferir que funcionalmente se puede concebir a la cultura como un proceso de autoliberación progresiva del hombre, de la naturaleza y de sí mismo. Al unir este proceso lo genérico y lo individual, como lo afirma Ramírez, la cultura tampoco es un proceso de autoconstitución unívoco sino la dialéctica del individuo y la cultura. Al ser también una especie de “segunda naturaleza”, como coinciden los autores citados, queda pendiente el precisar las relaciones y diferencias de la cultura con la naturaleza.

¹² Mario Teo Ramírez, “Autoconformación de la cultura”, Edmundo O’Gorman y otros, *Filosofía de la cultura*, pp. 44, 45.

¹³ Víctor Manuel Pineda, “Cultura, sentido y multiplicidad”, *Ibíd.*, pp. 59-63.

¹⁴ José Lorite Mena, *El animal paradójico. Fundamentos de una antropología filosófica*, p.168.

2. Cultura y naturaleza

Natura es una palabra latina que proviene de la forma *natus* que se deriva a su vez del verbo latín *nasci* (nacer), afirma Mosterín. Por consiguiente el filósofo español define a la natura (o naturaleza) como aquello que se tiene ya al nacer o ya está determinado, es lo congénito, lo genéticamente preprogramado o adquirido en el desarrollo embrionario. Asevera que tanto la natura como la cultura son información recibida de los otros, pero a la vez son contrarias pues se oponen como lo adquirido y aprendido a lo genéticamente heredado. Sin embargo acepta que la información heredada de un organismo vivo le pudo haber llegado por dos canales, el genético o el del aprendizaje social.¹⁵

La distinción entre cultura y naturaleza continúa prevaleciendo en algunas corrientes antropológicas y filosóficas. Por ejemplo, el antropólogo mexicano Guillermo de la Peña afirma que “el concepto de cultura se opone al de naturaleza” ya que “sirve para nombrar el cúmulo de conocimientos, técnicas, creencias y valores, expresados en símbolos y prácticas, que caracterizan a cualquier grupo humano...”.¹⁶

En cambio para otros investigadores como Lorite Mena el problema filosófico de *physis* y *nomos* o entre naturaleza y cultura es básicamente “un problema de perspectiva”. Tomando como referencia la distinción aristotélica del hombre con los animales para el catedrático de la Universidad de los Andes tal diferencia no es de naturaleza sino cualitativa, la que sin embargo engendra un desnivel de significado en las actividades vitales. Va a ser el *logos* como expresión del pensar y objetivación de un pensamiento el foco de divergencia entre la dimensión animal y la humana. Si se acepta al *logos* como nuestra especificidad, nuestra *physis*, entonces se debe aceptar la dimensión psico-social que se deriva como “natural”. De esta visión aristotélica infiere que el dilema *physis-nomos* remite a un falso problema de perspectivas y concluye que “la cultura es una maduración de una disponibilidad natural”.¹⁷

¹⁵ Jesús Mosterín, obra citada, p. 18-20.

¹⁶ Citado por León Olivé, obra citada, p. 41.

¹⁷ José Lorite Mena, obra citada, pp. 217-275.

Es en la concepción presocrática de la *physis* como proceso creador inmanente del universo donde Nietzsche descubre la realización del sentido de cultura, según Vieyra. Señala que para el filósofo alemán reconocer la animalidad en la esencia del hombre y considerar a la naturaleza el suelo y la fuente de la cultura son condiciones básicas para un enfoque honesto del problema de la cultura. La naturaleza no es para Nietzsche el simple substrato que la cultura debe superar sino la fuente primaria del sentido. Para Vieyra la naturaleza no es substrato sino proceso generador, no es objeto sino múltiple juego de las fuerzas, no es un estado legal sino el impulso de transformaciones, en ella nada está completamente decidido pues todo está decidiéndose pues tal y como lo expresara Nietzsche la naturaleza es azar.¹⁸

Lorite Mena indica que nuestra naturaleza no es tan natural como podríamos pensar espontáneamente sino que somos producto de nosotros mismos como evolución genérica, “somos un proceso de nosotros mismos como entidad comunitaria-evolutiva”.¹⁹ El ser tal producto nos coloca en una posición de inseguridad natural, de “conciencia de inacabamiento”, de “hacernos por adquisición”, dinámica que dice tratamos de suplir con una estabilidad cultural que al regular con la normalidad va a “traicionar” a nuestra *physis*.

La incapacidad del hombre de vivir en cualquier esfera de la naturaleza realmente natural y original lo lleva a transformarla en algo útil para la vida, a lo que dice Gehlen se va a llamar cultura. El mundo cultural es el mundo humano, afirma, no existe una “humanidad natural”, la cultura es una “segunda naturaleza” o sea la naturaleza humana elaborada por él mismo y la única en que puede vivir. Añade que en el caso del hombre a la carencia de especialización de su estructura corresponde la abertura con el mundo y a la “mediocridad de su *Physis* la ‘segunda naturaleza’ creada por él mismo”.²⁰

Geertz por su parte afirma también que somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura. El

¹⁸ Jaime Vieyra, “El sentido griego de la cultura” en Edmundo O’Gorman y otros, *Filosofía de la cultura*, pp. 71, 73.

¹⁹ José Lorite Mena, obra citada, p. 272.

²⁰ Arnold Gehlen, *El hombre*, p. 43.

antropólogo tras analizar el papel de la cultura en la evolución concluye que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura, pues si bien es cierto que sin hombres no hay cultura también lo es que “sin cultura no hay hombres”.²¹ Señala que la frontera entre lo innatamente controlado y lo culturalmente controlado en la conducta humana es una línea mal definida y fluctuante pues algunas cosas corresponden al primer tipo de control pero otras son del segundo tipo. Así entre los planes fundamentales de nuestra vida establecidos por los genes y la conducta precisa practicada en realidad va a extender una compleja serie de símbolos significativos con cuya dirección transformamos lo primero en lo segundo, ejemplifica el antropólogo.

La naturaleza humana desde el punto de vista de Lorite Mena, Gehlen, Geertz y otros autores es la de ser cultural. El hombre es producto “natural” de su cultura y lo es porque es el propio hacedor de su cultura, de su propia praxis, de “una realidad que él ha hecho y continuamente hace y rehace”,²² como lo afirma Ramírez. Para formarse a sí mismo el hombre tiene que transformar a su vez el medio, darse una naturaleza y al abrirse al mundo cultural va a abandonar todo ser natural. Pero el que la naturaleza vaya a estar mediada por la cultura no significa que ésta vaya a ocupar el orden antes ocupado por el “orden natural”, señala este filósofo. Enfatiza que lo propio del hombre no consiste sólo en su capacidad para transformar una naturaleza dada y crearse “una segunda naturaleza”, sino también para modificarla y superarla pues la esencia de la cultura es la actividad creadora.

²¹ Clifford Geertz, obra citada, p. 55.

²² Mario Teo Ramírez, obra citada, p. 47.

3. Cultura y sociedad

La cultura es el correlato colectivo del conjunto de disposiciones intersubjetivas, mundo con el que se va a encontrar el individuo cuando nace, lo precede y estará ahí cuando muera, comenta Villoro. El hombre nace inmerso en una estructura de significaciones que le dan sentido, en instituciones y formas de vida que no ha creado por lo que la cultura va a ser una totalidad que rebasa la vida de una persona. Y aunque el filósofo mexicano reconoce que la cultura es el producto de agentes individuales ante la imposibilidad de rastrear el origen particular de los rasgos culturales, recomienda tratar a la totalidad de una cultura como “una unidad colectiva, con características propias, que trasciende al individuo y es atributo de una comunidad”.²³

Si se sigue el anterior enfoque que le da a la cultura Luis Villoro, entonces se tendría que partir del hacedor colectivo de la misma, la comunidad o sociedad. El factor social ya está implícito en la definición clásica de E. B. Tylor y en las otras citadas, aunque con sus naturales variaciones. No se puede concebir a la cultura fuera de su carácter social pero tampoco del individual.

Villoro afirma que una cultura es continuidad, un peso de los acontecimientos pasados en el presente, es tradición. Mas también es proyecto, “elección de fines y valores que dan sentido a la acción colectiva”²⁴, añade el filósofo mexicano. La acción colectiva se guiará a fines colectivos comunes. La cultura no es sólo lo heredado y transmitido socialmente sino también lo que una comunidad se plantea realizar en el futuro, lo que impregnará de sentido a su quehacer y perfilará en buena medida lo que será esa sociedad así como sus relaciones con las otras.

Cassirer ya había subrayado el dualismo que se da en la cultura, el de las dos tendencias en que gira el hombre: la de tratar de preservar las viejas formas y la que intenta producir nuevas formas. De esta manera afirma “se da una incesante lucha entre tradición e innovación entre fuerzas creadoras”.²⁵ Lo que varía es la proporción de uno u otro factor que lo hace prevalecer y la

²³ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 111.

²⁴ *Ibíd.*, p. 15.

²⁵ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 328.

preponderancia a su vez determina el carácter de las formas singulares y le presta su fisonomía particular. Ejemplifica que en el mito y la religión primitiva predomina la tendencia a la estabilización por lo que estos dos fenómenos culturales parecen ser los poderes más conservadores de la vida humana.

Por su parte León Olivé también concibe a la cultura como a la tradición cultivada por varias generaciones, las expectativas comunes y el desarrollo de un proyecto común de una comunidad que “comparte una lengua, una historia, valores, creencias, instituciones y prácticas”.²⁶ Además de permitir un gran trabajo antropológico, señala, tanto la tradición como el proyecto común son elementos que le permitirán identificar algunas etnias nacionales como culturas, como es el caso de los huicholes o los tzotziles.

Mosterín al definir a la cultura como información transmitida por aprendizaje social acepta el uso indistinto que hacen algunos autores de las palabras “cultura” y “tradición”, ya que el término “tradición” proviene precisamente del verbo latín *tradere* que significa transmitir²⁷. De esta manera condiciona que solamente aquella información o pauta de conducta que se transmite se puede considerar como tradición o cultura. Para el filósofo español la cultura será la información que se transmita entre animales de la misma especie por aprendizaje social y las unidades de transmisión cultural serán los rasgos culturales o memes.

Este carácter indudablemente social de la transmisión de la cultura es también precisado por Durham al afirmar que para poder ser considerada como cultural cualquier unidad de información debe ser socialmente aprendida, no transmitida genéticamente o adquirida por una experiencia individual aislada, como el ensayo o el error.²⁸ Mosterín señala que la experiencia individual intransferida e intransferible que el individuo va acumulando en su vida no forma parte de la cultura; por ello concuerda con lo expresado por Aristóteles de que la ciencia puede enseñarse y transmitirse pero no así la experiencia de la vida, la cual es personal e intransferible.

²⁶ León Olivé, obra citada p. 42.

²⁷ Cf. Jesús Mosterín, obra citada, p. 32.

²⁸ Citado por Jesús Mosterín, *Ibíd.*, pp. 31, 32.

Ahora bien, de acuerdo a Lorite Mena las deficiencias naturales del hombre son tantas que el hecho social va a ser impuesto por nuestra “naturaleza deficiente”. Basándose en varios estudios científicos antropológicos Mena afirma que “nacemos demasiado pronto por lo que nuestra gestación es también extraclaustral y nuestra disponibilidad ontogenética sólo se completa después del nacimiento”.²⁹ De ahí infiere que la sociedad no es un contrato, como lo afirmara Rousseau, sino “un claustro necesario, dada nuestra naturaleza fetal, para poder prolongarnos como seres humanos”. Tal prolongación se constituirá, afirma, en cultural y se entroncará con nuestra constitución orgánica de tal manera que siempre tendremos que hacer aquello que nos especifique, como aprender a hablar, manipular, andar y demás actividades humanas.

El vocablo social es para Ortega y Gasset una realidad consistente en que el hombre se comporta frente a los otros seres, los cuales a su vez se comportan con respecto a él. De tal manera que será el mutuo “contar con”, la reciprocidad, el primer hecho que nos permite calificarlo de social. Por consiguiente el filósofo español considera que hablar del hombre fuera de y ajeno a una sociedad “es decir algo contradictorio y sin sentido”. Afirma que el hombre no aparece en la soledad, aunque ésta sea su verdad última, sino que “el hombre aparece en la socialidad con el Otro, alternando con el Uno, como el reciprocante”.³⁰

Ortega y Gasset lleva a cabo su disertación filosófica con el propósito de esclarecer lo que es la sociedad para lo cual parte de sus síntomas, o sea los hechos sociales. El filósofo español critica que los libros de sociología de su época no le decían nada claro sobre lo que era la sociedad, como las obras de Comte, Spencer y Bergson. Su reflexión lo lleva a coincidir con su maestro Husserl de que el mismo término hombre implicaba una existencia recíproca del uno para el otro, o sea “una comunidad de hombres, una sociedad”.³¹ El estar abierto al otro, a los otros, va a ser para Ortega y Gasset no una acción determinada sino un estado

²⁹ Lorite Mena explica que nacemos demasiados pronto debido a que el periodo de gestación humana de 38 semanas es corto si se relaciona con el periodo de acabamiento total del crecimiento vital del hombre que es de 20 años, si se le compara con el de los otros primates, como el gorila. Obra citada, pp. 285-290.

³⁰ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, p. 111.

³¹ Citado por Ortega y Gasset, *Ibíd.*, p. 110.

permanente y constitutivo. Concluye que no va a ser el mundo objetivo y único quien va a ser posible que uno coexista con los otros sino al revés, va a ser nuestra sociabilidad o relación social con los otros hombres la que hará posible la aparición entre ellos y yo de un mundo común objetivo, al que se podría denominar cultura aunque no lo haya precisado así el autor.

De hecho Ortega y Gasset recelaba del término cultura debido a lo que definió como la “beatería de la cultura” en auge en la Europa de principios de este siglo. Esta beatería de la cultura consistía para el pensador hispano en presentar la cultura como algo que se justificaba a sí mismo, valioso por su propia esencia, por lo que la vida debería ponerse al servicio de la cultura. Tal forma de colocar al revés la relación efectiva entre vida y cultura, acción y contemplación, ocasionó según Ortega y Gasset que se diera una inflación cultural y se cayera en un “capitalismo de la cultura”. De vivir en esta era posmoderna el filósofo español se hubiera ido de bruces ante la brutal comercialización y globalización de todo tipo de productos culturales debido al consumismo imperante y al creciente auge de los medios masivos.

La esencial participación social del Otro planteada por Ortega y Gasset es aplicada por Villoro para tratar de superar el problema principal de una pluralidad de culturas, su reconocimiento recíproco. Señala el autor mexicano que no es posible tratar con el otro sin comprenderlo por lo que menciona tres niveles para la comprensión del otro: 1) conjurar su otredad traduciéndola en el marco de nuestra figura de mundo, 2) juzgar al otro como un sujeto igual dentro de los límites de su figura del mundo y 3) el reconocimiento del otro tanto en su igualdad como diversidad. La condición para lograr el último nivel deseable sería romper primero con la idea europea de que el mundo tiene un centro histórico ya que afirma el filósofo mexicano “en un mundo plural cualquier sujeto es el centro”.³²

³² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp. 155-168.

4. Cultura y sujeto

Si la sociedad es, retomando a Lorite Mena, ese claustro necesario para llegar a ser hombres y la cultura es de acuerdo a Villoro un mundo de significados que precede y trasciende al hombre, entonces quedaría pendiente analizar cuál es el papel que juega en la cultura el hombre no ya como especie o sociedad sino como ente particular, sujeto o individuo. El propio Villoro después de afirmar que la cultura es una totalidad que rebasa la vida de una persona reconoce que también es el producto de acciones de agentes individuales.

Algo parecido hace Geertz al destacar que sin cultura no hay hombres pues somos animales inconclusos que nos completamos por obra de la cultura, pero no de la cultura en general sino de formas particulares de ella. Enfatiza el antropólogo que si la cultura nos formó y forma para constituir una especie, también la cultura nos da forma como individuos separados. Esto es lo que realmente tenemos en común y “no un modo de ser subcultural inmutable ni un establecido consenso cultural”.³³

Cassirer afirma que el hombre no puede encontrarse a sí mismo ni percatarse de su individualidad sino a través del medio de la vida social, el cual dice es algo más que una fuerza determinante pues si bien el hombre se somete al igual que los animales a las leyes de la sociedad tiene una participación activa al producirlas y un poder activo para cambiar las formas de la vida social. En las acciones de las sociedades animales no se encuentra una diferenciación individual y es hasta las etapas superiores de la vida animal cuando se encuentran las primeras huellas de cierta individualización. Por ello considera que la cultura humana en su conjunto puede ser descrita como “el proceso de la progresiva autoliberación del hombre”.³⁴

Este carácter indudablemente social de la transmisión de la cultura es también precisado por Durham al afirmar que para poder ser considerada como cultural cualquier unidad de información debe ser socialmente aprendida, no transmitida genéticamente o adquirida por una experiencia individual aislada,

³³ Clifford Gertz, obra citada, p. 57.

³⁴ Ernst Cassirer, obra citada, p. 333.

como el ensayo o el error.³⁵ Mosterín señala que la experiencia individual intransferida e intransferible que el individuo va acumulando en su vida no forma parte de la cultura; por ello concuerda con lo expresado por Aristóteles de que la ciencia puede enseñarse y transmitirse pero no así la experiencia de la vida, la cual es personal e intransferible.

Ahora bien, de acuerdo a Lorite Mena las deficiencias naturales del hombre son tantas que el hecho social va a ser impuesto por nuestra “naturaleza deficiente”. Basándose en varios estudios científicos antropológicos Mena afirma que “nacemos demasiado pronto por lo que nuestra gestación es también extraclaustral y nuestra disponibilidad ontogenética sólo se completa después del nacimiento”.³⁶ De ahí infiere que la sociedad no es un contrato, como lo afirmara Rousseau, sino “un claustro necesario, dada nuestra naturaleza fetal, para poder prolongarnos como seres humanos”. Tal prolongación se constituirá, afirma, en cultural y se entroncará con nuestra constitución orgánica de tal manera que siempre tendremos que hacer aquello que nos especifique, como aprender a hablar, manipular, andar y demás actividades humanas.

³⁵ Citado por Jesús Mosterín, *Ibíd.*, pp. 31, 32.

³⁶ Lorite Mena explica que nacemos demasiados pronto debido a que el periodo de gestación humana de 38 semanas es corto si se relaciona con el periodo de acabamiento total del crecimiento vital del hombre que es de 20 años, si se le compara con el de los otros primates, como el gorila. Obra citada, pp. 285-290.

5. El origen de la cultura

La necesidad de una antropología del conocimiento fue planteada hace tiempo por Sally Linton, quien considera que son pocos los antropólogos que han examinado el conocimiento antropológico como tal, sobre todo la naturaleza de las preguntas antropológicas. Esta revisión desde luego es tarea ineludible para la antropología filosófica o también para la antropología general como la llama Todorov, pero sobre todo debe ser tomada en cuenta por la filosofía de la cultura en lo relativo a la naturaleza y origen de la cultura humana.

Hablar del origen u orígenes de la cultura es caer irremediabilmente en el campo del mito, pues hasta el momento no existe alguna evidencia científica que demuestre en forma irrefutable cual es la génesis y desarrollo de esto que llamamos cultura. Por ello buena parte de los antropólogos han recurrido al paradigma del cazador para explicar el nacimiento de la cultura, como W. S. Laughlin, el cual dice que “la caza es el patrón predominante de comportamiento de la especie humana”³⁷. O como lo afirman Washburn y Lancaster, “la biología, la psicología y las costumbres que nos separan de los simios se las debemos a los cazadores del pasado”.³⁸

La gran influencia que el concepto del hombre cazador ha tenido en la antropología es para Sally Linton “un reflejo del sesgo machista de nuestra disciplina”.³⁹ Señala que se le ha prestado demasiado atención a las habilidades requeridas para la caza mientras se ha descuidado la importancia de aquellas que se necesitan para la recolección y la crianza de los niños desarrolladas por la mujer. Una buena observación siempre y cuando las antropólogas feministas no caigan a su vez en el otro extremo y eleven la recolección de frutos al rango de origen mítico de la cultura como lo han hecho sus colegas varones con el papel del cazador.

El propósito de este tema no es desde luego desglosar algunas de las posturas masculinas y femeninas en la antropología sobre el origen de la cultura sino tan solo tomarlas como referencias para mostrar que en esta disciplina

³⁷ Citado por José Lorite Mena, *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*, p. 139.

³⁸ Citados por Sally Linton, “La mujer recolectora; sesgos machistas en antropología”, en Harris y Young (comp.), *Antropología y feminismo*, p. 17.

³⁹ *Ibíd.*, p. 45.

persisten, como en otras del área social y humanística, rasgos míticos y sexistas más que científicos, por lo cual no se pueden tomar en forma exclusiva y unilateral para explicar el nacimiento de la cultura sin mediar un previo examen filosófico. Revisadas algunas de estas posturas se puede llegar a una apreciación inicial de que la cultura, al igual que la misma sociedad, es a todas luces el producto de la unión de los dos géneros, esto es, su origen, si es que se le puede ubicar algún día en el tiempo, no es masculino ni femenino sino andrógino.

Para lo anterior se puede partir de lo expresado por Morin de que cada niño macho se va a formar a través de un ciclo que lo obliga a integrar culturalmente la sociedad a través de la cultura femenina, de la cultura juvenil y de la cultura masculina. Con el fin de perpetuarse a sí misma y a la elevada complejidad social, “la cultura debe ser transmitida, enseñada y aprendida, es decir, reproducida en cada nuevo individuo, durante su periodo de aprendizaje (learning).”⁴⁰ Para obtener este “sistema generativo de elevada complejidad” se necesita el tejido social que lo sostenga, o sea la unión permanente y solidaria de todos los componentes de las primeras agrupaciones humanas, o sea tanto hombres como a las mujeres.

El problema no es tanto, pues, si el origen de la cultura es masculino o femenino sino el papel que han desempeñado los dos géneros en su desarrollo de acuerdo a la formación profesional, cultural y sexo de sus respectivos intérpretes. Tal vez la diferencia entre estos puntos de vista se deba en buena parte a que, como lo precisa Morin, la reproducción del capital cultural y del modelo social se da en forma completa para el hombre y de manera parcial para la mujer, la cual “se encuentra culturalmente confinada y confirmada en su subordinación.”⁴¹

Lo que se debe intentar comprender antes que nada es por qué esta situación injusta se repite cíclicamente tanto en las sociedades de los homínidos como en las modernas, para lo cual hay que preguntarse a la vez si en la sociedad contemporánea se dejará de utilizar la <<naturaleza humana>> como “un referente intangible que sólo refleja lo que cada teoría le permite manifestar”⁴² y se

⁴⁰ Edgar Morin, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, p. 89.

⁴¹ *Ibíd.*, p.90.

⁴² José Lorite Mena, obra citada, p. 241.

convierta en un referente que aglutine a todos los “humanes”⁴³ en un proyecto común, superando para ello las diferencias naturales o creadas entre los géneros.

El Llanero Solitario

Todorov llega a la interesante conclusión de que las principales corrientes europeas filosóficas no conciben la dimensión social como necesaria para el hombre, las que aunque se oponen y combaten tienen como denominador común una definición solitaria, no social, del hombre. Para los pensadores modernos del viejo continente, según este autor, el ser humano debe ser autárquico, autosuficiente, en pocas palabras, como el conocido personaje de la televisión y los *cómics*, un Llanero Solitario.

Esta irremediable *insociable sociabilidad*⁴⁴ del hombre descrita por Kant le sirve a Todorov para hacer una parodia de la interpretación que hace el ilustre filósofo alemán sobre el primer llanto del recién nacido, de acuerdo a la cual “el hombre nace sujeto kantiano, aspirando a la libertad.”⁴⁵ La concepción del hombre como ser egoísta y solitario que predomina en la modernidad es llevada a sus extremos por Sade y Nietzsche, con sus obvias variantes, para culminar en la clásica interpretación Hegel-Kojève del vencedor y el vencido, el amo y el esclavo, utilizada exhaustivamente por los pensadores contemporáneos.

Después de examinar algunas de las tradiciones filosóficas y psicológicas más influyentes en el pensamiento moderno, Todorov se pregunta por qué se reemplaza el relato del origen del individuo por el relato del origen de la especie necesariamente mítico y producto de la ideología, por qué se imagina un ser solitario al cual nunca se tuvo y se tendrá acceso, por qué se toma en cuenta solo las relaciones de rivalidad y no las de complementariedad y por qué se relaciona toda sociabilidad con la moralidad y toda amoralidad con la soledad.

Todorov afirma que si se prefirió el relato del origen de la especie al del origen del individuo, la filogénesis a la ontogénesis (como lo hace Freud), fue debido a que “los autores de estos relatos son hombres, no mujeres”, mientras que el origen del individuo “ha pertenecido exclusivamente, durante siglos, al

⁴³ Cf. Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, p. 24.

⁴⁴ Cf. Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, pp. 46-48.

⁴⁵ Todorov, *La vida en común. Ensayo sobre antropología general*, p. 23.

universo de las mujeres”. Así, considera que el relato de la especie es “una pura especulación” y se pregunta si no hubo un deseo inconsciente en los hombres al no poder manejar la procreación de consolarse “contando el nacimiento del mundo”. Señala, sin embargo, que esta causa por sí sola no es suficiente para explicar la teoría antisocial del hombre pues también fueron hombres los que intentaron durante siglos también enfocar la atención hacia la relación entre el niño y la madre, pero de todas formas concluye que hasta hace poco tiempo el discurso teórico “ha sido una prerrogativa masculina”.⁴⁶

Este obvio predominio masculino en el indagar humano filosófico y científico moderno se plasma en la antropología, en la cual como lo denuncia Sally Linton existe un sesgo machista que se refleja en el lenguaje utilizado, como el uso de la palabra <<hombre>>, la cual dice se emplea “en forma tan ambigua que es imposible saber si se refiere a los machos o a las especies humanas en general, incluyendo por tanto a hombres y mujeres.” Infiere que de hecho en muchas ocasiones la palabra <<hombre>> en lugar de representar a la especie humana es usada como un sinónimo de <<varones>>. Tal vez por ello hace tiempo el filósofo español Jesús Mosterín adoptó el término de <<humán>> para referirse al hombre como especie, lo que no deja de tener sus ventajas pero también sus consecuentes dificultades y objeciones teóricas y prácticas.

A la caza del poder

Sea por cuestiones biológicas, sociales o culturales, el caso es que el conocimiento humano ha sido monopolizado históricamente por el varón, como bien lo señalan las feministas, al igual que el poder político y social. La teoría del hombre cazador ha sido la preferida y más recurrida por los antropólogos para explicar el origen de la cultura y por ende el del tradicional dominio del género masculino sobre el femenino.

Edgar Morin señala que la cuestión del origen del hombre y de la cultura es “el nudo gordiano que asegura la soldadura epistemológica entre naturaleza-cultura, entre animal-hombre”⁴⁷ y por ende lo considera el sitio donde se deben buscar los cimientos de la antropología. En el proceso de hominización, del que se

⁴⁶ Ibíd., pp. 71, 72.

⁴⁷ Edgar Morin, obra citada, p. 59.

deriva la cultura, privilegia la caza como “el fenómeno humano total” que transformará no solamente la relación entre el hombre y su medio ambiente sino también al individuo, a la sociedad y a la propia especie. Así, afirma que el desarrollo de la caza reestructura la sociedad de los primates, la que mantenía en el mismo espacio a los machos y las hembras mientras que los jóvenes se alejaban de vez en cuando del grupo.

En contraste con la condición casi igualitaria en los primates, en los homínidos se da una separación ecológica, económica y cultural de los sexos, los que se convierten en dos cuasi-sociedades en una. Mientras la caza empuja a los hombres lejos de su lugar original, las mujeres se convierten en sedentarias y se dedicarán a la búsqueda de forraje y a la recolección de frutos. Según Morin, de la hominización surge una diferenciación sociológica que se convierte en cultural entre los dos sexos por lo cual cada uno se desarrollará por su lado, lo que a su vez creará una diferencia fisioendocrina, lo que esquematiza en las dos siluetas que surgen en el marco de la sociedad homínida, el hombre cazador y la mujer maternal recolectora.

La clase de los hombres, afirma Morin, al disponer del monopolio de las armas y de la técnica así como los principios de organización se hace del gobierno e impone una dominación política que aún se ejerce sobre las mujeres y los jóvenes. Ejemplifica que si en las sociedades de primates los jóvenes y los subordinados se identificaban con las hembras presentando su trasero en muestra de sumisión, en la sociedad de homínidos las hembras se convierten en menores sociales, políticos, económicos y culturales, dándose así “el primer modelo de dominación de una clase sobre otra” y también la aparición del “modelo de la relación hombre-mujer”, el cual se ha continuado reproduciendo en sus rasgos esenciales “hasta llegar hasta nuestros días”.⁴⁸

Esta y otras reconstrucciones no son aceptadas para Sally Linton debido a que atribuyen solamente a la mitad de la especie, la masculina, todo el mérito de la evolución humana, además de que tales argumentos tienen algunos saltos lógicos y presentan serias dudas de acuerdo a los nuevos conocimientos de la

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 80.

genética y de la conducta de los primates. La antropóloga considera que no se puede explicar el paso del primate al humano saltando simplemente a la caza, pues las mujeres tuvieron que incrementar su recolección de alimentos a medida que aumentó el periodo de dependencia del niño, lo que estrechó más el nexo madre-hijo y éste se extendió sobre las relaciones sociales. Por ello dice que no es más que un sesgo machista la supuesta dependencia de las mujeres y niños al varón cazador, ya que como se muestra en los grupos de cazadores-recolectores las hembras recolectan lo suficiente para mantenerse a sí mismas y a sus familias.

Sally Linton objeta que es irracional creer en un modelo en el cual el macho es el responsable de “sus” hembras e hijos. Así, ejemplifica, el tradicional control sexual sobre las hembras a través del rapto o del intento de violación “parece ser más bien un invento humano moderno” puesto que las hembras primates no eran violadas sino que aceptaban voluntariamente al macho durante el celo y los machos intentaban el coito solo en ese periodo. Más que de la caza, afirma, “el reparto de alimentos y la familia surgieron a partir del lazo madre-hijo” y cuando el macho adulto llevó el producto de su cacería probablemente lo compartió primero con quienes le habían dado antes comida, o sea la madre y los hermanos.⁴⁹

La antropóloga enfatiza que inclusive el origen de los primeros instrumentos o herramientas se debe más a la recolección que a la caza, así como el crecimiento del cerebro humano. Señala que usualmente se argumenta la necesidad de habilidades de organización social y comunicación para la cacería, cuyo desarrollo repercutió en el aumento del cerebro. Más objeta que también los cada vez más prolongados periodos de gestación y el cuidado de los niños exigieron una mayor habilidad en la organización social y en la comunicación, lo que presionó el incremento cerebral sin tener que depender para ello solo de la caza.

Debido a lo anterior critica que se haya prestado mucha atención a las habilidades requeridas para la caza y muy poca a las habilidades necesarias para la recolección y la crianza de infantes. Considera que por sí misma la caza “no logra explicar ninguna parte de la evolución humana y ni siquiera consigue

⁴⁹ Sally Linton, obra citada, pp. 41,42.

explicarse a sí misma.” Y afirma que el concepto del hombre cazador ha influido tanto tiempo en la antropología se debe a que “es un reflejo del sesgo machista”, el cual se manifiesta al ignorar casi totalmente a la mitad femenina de la especie y “en el modelo occidental <<ideal>> de un macho que mantiene a una esposa dependiente y a un niño pequeño.”⁵⁰

De la figura antropológica del hombre cazador se derivará no solamente el nacimiento de la cultura sino también el tradicional predominio de lo masculino sobre lo femenino. Esta supremacía del macho adulto se vio amenazada por el incesto madre-hijo, comenta Lorite Mena, pues afectaba la propiedad de placer del hombre (la mujer) y el dominio de la clase dirigente sobre los hijos. Este hecho significó para el varón “una doble pérdida del saber y el poder en el ámbito mismo donde encuentran su fundamento y se justifican”.⁵¹ Comenta que de acuerdo al psicoanálisis tuvimos que dejar de ser incestuosos para empezar a ser humanos y esta prohibición se explica como consecuencia de la emergencia del padre psico-social, el cual va a interferir el deseo sexual “natural” del hijo. De esta tensión entre orden natural y deseo natural surge el complejo de Edipo, por lo que señala que el nacimiento del padre (E. Morin) con la familia a su vez implicaría la necesidad de su muerte (S. Freud). Al símbolo del cazador sigue en la imaginaria intelectual occidental la figura del padre como la sacralización cultural y social de lo masculino.

En nombre del padre

Lorite Mena considera que “el padre es la gran invención de la familia” y a la vez el soporte de su orden privado al servir de enlace con el orden social. La paternidad psico-social convierte a los hombres adultos de dominantes a dirigentes, con lo que surge un nuevo modo de ejercicio del poder, el de la dirección psico-social de las representaciones, además del dominio físico, lo cual acentuará y perpetuará las diferencias entre los dos géneros.

La imagen del padre se convierte así en “un eje referencial para las posibilidades del individuo” y la sociedad tenderá a integrar sus funciones en un orden bio-psico-social. De esta manera “el orden simbólico y el orden biológico se

⁵⁰ Ibíd., p. 45.

⁵¹ José Lorite Mena, obra citada, p. 228.

integran en la función de la paternidad”, pues si bien la maternidad es el recinto de tal orden, “el eje significativo es la paternidad.”⁵²

La caza mayor va a exigir un orden de integración comunitaria del potencial vital de los jóvenes en el saber y el poder de los adultos, señala Lorite Mena, por lo que la instrucción surge como la modalidad integradora que va a sustituir a la anterior práctica marginadora. Tal dinámica del poder se identifica con la función primordial de la paternidad psico-social, la responsabilidad del padre de configurar el modo de ser de los jóvenes para que éstos se integren satisfactoriamente en el orden de las expectativas sociales. En tal reorganización social dice Moscovici que la paternidad “representa la difusión de la autoridad de los machos en un dominio que antes era exclusivo del sexo femenino” y la retención de los hijos en el grupo reproductor va a tener como consecuencia que “el padre se arroge un derecho particular sobre ellos”, con lo que surge una relación de consanguinidad que antes era desconocida.⁵³

Dentro de esta dinámica reorganizadora de los factores sociales producida por la caza mayor la familia consiste para Lorite Mena en la integración de la unidad reproductora y de la unidad elemental, por lo que hace suya la afirmación de Morin de que el fenómeno que prepara la hominización no va a ser el asesinato del padre, sino su nacimiento. Agrega que el padre nace psico-socialmente cuando las posibilidades de placer hacen surgir al cónyuge y afirma que es en el cruce del cónyuge y del padre donde “adquieren realidad la mujer como esposa y el joven como hijo” debido al orden creado por el hombre que posee el saber-poder social.

Freud por su parte comenta que la teoría darwiniana de la horda no puede ser utilizada para explicar el comienzo del totemismo pues el estado primordial que describe, el padre violento que se reserva todas las hembras y expulsa a los hijos cuando crecen, no ha sido observado en ninguna parte. En cambio, dice, lo que se ha encontrado como la organización más primitiva, la que está aún en vigor en algunas tribus, son las ligas entre miembros con los mismos derechos y sometidos a la restricción del sistema totemista que heredan por vía materna.

⁵² *Ibíd.*, pp. 207, 208.

⁵³ Citado por José Lorite Mena, *Ibíd.*, pp.211, 212.

Para intentar superar este vacío de la teoría darwiniana Freud elabora su célebre mito del parricidio: Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre y así pusieron fin a la horda paterna. De esta manera, el banquete totémico, considerado por el psicoanalista como probablemente la primera fiesta humana, se convertirá en “la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la que tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.”⁵⁴ El padre en lugar de extinguirse como autoridad se reafirmó aún más con el posterior sentimiento de culpa de los hijos asesinos que devoraron al progenitor, los cuales crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo: la prohibición de dar muerte al sustituto paterno, el tótem, así como renunciar a las mujeres liberadas.

Este es el mito utilizado por Freud para reconstruir el paso del estado de naturaleza a la cultura, de donde a su vez deriva el complejo de Edipo, la piedra angular del armazón psicoanalítico. Aunque desde el principio Freud pretende realizar una autocrítica sobre este cuestionable principio de la cultura, a lo largo de su obra acude constantemente a la hipótesis de una herencia filogenética para explicar las aberraciones que localizó en la civilización y en el desarrollo individual.

Los dos tabúes que caracterizan el totemismo, el no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden según Freud con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo, desear la muerte del padre y tomar como mujer a la madre. De ahí infiere que “en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de la religión, eticidad, sociedad y arte.”⁵⁵ En pocas palabras, el inicio de la cultura. Millot a su vez le critica a Freud que así como intentó reconstruir históricamente el paso de la naturaleza al de la cultura con el mito del parricidio, de la misma forma “utiliza una referencia mítica para dar cuenta del proceso de aculturación del pequeño ser humano.”⁵⁶

La eterna sombra

Los mitos del hombre cazador y del padre como fundadores y responsables del desarrollo de la cultura humana son, como todo mito, una mera interpretación sin

⁵⁴ Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, p. 144.

⁵⁵ *Ibíd.*, p.158.

⁵⁶ C. Millot, “Tótem y tabú” en *Freud antipedagogo*, p. 102.

un fundamento susceptible de ser probado y, además, como lo denuncian las antropólogas feministas, en buena parte el resultado de un marcado sesgo machista. Como lo señala Sally Linton, estos relatos dejan a un lado la participación histórica de la mitad de la especie humana y por este solo hecho ya son incompletos y parciales. Si se duda de esta apreciación, bastaría con hacer el experimento de contar nada más el otro lado de la historia basándose para ello exclusivamente en el papel desarrollado por la mujer en la creación y la transmisión de la cultura.

Así, por ejemplo, Lorite Mena primero reconoce que el dimorfismo bio-ecológico entre los sexos debido a la caza se puede revertir a través de la cultura ya que afirma “ni los varones han nacido con una tendencia innata a ser cazadores o guerreros, ni las mujeres han nacido con una tendencia innata a cuidar las criaturas y niños y ser sexual y políticamente subordinadas”. Sin embargo, más adelante al explicar el dimorfismo psico-social va a aseverar que la división de los modos de vida iniciada con la caza de los grandes animales (el mito más aceptado y gastado en la antropología) va a crear a su vez una división aún más radical, la de “un ser pleno y un ser vacío”.

Este antropólogo considera que al varón “le basta con ser hombre para significar” mientras que “la mujer no-puede-ser, ya que la medida del ser-humano es el hombre”. De esta forma, la mujer queda excluida desde el principio “no porque no puede ser sino por no-ser.”⁵⁷ Habría que preguntarle el cómo entonces este “no-ser” o sea nada pudo dar como fruto al ser humano durante tantos milenios. El triunfo del varón, según Lorite Mena es el fruto de la especie “porque el varón ha absorbido el ser de la especie” y afirma enseguida que hasta la domesticación del hijo, la labor trascendental más influyente y propia del género femenino, es a final de cuentas el resultado de “la domesticación de la mujer como propiedad”. Concluye su análisis de los dimorfismos entre sexos asegurando que la mujer es “un bien de cambio cuyo valor referencial será el uso por parte del

⁵⁷ José Lorite Mena, obra citada, pp. 153, 154.

hombre”, por lo que “tanto el tabú del incesto como el parentesco giran alrededor de la <<plusvalía>> psico-social que produce la mujer como bien de uso.”⁵⁸

El análisis de Lorite Mena tiene el mérito de resaltar el supuesto predominio tradicional del varón, el cual considera tanto natural como cultural. En ello reside su error de apreciación y el de otras teorías, el de intentar superar la brecha entre naturaleza y cultura con acrobáticos saltos lógicos, como lo señala Sally Linton, exagerando para ello ciertos rasgos culturales, en este caso los masculinos, y recurriendo además a mitos cuestionables para hacer creíbles sus puntos de vista.

Con tan solo aplicar el sentido común, aunque sea el menos común de los sentidos como lo dijera Descartes, se puede llegar a la conclusión de lo planteado al inicio de esta disertación, la cultura es el producto de la relación dinámica de los dos géneros, su origen es andrógino y como tal debe ser investigado en la historia de la cultura humana.

La carencia de la fundamentada perspectiva femenina sobre esta temática debe ser subsanada preferentemente con aportaciones críticas y reflexivas de mujeres y no tanto por las míticas de los varones que intenten cubrir con sus elucubraciones masculinas la forma de ser de la mujer. Por ello es tiempo ya de que el conocimiento deje al descubierto que esa supuesta eterna sombra que fiel y sumisa siempre ha acompañado al hombre, la mujer, es parte consustancial no solamente de la sociedad y la cultura sino de la propia esencia de la especie humana. El retorno del extraviado *homo sapiens demens* a su principio común, sea natural o cultural, implica el reconocimiento y la aceptación del otro ser olvidado y marginado, la mujer, así como el reencuentro y el respeto al primario origen y sustento de toda vida, la Tierra.

⁵⁸ Ibíd., pp. 154, 243.

6. Naturaleza y desarrollo de la cultura

Sigmund Freud analiza el hecho contradictorio de que una buena parte del sufrimiento o desdicha parte de nuestra cultura, al inhibir esta el principio de placer, pero a la vez es precisamente la cultura lo que protege al hombre de las amenazas de la naturaleza interna y externa. La cultura es liberadora y represiva a la vez, pues como lo precisa Freud sirve a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres.⁵⁹ El lograr exitosamente el primero, o sea el dominio técnico de la naturaleza, le ha permitido al ser humano liberarse de sus necesidades básicas pero a costa de suprimir su libido para dedicar esta energía y tiempo al trabajo. La cultura sacrifica así el goce primario del hombre en aras de una convivencia tal vez menos satisfactoria pero más segura.

De esta condición contradictoria surge la animadversión natural del hombre hacia la cultura o civilización⁶⁰ debido a los sacrificios que le impone, por lo cual lo cual se debe proteger la cultura a través de sus normas e instituciones. Freud considera que "toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional" debido a dos propiedades que prevalecen en los seres humanos: espontáneamente no gustan de trabajar y los argumentos nada pueden contra sus pasiones.⁶¹ El que la cultura se edifique sobre la renuncia de lo pulsional a través de la represión va a ser la principal causa de la hostilidad contra la que tienen que luchar todas las culturas.

El padre del psicoanálisis explica que ante la presión de las posibilidades de sufrimiento que se le presentaron al hombre⁶² el principio de placer se convirtió en principio de realidad, más modesto y limitado desde luego que el primero. Este cambio del principio del placer al de la realidad según Marcuse representó también un cambio de valores: de la satisfacción inmediata a la satisfacción retardada, del

⁵⁹ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 88.

⁶⁰ Para Freud no existe diferencia alguna entre civilización y cultura, como lo precisa en *El porvenir de una ilusión*, p. 6.

⁶¹ Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, pp. 7, 8.

⁶² Estas amenazas de sufrimiento son las del cuerpo propio destinado a la ruina y desolación, las del mundo exterior con sus fuerzas destructoras y las de los vínculos con otros seres humanos.

placer a la restricción del placer, del gozo (juego) a la fatiga (trabajo), de la receptividad a la productividad y de la ausencia de represión a la seguridad.⁶³

Para Marcuse la sustitución del principio del placer por el principio de realidad va a ser "el gran suceso traumático en el desarrollo del hombre" tanto en el género (filogénesis) como en el individuo (ontogénesis). Marcuse precisa, de acuerdo a esta concepción freudiana, que la sumisión en lo individual y en lo genérico se reproduce continuamente. Más lo que la civilización domina y reprime, o sea las exigencias del principio del placer, sigue existiendo en la misma civilización a través del inconsciente por lo que el retorno de lo reprimido es el que va a dar forma a la historia prohibida y subterránea de la civilización.

Este ciclo interminable de la represión se debe, siguiendo a Marcuse, a que desde la primera restauración prehistórica de la dominación que siguió a la primera rebelión la represión externa ha sido sostenida por la represión desde adentro. Así la lucha contra la libertad se reproduce a sí misma en la psique humana por lo que su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones. Tal sería desde el punto de vista de este filósofo la dinámica mental que Freud revela como la dinámica de la civilización.⁶⁴ La idea de una civilización no represiva va a ser así imposible para Freud, afirma Marcuse, pues el psicoanalista va a considerar como eterna la lucha por la existencia y como eternamente antagónicos a los principios del placer y de la realidad.

El origen y desarrollo histórico de la represión humana va, pues, a la par con el del individuo y de la cultura, marcados por la sustitución del principio de placer por el de realidad. Freud plantea que si se quiere saber el valor que tendría su concepción del desarrollo cultural como un proceso particular comparable a la maduración normal del individuo, primero se debe acometer el problema de averiguar cuales son los influjos a qué debe su origen el desarrollo cultural, el modo en que se dio y qué guió su curso.

El nacimiento de la cultura

Millot comenta que Freud acude con frecuencia a la hipótesis de una herencia filogenética para explicar las aberraciones que se encuentran en la civilización y

⁶³ Cf. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 28.

⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 30-32.

en el desarrollo del individuo⁶⁵. Esta hipótesis es enunciada primeramente en *Tótem y tabú* y después invocada en *El malestar en la cultura*. Se trata de la conocida hipótesis freudiana de que en la horda salvaje darwiniana "un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna." El banquete totémico, "acaso la primera fiesta de la humanidad", vendría a ser según Freud "la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión."⁶⁶

Freud enfatiza que los dos tabúes que constituyen el núcleo del totemismo, el de no matar el tótem y el de no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, van a coincidir con los dos crímenes de Edipo, la muerte del padre y tomar como mujer a su madre. A su vez estos dos tabúes coinciden con los dos deseos primordiales del niño que son reprimidos y constituyen el complejo de Edipo. El psicólogo pasa a inferir que "en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte",⁶⁷ o sea las principales formas de la cultura.

La crítica que le hace Millot a este moderno mito freudiano del asesinato del padre original es que "tiene por función, más que colmar un vacío, marcar sencillamente el lugar de un agujero." Comenta que Freud recurre a esta hipótesis "cuando todas las demás fallan en cuanto a explicar la impotencia del hombre para gozar de su vida" y ejemplifica que así lo hace en *El malestar de la cultura* para imputarle al parricidio original "los rigores de los renunciamentos exigidos tanto por la civilización como por el Superyó individual, responsables de la insatisfacción y a la vez la culpabilidad que pesa sobre el conjunto de los hombres".⁶⁸ Y si el mito de *Tótem y tabú* intenta reconstruir históricamente el paso del estado de naturaleza a la cultura, Millot afirma que también el complejo de Edipo "utiliza una referencia mítica para dar cuenta del proceso de aculturación del pequeño ser humano".⁶⁹

⁶⁵ C. Millot, *Freud antipedagogo*, p. 91

⁶⁶ Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, pp. 143, 144.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 158.

⁶⁸ C. Millot, obra citada, p. 101.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 102.

El propio Freud ya había realizado un intento honesto de autocrítica al final de *Tótem y tabú*, donde señala que no podía dejar de observar las incertidumbres que planteaban sus premisas así como las dificultades de sus resultados. Una de ellas es el supuesto de "una psique de masas en que los procedimientos se consuman como en la vida anímica de un individuo". Precisa que sobre todo supone la persistencia durante siglos de una conciencia de culpa por un acto que permanece eficaz en generaciones.

Sigmund Freud justifica el supuesto de una psique de masas en que sin esta no podría existir la psicología de los pueblos: "Si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en este ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno".⁷⁰ Agrega que no es lícito suponer que ninguna generación sea capaz de ocultar a la que le sigue sus procesos anímicos más sustantivos y considera que por "el camino del entendimiento inconciente", como lo ha demostrado el psicoanálisis, "todas las costumbres, ceremonias y estatutos que había dejado como secuela la originaria relación con el padre primordial permitieron tal vez que las generaciones posteriores recibieran aquella herencia de los sentimientos".⁷¹

Al respecto C. Millot señala que no solamente la inverosimilitud de la hipótesis de la transmisión genética de las huellas mnémicas de los acontecimientos de hace milenios es el único problema provocado por la hipótesis freudiana del padre primitivo, también lo es el discutible valor histórico de tal argumentación. Así a pesar de lo dudosa que era la hipótesis darwiniana de la horda primitiva, dice Millot que Freud no solamente sostuvo hasta el final su hipótesis sino que "con el tiempo fue expresando cada vez menos dudas acerca de la realidad histórica de ese asesinato original, como lo atestiguan *Moisés y la religión monoteísta* y *El malestar en la cultura*." También en *Tótem y tabú*, "uno de los trabajos más criticados de Freud", demostró un mayor apego al mito. Por ello

⁷⁰ Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, pp. 158-159.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 160.

Millot se propone la tarea de intentar comprender el lugar " de algo que consideramos es un mito en la teoría freudiana".⁷²

En la alusión que hace al mito del parricidio en *El malestar en la cultura*, Freud afirma que el fundamento de la convivencia humana de los seres humanos tuvo un fundamento doble, la compulsión al trabajo y el poder del amor. De esta manera " Eros y Ananke pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana". El resultado de estos dos grandes poderes dio lugar a que el desarrollo posterior "se consumara sin sobresaltos hacia un dominio cada vez mayor sobre el mundo exterior y hacia la extensión del número de seres humanos abarcados por la comunidad". Este amor fundador de la familia "sigue activo en la cultura tanto en su sesgo originario, sin renunciar a la satisfacción sexual directa, como en su modificación, la ternura de meta inhibida".⁷³

Precisamente es la familia para Freud una restauración de la antigua horda primitiva que devolvió a los padres una parte de sus anteriores derechos. Luego, en un desarrollo ulterior el animal totémico va a perder su "sacralidad" y el sacrificio pasa a ser "una simple ofrenda a la divinidad", a dios sólo se le puede tratar "por medición del sacerdote" y simultáneamente el régimen social va a estar regido por "reyes similares a dioses que transfieren al Estado el sistema patriarcal".

En síntesis, "el imperio de la autoridad ha alcanzado su punto máximo".⁷⁴ La "dura" venganza del padre restaurado y su renovada autoridad no enmudecen sin embargo la hostilidad causada por el complejo paterno. Al contrario, si el sacrificio original del animal era un sustituto del sacrificio humano, "cuando el sustituto del padre recobró su figura humana, el sacrificio del animal pudo también mudarse en sacrificio del hombre".⁷⁵ Tal es el nexo que encuentra entre el sacrificio animal y el humano.

Con la agricultura, afirma Freud, se va a elevar la significación del hijo dentro de la familia patriarcal y se permiten novedosas exteriorizaciones de su libido

⁷² C. Millot, obra citada, pp. 98, 99.

⁷³ Cf. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, pp. 99, 100.

⁷⁴ Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, p. 151.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 153.

incestuosa simbolizada en el laboreo de la Madre Tierra. Surgen así las figuras mitológicas como Adonis y Atis, divinidades juveniles incestuosas con la madre en abierto desafío al padre. La conciencia de culpa se expresa en el trágico destino de estos jóvenes amantes: Adonis es asesinado por el padre transformado en jabalí y Atis muere por castración.

Con el mito cristiano, dice Freud, el pecado original del hombre "es indudablemente un pecado contra Dios Padre". Infiere que de acuerdo a la Ley del Tali3n, el sacrificio de Cristo demuestra que tal pecado fue un asesinato, un parricidio. La reconciliaci3n con el padre es m3s radical pues ahora de forma simult3nea a este sacrificio se da la renuncia total a la mujer. La religi3n del hijo releva a la religi3n del padre y como signo de tal sustituci3n el antiguo banquete tot3mico se convierte en comuni3n en la que los hermanos se alimentan de la carne y sangre del hijo.

Freud concluye que al identificar a trav3s del tiempo el banquete tot3mico con el sacrificio animal, el sacrificio humano teantr3pico y la eucarist3a cristiana, se detecta el efecto continuo de aquel crimen que tanto agobi3 y a la vez enorgulleci3 a los hombres. Por ello concluye que "la comuni3n cristiana es en el fondo una nueva eliminaci3n del padre, la repetici3n del crimen que debe expiarse".⁷⁶

La evoluci3n de la cultura y el sentimiento de culpa

En el desarrollo cultural el sentimiento de culpa es "el problema m3s importante". As3 lo determina Freud en *El malestar de la cultura*, por lo que se propone "mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el d3ficit de dicha provocado por la elevaci3n del sentimiento de culpa".⁷⁷ Se da as3 la correlaci3n de que a medida que avanza la cultura, as3 mismo aumenta su sentimiento de culpa, costo inevitable de tal progreso. En pocas palabras, entre m3s culto sea el hombre, m3s infeliz ser3.

Con el fin de explicar el origen del sentimiento de culpa, Freud echa mano de su imprescindible hip3tesis y afirma que "el sentimiento de culpa de la humanidad descende del complejo de Edipo y se adquiri3 a ra3z del parricidio perpetrado por la uni3n de los hermanos". Relata Freud que tal crimen provoc3 despu3s un

⁷⁶ *Ib3d.*, 156.

⁷⁷ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 130.

arrepentimiento en los agresores, el cual fue el resultado de la originaria ambivalencia de sentimientos de los hijos hacia el padre: lo odiaban pero a la vez lo amaban.

Una vez satisfecho su odio con la agresión, emergió en el arrepentimiento el amor y a través de la identificación con el padre "instituyó el superyó, al que confirió el poder del padre a modo de castigo por la agresión perpetrada contra él, y además creó las limitaciones destinadas a prevenir una repetición del crimen". Pero como la agresión hacia el padre se repitió en las siguientes generaciones también persistió el sentimiento de culpa el cual recibía "un nuevo refuerzo cada vez que una agresión era sofocada y trasferida al superyó".⁷⁸

En *Tótem y tabú* Freud ya había establecido que la religión totemista surgió como un intento de los hijos por calmar su sentimiento de culpa y apaciguar al padre ultrajado por medio de la obediencia de efecto retardado. El psicoanalista va más allá y afirma que todas las religiones "demuestran ser unos ensayos de solucionar el mismo problema". Considera que a pesar del desarrollo posterior de las religiones no se extinguieron los dos factores pulsionales, la conciencia de culpa del hijo varón y su desafío, por lo que cada intento por reconciliar estos dos poderes anímicos en pugna caduca poco a poco "bajo el influjo combinado de eventos históricos, alteraciones culturales y cambios psíquicos internos".⁷⁹

Si al comienzo, señala Freud, la conciencia moral es causa de la renuncia de lo pulsional, esta relación se invierte después y cada renuncia de lo pulsional va a devenir en "una fuente dinámica de la conciencia moral", la cual ve aumentada su severidad e intolerancia con cada nueva renuncia. La renuncia de lo pulsional crea así la conciencia moral, la cual a su vez "reclama más y más renunciaciones". El efecto de esto es que "cada fragmento de agresión de cuya satisfacción nos abstenemos es asumido por el superyó y acrecienta su agresión (contra el yo). Esta transferencia de las agresiones sofocadas al superyó lleva a Freud a la conclusión de dos cosas: la participación del amor en la génesis de la conciencia moral y el carácter fatal e inevitable del sentimiento de culpa.

⁷⁸ *Ibíd.*, pp.127, 128.

⁷⁹ Cf. Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, pp. 146-153.

Freud infiere que "el sentimiento de culpa es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la lucha eterna entre Eros y la pulsión de destrucción o de muerte".⁸⁰ Tal conflicto se dará cada vez que se le plantea al hombre el tener que convivir y, al introducir la conciencia moral, se va a crear irremediabilmente el primer sentimiento de culpa.

Marcuse por su parte considera que el padre como representante de Eros fortalece la primera relación social pues sus prohibiciones crean la identificación entre los hijos así como el amor inhibido (afecto), la exogamia y la sublimación. De esta forma Eros empieza su trabajo cultural de combinar la vida en unidades cada vez más amplias sobre la base de la renunciación. Al ser multiplicado y reemplazado el padre a través de las autoridades sociales y las prohibiciones se expanden, así mismo lo hacen el impulso agresivo y sus objetos. Esto provoca a su vez el que la sociedad aumente su necesidad de fortalecer sus defensas, o sea el sentimiento de culpa.⁸¹

Lo anterior lo infiere Marcuse de la afirmación freudiana de que si "la cultura obedece a una impulsión erótica interior", la cual ordena a los hombres a unirse en una masa, "sólo puede alcanzar esta meta por la vía de un refuerzo creciente del sentimiento de culpa". Así, lo que comenzó con el padre se consume en la masa y por lo tanto "si la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa es inescindible de ella... como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte".⁸²

Marcuse considera necesario para una efectiva defensa fortalecida de la cultura contra la agresión acrecentada el fortalecer los instintos sexuales pues "sólo un Eros fuerte puede 'atar' efectivamente los instintos destructivos". Pero para el filósofo esto es precisamente "lo que la civilización desarrollada es incapaz de hacer" ya que depende para sobrevivir de la reglamentación y el control. Como lo expresara Freud, "nuestra civilización está, generalmente hablando, fundada en la supresión de los instintos."⁸³ Ante la fatalidad a la que está condenada la

⁸⁰ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 128.

⁸¹ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 92.

⁸² Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 128.

⁸³ Citado por Marcuse, obra citada, p. 94.

civilización al inclinarse hacia la autodestrucción por estar organizada mediante la renunciación y desarrollada bajo la renunciación progresiva, Marcuse plantea la posibilidad de imaginar una civilización no represiva que superara el dilema ante el que se enfrenta la civilización ante la eterna lucha del instinto de muerte por ganar ascendencia sobre los instintos de la vida.

Eros y Tánatos

El sentimiento de culpa es, pues, para Freud "la expresión del conflicto de ambivalencia, de la lucha eterna entre Eros y la pulsión de destrucción o de muerte"⁸⁴. Asevera que esta lucha es el "contenido esencial de la vida en general" y por lo tanto "el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana".⁸⁵ Esta conclusión es el resultado de un prolongado análisis de años que hace a través del psicoanálisis para intentar explicar algunas conductas, como el sadismo, que no cubría satisfactoriamente su teoría de las pulsiones basada principalmente en la libido.

Freud relata que para superar la limitación de identificar a la libido como energía pulsional en general, como ya lo había hecho Jung, llegó a la conclusión de que además de la pulsión de conservar la sustancia viva debería existir otra opuesta que tendiera a su disolución e intentara regresarla a su original estado inorgánico. Descubre así frente a Eros una pulsión de muerte y la acción conjugada, contrapuesta, de estas dos pulsiones le permitirá explicar con mayor plenitud los complejos fenómenos de la vida.

Revisando el problema sobre las circunstancias que frustran el principio del placer, Freud infiere que la sustitución del principio de placer por el principio de realidad es sólo responsable en "una pequeña parte" de las sensaciones de displacer. Se aboca así a investigar esa otra fuente del displacer y encuentra así que "un instinto sería, pues, una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de su estado anterior".⁸⁶ En *Más allá del principio del placer* llega al

⁸⁴ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 128.

⁸⁵ *Ibíd.*, p.118.

⁸⁶ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*, p. 112.

final a plantear la hipótesis de que "el principio del placer parece hallarse al servicio de los instintos de muerte".⁸⁷

Si la cultura es para Freud "un proceso al servicio de Eros", el cual "quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a las etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad", el obstáculo más poderoso que se le opone es "la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno". Esta pulsión de agresión no es sino "el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros". Ambas pulsiones gobiernan el universo por lo que el sentido del desarrollo cultural no es otro que enseñarnos "la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana".⁸⁸ Por ello considera que el desarrollo cultural se puede caracterizar en forma sucinta como "la lucha por la vida de la especie humana", como ya se mencionó al principio de este apartado.

Sobre el probable desenlace de este conflicto eterno entre Eros y Tánatos Freud no se atreve a realizar vaticinio alguno y deja planteado lo que para él sería la cuestión humana básica: ¿logrará el desarrollo cultural dominar la perturbación de la convivencia originada por la humana pulsión de agresión y auto aniquilamiento?

El incierto futuro de la humanidad

Aunque Freud expresa en forma tibia su esperanza de que Eros pueda afianzarse ante los embates de su mortal enemigo inmortal, no por ello escapa al espíritu pesimista y nihilista que imperaba en el mundo europeo posterior a la Primera Guerra Mundial. Menos alimentaba sus expectativas la asunción al poder de caudillos de masas delirantes como Hitler y Mussolini, narcisistas y escandalosos heraldos de una nueva y más grave conflagración mundial de la que para su fortuna ya no fue testigo el psicoanalista pues falleció en 1939. No pudo así el padre del psicoanálisis constatar como los vínculos de amor, "esencia del alma de

⁸⁷ Ibid., p. 137.

⁸⁸ Cf. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, pp.117, 118.

las masas",⁸⁹ se transformarían en irrefrenables fuerzas de odio al servicio de Tánatos en la otrora culta y pedante Europa.

El psicoanalista ya había señalado que además de las tareas de la limitación de las pulsiones nos acechaba el peligro de un estado al que llama "miseria psicológica de las masas". Dice que este peligro amenaza sobre todo "donde la ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, al par que individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de masas".⁹⁰ Comenta que la situación de la cultura de los Estados Unidos le podría servir de buena referencia para estudiar este aspecto, pero como tradicional europeo agrega que se resistía a la tentación de emprender una crítica cultural de este país "para no dar la impresión de querer servirse de métodos norteamericanos".

La semejanza encontrada y reiterada por Freud a lo largo de su obra entre el desarrollo cultural y el del individuo lo lleva al planteamiento de la posibilidad de que muchas culturas, épocas culturales o inclusive toda la humanidad se han convertido también en neuróticas bajo el influjo de sus aspiraciones culturales. Expresa sus dudas sobre la efectividad de transferir el psicoanálisis a la comunidad, sobre todo a la masa, pues inclusive en caso de ser posible tal análisis de la neurosis social de poco serviría pues "nadie tendría la autoridad suficiente como para imponer a la masa la terapia respectiva". No deja de traslucir cierta esperanza de que a pesar de estos obstáculos algún día "alguien emprenderá la aventura de semejante patología de las comunidades culturales".⁹¹

La hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos mantiene a la sociedad culta bajo una permanente amenaza de disolución, advierte Freud. Asegura que el interés de la comunidad de trabajo no la mantendrá unida pues a final de cuentas las pasiones provenientes de lo pulsional son más fuertes que los intereses racionales. Marcuse en este punto le objeta que el trabajo en la civilización es "en gran parte *utilización social* de los impulsos agresivos y es así trabajo al servicio de Eros". Agrega que la inhibición cultural contribuye al

⁸⁹ Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, p. 88.

⁹⁰ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 112.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 139.

fortalecimiento de Eros al afectar "a los derivados del instinto de la muerte: la agresividad y los impulsos destructivos".⁹²

El filósofo de la Escuela de Frankfurt enfatiza que "si el trabajo estuviera acompañado de una reactivación del erotismo poliformo pregenital, tendería a ser gratificante en sí mismo, sin perder su contenido como trabajo... las condiciones sociales alteradas crearían, por tanto, una base instintiva para la transformación del trabajo en juego". Sería, dice, tomar a la naturaleza no como un objeto de dominación y explotación, como lo hace Freud, sino como un jardín "que puede crecer mientras hace crecer a los seres humanos". La transformación que propone de la sexualidad en Eros y su extensión a las duraderas relaciones de trabajo libidinales presupone a su vez la reorganización social de un amplio aparato industrial, una división social del trabajo altamente especializada y la cooperación de vastas masas. Señala que esta transformación del trabajo en placer " es la idea central de la gigantesca utopía social de Fourier".⁹³

Lo utópico desde luego le es completamente ajeno a Freud, quien se niega en principio a valorar la cultura humana y menos pretende presentarse ante sus prójimos "como un profeta". El médico de almas dice estar mejor dispuesto a someterse al reproche de sus semejantes al no poder aportarles algún consuelo, "pues eso es lo que en el fondo piden todos, el revolucionario más cerril con no menos pasión que el más cabal beato".⁹⁴

De esta manera, quien hubiera podido ser tal vez el médico filósofo vaticinado por Nietzsche se niega a dar la receta milagrosa que libere a la humanidad para siempre de su inevitable enfermedad mortal, el tener que pagar el alto precio que conlleva obtener un mayor progreso cultural a costa de una mayor represión de las fuerzas vitales y mortales. No por ello Freud deja de destapar la caja de Pandora y mostrarle al hombre la fragilidad de sus instituciones culturales así como la futilidad de su propia existencia y la de su civilización.

Para concluir, se podrá estar de acuerdo o no con la teoría psicoanalista de Freud, criticarle o aplaudirle algunas de sus controvertidas especulaciones como

⁹² Herbert Marcuse, obra citada, p. 96.

⁹³ *Ibíd.*, pp. 221-223.

⁹⁴ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 140.

el mito del parricidio o su determinismo sexual, pero sin lugar a dudas su aportación a la teoría de la cultura es valiosa y digna de ser tomada por quienes intentan indagar honesta y críticamente sobre el sentido y los fines de la civilización occidental.

Más que respuestas, Freud deja planteados problemas que para nuestro infortunio siguen sin solución, como el de poder evitar el peligro de la extinción ya no sólo de la especie humana sino de todo tipo de vida en la Tierra. Para ello se necesitaría primero transformar la agresividad humana latente y apenas cubierta por el barniz cultural, la cual como comenta Freud al dejar de ser inhibida se exterioriza y "desenmascara a los seres humanos como bestias salvajes que ni siquiera respetan a los miembros de su propia especie".⁹⁵ El psicoanalista llega a la lamentable conclusión de que a pesar de su avanzada cultura y enormes adelantos científicos, el hombre moderno sigue siendo esencialmente el mismo que percibiera en su tiempo Plauto: *Homo homini lupus*.

⁹⁵ Ibíd., p. 108.

Parte II

Cultura universal y globalización

7. La conformación de una cultura universal

Para el desarrollo de este tema seleccioné dos propuestas filosóficas sobre la posibilidad de acceder a una cultura universal, la de la raza cósmica de José Vasconcelos y la de la cultura auténtica de Luis Villoro. Considero que estos destacados filósofos mexicanos representan dos momentos distintos del pensamiento mexicano, el de la génesis de la filosofía mexicana en el período de la institucionalización de la revolución mexicana y el de la crítica de la misma en la actual etapa posrevolucionaria. A pesar de estas condiciones históricas tan diferentes no deja de llamar la atención la coincidencia en algunos de los planteamientos de los dos pensadores, sobre todo en su hipótesis de que tarde o temprano las culturas particulares desembocarán en una sola, la universal.

Sin intentar hacer una comparación exhaustiva del pensamiento tanto de Vasconcelos como de Villoro, la que por sí misma sería tema de todo un tratado, la intención de este trabajo es partir de sus propuestas para analizar la posibilidad de que en el futuro se cumpla el viejo anhelo de la modernidad: la integración de la humanidad en una sola cultura planetaria, en un mismo proyecto unificador que supere sus añejos e irracionales antagonismos y guerras.

América Latina, la nueva cuna de la universalidad

José Vasconcelos lanza la audaz tesis, para su tiempo y su entorno, de que el continente americano será el lugar donde se lleve a cabo la génesis de la civilización universal, para lo cual le asigna a su ideal el nombre de “indología”. Este término lo utiliza con orgullo pues según él simboliza la visión profética de Cristóbal Colón, quien al creer haber llegado a la India bautizó al nuevo territorio como “Las Indias” y a sus habitantes como “indios”. Así, debido al “simbolismo trascendental” y la herencia recaída en los indígenas toma la designación de indología “en el sentido de era final y universal de la cultura del planeta”⁹⁶. Pero a la vez precisa que su propósito no es otorgarle algún predominio a la tradición autóctona o a la raza indígena del continente sino considerarla junto con las demás razas que concurrirán a lo que define como “la nueva era del mundo”.

⁹⁶ José Vasconcelos: *Antología de José Vasconcelos*, p. 171.

Serán, pues, las Indias el objeto de su indología o “ciencia de Indias”, no las geográficas ni las antiguas o modernas sino en el sentido colombiano de “unidad de especie y concierto de las culturas”. Y para poder caracterizar a nuestra cultura sin caer en la “universalidad indeterminada” propone buscar “la universalidad cabal de la síntesis que no destruye, sino que afirma los casos particulares de la realidad”, para lo cual invita a estudiar “nuestro propio anhelo de universalidad”.⁹⁷ Sintetizar, en lugar de únicamente analizar al estilo positivista, es el modo de llegar a la universalidad sin extinguir la particularidad, de acuerdo a Vasconcelos:

Sintetizar es todavía más que sumar, porque la suma va agregando uno a otro los homogéneos y la síntesis es suma de homogéneos y heterogéneos, visión de conjunto que no destruye la riqueza heterogénea sino que la exalta y le da meta.⁹⁸

Como se percibe, temprano se le plantea el dilema de la universalidad-particularidad, al que según Abelardo Villegas lo ve como una especie de nudo gordiano que deshace al estilo alejandrino.⁹⁹ Pero como el objeto de este escrito no se centra por el momento en tal problema continuaremos con los argumentos vasconcelistas de por qué deberá ser nuestro continente la futura sede de la cultura universal. Uno de estos argumentos es político, el hecho de que en América estamos gobernados por sistemas democráticos avanzados, “al menos en teoría” como no deja de señalarlo el frustrado candidato presidencial. Esta ventaja con el viejo continente debilitado por intereses nacionales y monárquicos es para Vasconcelos no solo motivo de esperanza sino de posibilidad de “convertir las diferencias en factor de progreso, en vez de que se resuelvan en rivalidad y conflicto”. En contraste se dará la unidad espiritual de la raza hispánica de América y con la española “sobre las bases de autonomía y libertad, de disciplina y de justicia, bases sin las cuales ninguna cultura alcanza su esplendor”.¹⁰⁰

Vasconcelos acierta al considerar como condición de progreso el contar con un sistema democrático y criticar a los nacionalismos europeos que después provocarían la segunda guerra mundial. Su visión de una futura unión de Hispanoamérica con su anterior matriz se está realizando con las últimas

⁹⁷ Ídem.

⁹⁸ Íbidem, p. 168.

⁹⁹ Abelardo Villegas: *La filosofía de lo mexicano*, p. 69.

¹⁰⁰ José Vasconcelos: obra citada, p. 180.

conferencias iberoamericanas en las cuales España participa en condiciones igualitarias y conciliatorias con las naciones hispanoamericanas.

Otro argumento es el lazo espiritual y étnico de las culturas prehispánicas, mismo que la conquista española no extinguió sino que unió en el mestizaje. El resquebrajamiento de esta unidad se da, según Vasconcelos, no por el dominio ibérico sino más bien a la emancipación del mismo por dos causas: la doctrina de la nacionalidad y el aislamiento físico de la naturaleza. La idea de nacionalidad la heredamos de Europa en donde se explica debido a la división de razas y a la diversidad de lenguas, pero no en América Latina donde para el filósofo es un verdadero disparate la creación de una veintena de nacionalidades con la misma lengua. A la par de la nacionalidad surge el caudillismo, herencia del sistema militar español, el que se sostiene dictatorialmente y defiende la autonomía local solamente para conservar sus feudos.

A pesar de esta histórica lacra latinoamericana conocida como el caudillaje, José Vasconcelos afirma que nuestro nacionalismo es superior al norteamericano y al europeo citando como ejemplo el respeto que tanto México como su vecina Guatemala tuvieron con la decisión del estado de Chiapas, el cual primero pasó a formar parte de la nación mexicana para luego serlo del territorio guatemalteco y años después, sin problema alguno, se integró de nueva cuenta a nuestro país.

América Latina, según Vasconcelos, es la región donde está surgiendo un nuevo ciclo en la historia del mundo debido a tres factores: una tradición cultural española indígena, europea y americana; un continente deshabitado y prodigiosamente rico; así como una raza mixta mezcla de todas las razas conocidas, “la raza mixta total, el primer caso de raza positivamente universal”.¹⁰¹

La quinta raza universal

En su ensayo *La raza cósmica*, José Vasconcelos vuelve a reafirmar su tesis de que las razas del mundo se mezclarán hasta formar un nuevo tipo humano producto de la selección de los pueblos existentes al que denomina “raza cósmica”¹⁰², a falta de un nombre mejor como lo comenta en el prólogo de su obra. Para apoyar en principio su afirmación considera que la doctrina darvinista

¹⁰¹ Ibídem, p. 188.

¹⁰² José Vasconcelos: *La raza cósmica*, p. 10.

en el campo social está en franca retirada después de su desastrosa aplicación por el nazismo y en su lugar se legitima mundialmente el mestizaje, el cual además es fortalecido por el avance de las comunicaciones y la educación. Esta quinta raza universal será la resultante de las cuatro razas que hasta ahora han prevalecido en distintas etapas históricas: la negra, la india, la mogol y la blanca. Y es la civilización de los blancos la que ha colocado las bases para esta fusión, sobre todo dos de sus ramas más expansivas, la española y la inglesa.

Después de analizar la vieja pugna entre sajones y latinos que se trasladó a nuestro continente en donde será superada, Vasconcelos confía en que la ciencia de los blancos permitirá habitar el trópico y será en las tierras cálidas de América del Sur donde se establecerá la quinta raza, más específicamente en la zona comprendida por Brasil y las naciones vecinas, sobre todo en la región amazónica. No deja de señalar el peligro de que si los ingleses logran conquistar primero el Amazonas en lugar de su Universópolis se levante una Anglotown que domine al mundo entero. Eso sí, precisa que la quinta raza no excluirá a los blancos, como no se propone hacerlo con ninguno de los otros pueblos.

Al ubicar el lugar donde residirá esta quinta raza expone Vasconcelos su utopía, pues la concretiza y fácilmente puede cuestionarse el que pueda llevarse a cabo o no, lo que no sucedería si la enunciase como mera posibilidad a realizarse en cualquier parte del globo terráqueo. Sin ir más lejos, en lugar de la aún inhabitable región del Amazonas se está dando aceleradamente la fusión de razas en las metrópolis de los países más industrializados como es el caso de Los Ángeles, California, por ejemplo.

Es palpable la contradicción existente entre la atinada visión del desarrollo de las razas con la poco fundamentada exaltación mítica, como la alusión a la cultura de la Atlántida. Pero dejando a un lado estos desvaríos ya conocidos y bastante criticados del filósofo mexicano, es pertinente revisar el cómo se logrará llegar a la creación de la raza universal, la que no surgirá de un anárquico hibridismo sino de acuerdo a la ley del gusto, la que a su vez comprende tres estados sociales distintos a los clásicos de Comte: el material o guerrero, el intelectual o político y el ritual o estético.

En estos estados Vasconcelos incluyó otra sub-ley de cinco períodos: del soldado, abogado, economista, ingeniero y del filósofo. Estos se entrelazan y se confunden, precisa, solamente con los dos primeros estados, el material y el intelectual. Y sin ambages, por si alguien todavía dudara de su influencia platónica, termina preguntándose si se realizará sobre la tierra de la República de Platón la Ciudad de Dios de San Agustín.¹⁰³

Esta ley de los tres estados no podrá funcionar con plenitud hasta que se logre la fusión de las razas y de las culturas, afirma Vasconcelos, de lo cual se infiere que la quinta raza es condición esencial para que a su vez se logre una cultura de síntesis. Esta cultura tiene como fin la salvación colectiva y ya no la producción de aristocracias, definiendo a la cultura como “producción y aumento de valor, no reducción de valores”.¹⁰⁴

Además de este determinismo étnico otra de las fallas del planteamiento vasconcelista es su esteticismo excluyente al aseverar que las uniones entre las razas se darán de acuerdo a la ley del tercer período, el de la simpatía “refinada por el sentido de belleza”. Así, según él, se evitarían las parejas feas de casados “en una proporción, más o menos, del noventa por ciento de los contrayentes”.¹⁰⁵ En lugar de estas uniones se debería dar una mezcla de acuerdo a la comodidad social, la simpatía y la belleza. Obviamente el mismo Vasconcelos no se aplicó tal ley en forma autocrítica pues a juzgar por la fisonomía que lucía en su avanzada madurez él hubiera tenido que ser el primero en haberse excluido de toda fusión racial, lo cual no dejaría de ser injusto e inhumano.

Tal radicalismo estético parece que obedece sobre todo a la necesidad de anteponerlo al criticado evolucionismo darvinista-spenceriano basado en la selección étnica de los más fuertes, aunque como es obvio comete el mismo error al pregonar que es la parte iberoamericana la que será la matriz de la nueva era de la civilización por ser la que posee los factores espirituales, la raza y el territorio necesarios para “iniciar la era universal de la Humanidad”.¹⁰⁶ Finaliza su ensayo

¹⁰³ Véase José Vasconcelos: *Obras completas*, pp. 1284-1295.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 1299.

¹⁰⁵ José Vasconcelos: *La raza cósmica*, p. 41.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 51.

con la reiteración de que será en América donde se llegará primero a la creación de una raza síntesis de todas las razas, “la raza final”, que no es otra que la ya citada quinta raza o raza cósmica.

Aciertos y limitaciones de la utopía vasconcelista

La caracterización de una verdadera cultura como “particularista, pluralista y sintética”¹⁰⁷ es, desde luego, bastante avanzada para la época en que Vasconcelos la elaboró, la década de los años veinte, cuando estaban en plena vigencia los nacionalismos culturales excluyentes en el nuevo y en el viejo mundo. De esta forma vislumbra que el pensamiento latinoamericano no se debe limitar a sus raíces sino aspirar al aura universal. La prédica es, pues, partir de nuestra propia y legítima realidad cultural a una civilización realmente planetaria, común y compartida por todas las razas del mundo, aspiración que se puede valorar como auténticamente filosófica y universal.

El desarrollo de esta nueva civilización se dará de lo nacional a lo continental para luego llegar a lo mundial, partiendo de nuestro origen iberoamericano para llegar a la integración de la raza cósmica. Pero sobre todo es importante resaltar la intención vasconcelista de que su filosofía como tal abarque la universalidad de la cultura, para lo cual se propone evitar caer en una mera filosofía de corte nacional o continental que por limitada no sea digna de tal nombre. El que haya podido cumplir o no con tal propósito puede ser objeto de polémica más no así la trascendencia y universalidad de su planteamiento.

La visión vasconcelista del inevitable rompimiento de las culturas regionales y su fusión con otras debido al desarrollo acelerado de las comunicaciones y las emigraciones se constata con el actual fenómeno de la globalización. Si bien a la par de la integración cultural se dan como reacción movimientos nacionalistas o fundamentalistas, estos indudablemente tienen una acción e influencia limitadas que no logran contrarrestar y menos impedir en forma efectiva la dominante tendencia mundial de la conformación de una cultura universal.

La introducción de la dimensión cultural en la problemática latinoamericana y la propuesta de un paradigma estético ante el imperante paradigma científicista

¹⁰⁷ José Vasconcelos: *Obras Completas*, p. 1210.

europeo son aportaciones relevantes de Vasconcelos para la filosofía mexicana, como lo precisa Jaime Vieyra al considerar que los rasgos más relevantes de la teoría vasconcelista son la síntesis de heterogéneos como objeto del arte, la rehabilitación de la emoción y la fantasía como potencias creadoras así como la ampliación del concepto de filosofía para abarcar también las formas del pensamiento poético y religioso de las altas culturas históricas.¹⁰⁸

La propuesta vasconcelista pretendió ser, ante todo, una alternativa ante el dominante eurocentrismo ideológico de su época y se atrevió a ejercer el derecho de elaborar un pensamiento que no por propio dejara de ser universal, filosófico. Como lo precisara Abelardo Villegas las filosofías de Vasconcelos y de Casos son “filosofías no de pasado inmediato sino de futuro inmediato”.¹⁰⁹ Y en eso consistió su error, según comenta Villegas, pues no advirtieron lo contradictorio que era su pretensión futurista inmediata y lo desmesurado del proyecto, lo cual les impidió rectificar sus predicciones no quedándoles otra opción más que refugiarse en su metafísica pura, la que a final de cuentas les brindaría un futuro no tan próximo pero sí más firme y definitivo.

Con todas y sus obvias limitaciones, algunas ya citadas, la utopía vasconcelista de la raza cósmica es un importante antecedente en la búsqueda filosófica de la realización del ideal humanista de arribar a una cultura planetaria que supere los tradicionales conflictos y disputas nacionales. El filósofo mexicano consideraba que debería primero desaparecer la diversidad racial, origen primario y último de las guerras para así poder llegar a una cultura común a todos, universal. El que su método y su determinismo racial sean objeto justificado de crítica no le restan el mérito de su original propuesta, cantera pródiga del pensamiento filosófico latinoamericano actual. Precisamente uno de sus más destacados expositores, Luis Villoro, retoma la temática y plantea una interesante alternativa para que se pueda llegar algún día a una cultura universal.

¹⁰⁸ Jaime Vieyra: “Tres perspectivas sobre el pluralismo cultural en México (Vasconcelos, León-Portilla, Bonfil Batalla)”, *Lo propio y lo ajeno*, pp. 52-53.

¹⁰⁹ Abelardo Villegas: obra citada, pp. 98-99.

Cultura auténtica y el dilema universalidad- particularidad

Luis Villoro se plantea en su ensayo *Autenticidad en la cultura* lo mismo que José Vasconcelos, la inevitable convergencia de todas las culturas hacia una cultura planetaria debido al avance de la tecnología de las comunicaciones, pero considera que tanto la técnica como la ciencia son solamente las avanzadas de lo que llama “una cultura una”. Aclarar la relación entre el proceso de unificación y los particularismos que se oponen al mismo en lo cultural es su propósito principal, preguntándose hasta qué punto sería posible la convergencia hacia una cultura universal sin pasar por la desintegración de las culturas particulares.¹¹⁰

Este problema es expresado algunas veces como una dualidad insoluble, señala Villoro, la del universalismo frente a los particularismos culturales, de los cuales el más común es el del nacionalismo cultural. Considera que tal dilema plantea a cualquier política cultural un conflicto imposible de superar por lo que propone analizar el problema con otros conceptos, como el de autenticidad, para de esta manera reemplazar “el falso dilema de la universalidad-particularidad” por una oposición “más clara y radical” entre cultura auténtica y cultura inauténtica.

Para explicar lo que significa cultura auténtica define primero a la cultura como “una *segunda naturaleza* creada por las comunidades humanas, con el objeto de justificar sus creencias, realizar sus valores elegidos y cumplir sus fines deseados”.¹¹¹ Luego distingue la cultura auténtica de la inauténtica definiendo a la primera como una cultura crítica y autónoma fundada en sus propias razones mientras que la segunda es una cultura manipulada sujeta a los discursos ideológicos. Una cultura es inauténtica cuando no es congruente con las necesidades, los deseos, intereses y fines reales tanto de sus creadores como de sus consumidores. En cambio es auténtica cuando corresponde a los deseos y conflictos reales de la vida profunda de una comunidad siendo a la vez un medio para cumplir sus fines. Una cultura inauténtica es imitativa, es una cultura enajenada.

¹¹⁰ Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, pp. 173-174.

¹¹¹ *Ibíd.*, p.178.

Las trampas del nacionalismo cultural

Si con la caracterización de lo que es una cultura inauténtica pudiera parecer que Villoro optaría a su vez por presentar a la cultura nacional como paradigma de autenticidad, inmediatamente desaparece esta impresión cuando se cuestiona si el nacionalismo cultural es realmente la vía para alcanzar una cultura auténtica, lo cual es dudoso ya que sus diversas interpretaciones pueden provocar tres graves confusiones.

La primera confusión provocada por el nacionalismo cultural se da entre lo auténtico y lo peculiar, la cual objeta el filósofo ya que lo auténtico no siempre coincide con lo peculiar y por lo tanto las manifestaciones culturales más auténticas de una cultura pueden ser a su vez las menos peculiares. Además, ninguna cultura es pura y cita la convergencia de todas las culturas en una realizada por José Vasconcelos en su mito de la raza cósmica,¹¹² por lo que considera que la justificación de la defensa de lo propio y la condena de lo extraño oculta el temor a los cambios, es expresión de una actitud defensora de la situación social y de una sociedad temerosa de su renovación.

Ahora bien, para el pensador mexicano la falta de autenticidad no reside tanto en el origen externo de las ideas sino en su repetición irreflexiva y acrítica, así como en su falta de integración vital. La cultura imitativa es inauténtica porque acepta los elementos extraños sin cuestionarlos o aplicarlos a los deseos y necesidades reales. Como el nacionalismo cultural no lleva a cabo estas distinciones afronta el riesgo de confundir cultura nacional con tradición cultural y autenticidad con reiteración de lo existente. La segunda confusión se da entre cultura nacional y cultura *una*, lo que puede provocar la destrucción de las culturas de las etnias o regiones para lograr la integración de la cultura nacional, debido sobre todo a que la dinámica de un nacionalismo cultural suele impulsar una cultura uniforme así como tiende a menospreciar y aplastar a las distintas.

La tercera confusión es la que se da entre la cultura nacional y la cultura auspiciada por el estado, misma que a su vez se basa en identificar erróneamente al estado con la nación sin distinguir que son dos categorías completamente

¹¹² *Ibíd.*, p 186.

diferentes. El nacionalismo cultural como proyecto político de un estado cumple a su vez una doble función: por una parte consolida al estado nacional ante el colonialismo externo y, por otra, refuerza su dominio en la sociedad, esto es, lo mismo puede convertirse en ideología de liberación que en ideología de la más moderna tiranía.¹¹³

Ante la multiplicidad de interpretaciones de que es objeto el nacionalismo cultural y su imprecisión que origina tantas confusiones como equívocos Villoro llega a la conclusión de que es preferible abandonar el término y desechar la posibilidad de que el nacionalismo cultural pueda convertirse en la respuesta adecuada o en la alternativa más viable ante la universalización de la cultura. Esta postura es compartida por algunos de los intelectuales mexicanos más reconocidos como Carlos Fuentes, quien considera que los estrechos y estériles nacionalismos culturales del pasado se encuentran ya superados por lo que ahora los mexicanos sabemos que nuestra nacionalidad no puede ya aislarse del mundo debido a lo mucho que le debe al mundo y por lo que le puede dar. Para Fuentes “las culturas perecen en el aislamiento y solo florecen en el contacto con otras culturas”.¹¹⁴

Cultura universal, integración de las culturas autónomas

El paso de sociedades tradicionales a una civilización industrial ha agudizado la crisis de las culturas locales, afirma Villoro, a la vez que surge una cultura hegemónica inauténtica que se coloca al servicio de los intereses económicos que dominan el mercado y reemplaza a ricas culturas tradicionales por los patrones culturales vulgares de una mediocre sociedad de consumo.

Tal ruptura de culturas auténticas en el nivel nacional se da también en lo internacional ya que después de la descolonización política todavía subsiste un “colonialismo mental” propio de elites que se convierten en enclaves de cultura importada en territorios donde predominan las culturas autóctonas. Este proceso de imitación cultural se refuerza a través de los modelos consumistas difundidos por los medios de comunicación transnacionales conformándose así una pseudo

¹¹³ Ibídem, pp. 190-191.

¹¹⁴ Carlos Fuentes: “Hacia el milenio”, *Compromisos con la nación*, p. 10.

cultura mundial que sirve de referencia para imponer patrones exógenos de conducta a las masas de una nación.

Con este enfoque coincide el antropólogo Guillermo Bonfil al considerar que la existencia de proyectos culturales sustitutivos se origina en la dominación colonial. Cita al que llama “proyecto Televisa” como la expresión más explícita de un proyecto sustitutivo ya que busca llevar a sus últimos extremos el modelo de la sociedad de consumo y generalizar de esta manera un tipo de comportamiento social totalmente pasivo hasta alcanzar “una sociedad ideal en la que la producción cultural (ideas, objetos, valores, sentimientos) estuviera en manos de empresas eficientes (transnacionales), en tanto que el público (el pueblo, todos los demás) solo consumieran cultura fabricada”.¹¹⁵

El otro proyecto sustitutivo para Bonfil es el cultural elitista, el cual deriva del pensamiento colonialista como también lo había precisado Villoro. Este proyecto cultural plantea la sustitución de la propia cultura de las mayorías por los contenidos superiores de la llamada cultura superior siendo su expresión más socorrida la de “hay que llevar la cultura al pueblo”. Ambos proyectos sustitutivos, el elitista y Televisa, convergen en una concepción de la cultura deseable como algo que no surge aquí y está siendo creado al margen de la relatividad cultural de los mexicanos. Para el antropólogo y el filósofo la lucha por una cultura auténtica es una lucha contra esas formas de dominación mental, la cual está dirigida según Villoro por un doble ideal: preservar la autonomía de las culturas comunitarias frente a los intereses de grupo e integrarlas en unidades culturales superiores.¹¹⁶

La influencia mutua entre estos dos pensadores se refleja sobre todo en su concepción de lo que debería ser la cultura, la cultura propia para Bonfil y la cultura auténtica para Villoro. Bonfil define como cultura propia a la capacidad social de producción autónoma, sin la cual no existe una sociedad como unidad diferenciada, cuyo universo está conformado por los ámbitos de la cultura autónoma y de la cultura apropiada.¹¹⁷

¹¹⁵ Guillermo Bonfil Batalla: *Pensar nuestra cultura*, p. 162.

¹¹⁶ Luis Villoro: obra citada, pp. 194-195.

¹¹⁷ Para Bonfil la cultura autónoma es aquella en la cual el grupo social posee el poder de decisión sobre sus propios elementos culturales siendo capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos. Cultura apropiada es cuando los elementos culturales son ajenos o sea que no están bajo el

Las características de la cultura propia de Bonfil coinciden bastante con la ya citadas de la cultura auténtica de Villoro sobre todo en su enfoque sobre lo propio y lo ajeno, mismos que dejarían de convertirse en realidades excluyentes si se eliminaran las condiciones sociales de dominación y dieran lugar a la fundación mutua de las culturas, como lo afirma Vieyra, quien considera que desde esta perspectiva tendría vigencia el mestizaje universal vasconcelista siempre y cuando se eliminara su contenido racista para arribar a un universalismo pluralista cuya base se encuentra “en la mutua pertenencia de todas las culturas al campo de interacción terrestre”.¹¹⁸

Una cultura para ser auténticamente universal debe ser el resultado de la convergencia de las culturas nacionales, afirma Villoro, no la imposición de los imperialismos políticos o financieros sobre las naciones. Desde esta óptica considera que ni la cultura occidental actual y mucho menos su caricatura difundida por los medios internacionales son la cultura universal, la cual está por construirse y resultará de la integración de todas las culturas autónomas en un nivel superior. La propuesta final de Villoro es que una de las tareas de la humanidad en los próximos siglos bien podría ser propiciar “la fecundación recíproca de las culturas” para que de esta forma se pueda llegar a la creación de “una cultura unida en su cima, diversa en su base”, con lo cual “empezaría la historia *una* de la especie”.¹¹⁹

Coincidencias y diferencias de los dos filósofos mexicanos

José Vasconcelos y Luis Villoro parten del mismo supuesto, la unificación de las distintas culturas mundiales en una sola, la cultura planetaria. Ambos coinciden en que tal proceso empezó con la expansión de la civilización cristiana occidental en el continente americano y continúa con el avance de las tecnologías modernas de comunicación. Y para los dos tal fusión cultural es inevitable y se perfila como el futuro de la humanidad.

control cultural del grupo, pero éste puede utilizarlos y decidir sobre ellos. Lo contrario de una cultura autónoma y apropiada es una cultura enajenada e impuesta. Ver Guillermo Bonfil, obra citada, pp. 49-52.

¹¹⁸ Jaime Vieyra: obra citada, p. 67.

¹¹⁹ Luis Villoro: obra citada, p. 196.

El propósito de Vasconcelos de construir una filosofía auténtica que parta de lo nacional y a la vez abarque la universalidad de la cultura se topa con el problema de la universalidad-particularidad, el cual no puede resolver en forma satisfactoria con su utopía racial y estética. En cambio Villoro intenta superar el dilema de la universalidad-particularidad en lo cultural considerándolo como un problema mal planteado sin posible solución. Así opta por reemplazar lo que califica de “falso dilema” con la oposición entre cultura auténtica y cultura inauténtica, intento que en lo particular considero tampoco responde satisfactoriamente y menos resuelve la tradicional dualidad que se ha convertido en piedra de toque de la filosofía mexicana.

Si bien tanto Vasconcelos como Villoro parten del mismo problema, la formación de una cultura universal, la manera de tratarlo difiere así como la vía para llegar a la misma. Vasconcelos afirma que la civilización planetaria será posible solamente después de la mezcla de todas las razas en una sola, la cósmica, así como de la posterior fusión de las culturas. Más esta unión se tendrá que dar en la raza iberoamericana, la única capaz de servir de crisol para tal mezcla racial por las peculiaridades detalladas por el filósofo mexicano. Villoro por su parte no considera como condición prioritaria tal unificación étnica sino más bien la conformación de culturas auténticas que suplan a las inauténticas para así poder llegar a la integración de una cultura universal, la cual no será producto de la fusión sino de la libre convergencia de las culturas nacionales.

Ambos filósofos coinciden en que el nacionalismo cultural es limitado y excluyente para lograr arribar a una cultura planetaria. Vasconcelos y Villoro plantean la necesidad de superar los tradicionales atavismos locales, aunque para el primero la extinción de los particularismos culturales será irremediable mientras que para el segundo su conservación es también parte elemental para lograr una auténtica cultura universal. Asimismo, para los dos la cultura propia es la mejor defensa en contra de los fuertes embates ideológicos extranjeros de su tiempo, el eurocentrismo positivista-racista para Vasconcelos y la dominación mental e imposición de un modelo neoliberal consumista a través de los medios masivos de comunicación para Villoro.

La formación de una cultura universal es tema vigente, actual y prioritario sobre todo con el fenómeno de una globalización creciente y los nuevos retos que representa para las culturas nacionales, sobre todo la mexicana. Por ello no deja de ser menester del filósofo y en general del hombre contemporáneo enfrentarse a esta problemática vital en forma crítica y reflexiva, analizando y evaluando las distintas propuestas filosóficas del ayer y del presente para llegar a formular una visión racional del futuro, la cual como en ningún otro tiempo es tan necesaria para guiar el rumbo y destino de la humanidad.

8. Ética y cultura universal

El advenimiento de una cultura mundial o global así como el pluralismo de las culturas plantea el problema de las alternativas de la elección de las culturas o de sus rasgos culturales tanto Mosterín como para Villoro. El primero enfatiza que en un ámbito cultural planetario se le presentará al individuo el problema de la elección, la que a su vez presupone la racionalidad ya que es el individuo el que habrá de optar por aquello que satisfaga mejor sus necesidades para lograr ser feliz. Por su parte Villoro considera que el problema citado formaría parte de una ética de la cultura.

Si para Mosterín la cultura es información transmitida por aprendizaje cultural, entonces no solamente puede ser compartida por la mayoría de los integrantes de un grupo o sociedad sino también los rasgos culturales pueden recibirse y transmitirse a otras comunidades. El crecimiento acelerado de la cultura humana como conjunto se debe a la capacidad de todas las sociedades para adquirir elementos de otras culturas e incorporarlos a la propia, transferencia que el filósofo español llama difusión¹²⁰, basándose en Linton.

La difusión, señala Mosterín, metafóricamente ha sido caracterizada como contagio cultural y es más fácil en cuanto más estrecho sea el contacto. Al caso extremo de difusión forzada la denomina aculturación, la cual se basa en la coacción pues los individuos son obligados contra su voluntad para que asimilen rasgos culturales impuestos por el colonizador, el vencedor y el propio gobierno. Ejemplo de esta aculturación es la conquista española de América y el intento de homogenización de los nacionalismos.

Ahora bien, de acuerdo al filósofo español la transmisión social de los rasgos culturales va a tener en la dinámica cultural el mismo papel que juega la reproducción diferencial en la teoría de la evolución biológica. Señala que la selección cultural se da cuando la transmisión social diferencial de las unidades culturales es efecto de las decisiones de los agentes. Añade que hay dos modos principales de selección cultural, la selección por libre elección individual (ética) y

¹²⁰ Jesús Mosterín, obra citada, p. 97.

la selección por imposición o decisión ajena. Además la elección individual puede a su vez ser racional o irracional.

Tomando como referencia la eficacia biológica o reproductiva, o sea la contribución relativa de un individuo al acervo genético de la generación siguiente, Mosterín afirma que “el único patrón del progreso y la preferibilidad en el campo de la cultura es el de la eficiencia en la satisfacción de nuestras necesidades, intereses y fines últimos”.¹²¹ Considera que por consiguiente no somos meros observadores sino también actores del cambio cultural, en el cual las fuerzas de la decisión individual juegan un papel creciente.

Villoro también parte del supuesto de que sólo el individuo es un agente moral, pero además de preguntarse por las disposiciones de las personas con la cultura también lo hace sobre cuáles deberían ser las relaciones entre culturas diferentes para ser moralmente correctas. Asume en este sentido a la comunidad detentadora de una cultura como un sujeto moral. En este punto difiere con Mosterín, ya que para éste filósofo los sistemas socioculturales y las naciones carecen de intereses pues solamente los individuos singulares los tienen, por lo que las culturas son medios para la satisfacción de los mismos a través de la racionalidad.

Si bien Villoro reconoce que una comunidad cultural no es como el individuo un agente moral pues no es un “superyo”, si es también una entidad real que comprende y rebasa a los individuos, es un contexto y una condición necesarios para que cualquier agente moral elija y realice su vida. Una ética de la cultura por consiguiente, señala, tendría dos dimensiones: una que establezca los derechos y deberes del individuo como agente moral ante la cultura a la que pertenezca y las culturas ajenas; la otra dimensión es la de poder determinar los derechos y deberes de una comunidad cultural o pueblo ante otros, los que concernirán a todos los individuos por ser miembros de esa comunidad.

Partiendo de la tradición del pensamiento moderno de que el criterio para distinguir la objetividad de las normas éticas es su universalidad, Luis Villoro afirma que la universalidad de las normas éticas implica a la vez la existencia de

¹²¹ Ibíd. p. 105.

valores transculturales e infiere que la cultura que cumpliera con esos valores sería válida con carácter universal. El pensador mexicano intenta evitar caer en una falsa postura universalista en la determinación de esos valores por lo que parte de dos supuestos: 1) una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre y 2) una cultura sería preferible a otras en la medida en que cumpla mejor con las funciones de expresar, dar sentido, integrar a una comunidad y asegurar el poder de nuestras acciones.¹²²

Los anteriores supuestos de Villoro son parecidos al postulado por Mosterín, ya que para el filósofo español el patrón de preferencia de una cultura es la eficiencia en la satisfacción de nuestras necesidades, intereses y fines últimos. La diferencia en la postura ética de uno y otro es que Mosterín limita este criterio pragmático a la racionalidad individual mientras que Villoro lo extiende al grupo cultural y lo condiciona a otros dos principios, el de la autonomía y la autenticidad.

Villoro propone como principios normativos que pudieran ser válidos para cualquier cultura el de autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia.¹²³ La obligatoriedad de tales principios estaría a su vez condicionada por una regla utilitaria si se consideran hipotéticos, como lo sería la de que si un sujeto quiere contribuir a que una cultura cumpla mejor con sus funciones entonces deberá guiarse por tales principios, al estilo kantiano. O si se considera que la realización de una cultura al cumplir mejor sus funciones es un imperativo ético condicionado, entonces tales principios se podrían contemplar como normas categóricas, aclara el filósofo.

El principio de autonomía consiste para Luis Villoro en la capacidad de autodeterminación sin coacción o violencia ajena de una comunidad para decidir sobre los fines y valores preferibles, los medios para realizarlos, la justificación de sus creencias y sus formas de expresión. Tal principio va a ser una condición necesaria para el siguiente, el de autenticidad, el que establece que una cultura será auténtica cuando sus manifestaciones externas sean consistentes con las expresiones de sus miembros y se adecuen a las necesidades de la comunidad

¹²² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 115.

¹²³ *Ibíd.*, p. 116.

que la origina. La autenticidad cultural no estará reñida con la universalidad, aclara, pues la adaptación o apropiación de elementos de otras culturas puede satisfacer necesidades propias y las expresiones más auténticas de una cultura son generalmente las más universales.

Los otros dos principios, el de finalidad y eficacia, están unidos entre sí y a la vez presuponen la realización de los dos anteriores. El primero es la propuesta de la comunidad de fines y valores preferenciales para que el individuo pueda formular su plan de vida. El segundo consiste en que la cultura ponga en práctica los medios requeridos para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos. Esta racionalidad instrumental implica el uso de tecnologías, sobre todo las más avanzadas y responde a un interés básico, el garantizar que nuestras acciones tengan éxito al ser conformes a la realidad.

En el tratamiento de este último principio, el de la eficacia, sin proponérselo Villoro cae en una paradoja o círculo vicioso al intentar predicar el cómo se aplicaría en la relación con culturas diferentes. Afirma que tal principio implica el deber de recibir, aquilatar, someter a crítica las ideas y técnicas ajenas y adoptar después de sopesar sus ventajas las que se juzguen más racionales mientras que a otras culturas les impone el deber de informar, transmitir las creencias más racionales a culturas menos eficaces y, si ellas lo deciden autónomamente, entonces asistirles en el cambio. Lo paradójico estriba en que si para las culturas más desarrolladas su racionalidad instrumental es el consumismo, por ejemplo, entonces informarán sólo su “verdad” a través de tecnologías de punta (como las telecomunicaciones e Internet) sin que por ello compartan su conocimiento básico ya que con la mera aplicación de sus técnicas modernas logran el éxito de su propósito, el de colocar sus excedentes de producción en el mercado.

Otra cuestión debatible es el cómo se obligaría a culturas ajenas para que cumplan con el deber de lograr la eficacia de otras culturas. Se requeriría para ello como condición previa la creencia en una misma naturaleza humana de la que emanaran los mismos derechos y deberes para todos los seres que la compartieran. De hecho Mosterín llega a esta conclusión, tan vieja como el hombre, de que independientemente del tipo de cultura el hombre es

esencialmente el mismo, una especie con necesidades y fines comunes que lo identifican como única. Y entre las características naturales ya programadas genéticamente del hombre y reconocidas por el filósofo español están el egoísmo, la agresividad, la codicia, la holgazanería, el ansia de dominio, la estupidez y la fanfarronería entre otras.

La pregunta obligada es si el principio de eficacia consiste en que una cultura ponga en práctica los medios para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos. Si por ejemplo algunos de ellos son el predominio de la raza, del mercado, del estado, de una clase social o la creencia en una divinidad, es obvio que cada comunidad intentará privilegiar la realización de sus propios objetivos sobre la obligación que pudiera tener con otras sociedades. Así ha sucedido desafortunadamente en el siglo XX y nada asegura que no se repetirán estas acciones en este nuevo milenio.

Es paradójico que Villoro incluya este discutible principio de eficacia y en cambio no lo haga plenamente con el de los derechos humanos. No es comprensible porqué no integró este principio básico y universalmente reconocido a pesar de plantear acertadamente algunos puntos que debería cumplir todo enunciado de valores humanos o normas morales transculturales. Por lo menos propone que tales planteamientos podrían conducir a una formulación de los derechos y deberes del hombre con validez transcultural. Su objeción para dar este paso es que recela de los llamados derechos humanos proclamados por Occidente desde el siglo XVIII, como los derechos a la propiedad privada o a la felicidad personal, los cuales considera a diferencia de Mosterín como una concepción individualista del hombre que no es compartida por muchas culturas.

Villoro señala que los cuatro principios propuestos son de igual rango y además de compatibles son complementarios. No deja de comentar que con el choque de las culturas existe un conflicto entre los principios de autonomía y autenticidad con el de eficacia que puede determinar el de finalidad. Así por los dos primeros una comunidad se resistiría a la influencia de la cultura dominadora para preservar sus formas culturales propias mientras que si se rige por el principio de eficacia se inclinaría a la adopción de las formas de la cultura de

dominación. De ahí infiere que es la dominación y no la comunicación entre culturas la que introduce un conflicto entre la fidelidad a la tradición y la exigencia al cambio.

El anterior conflicto lo limita Villoro a que la dominación exterior se oculta bajo el disfraz de la “universalidad”. Ante el falso dilema de la peculiaridad-universalidad propone el de autonomía y autenticidad frente a eficacia, el que considera que no es un dilema debido a que este último principio exige la adopción y transmisión a otras culturas de medios más útiles pero no incluye la coacción. Mas es obvio que todo uso de cualquier técnica transforma al individuo y a su cultura, ya no se diga su entorno natural y la mayoría de las veces implica un costo no asumido en forma consciente o voluntaria. No deja por ello de ser utópico que las culturas adopten este principio de eficacia sin resistencias al optar por los principios de autonomía y autenticidad, los que junto con el de finalidad siguen siendo contrarios por naturaleza al de eficacia.

Lo positivo de la propuesta de Villoro es que una ética de la cultura podría orientar cualquier política cultural cuyo ideal sería la emancipación y realización plena de la sociedad y de sus relaciones con otras comunidades. Y hablar de políticas culturales conlleva el incluir en este análisis al estado y a la nación, elementos que están íntimamente ligados a toda cultura, sea individual o comunitaria.

9. Multiculturalismo y pluralismo

El multiculturalismo nace dentro de la controversia entre la idea de la universalidad de una cultura y la reivindicación de la pluralidad de culturas. Luis Villoro menciona tres tesis principales con las que resume al multiculturalismo: 1) frente a los derechos iguales para todos, proclamado por la modernidad, el derecho a la diferencia; 2) toda cultura es valiosa por lo que hay culturas superiores y la realidad responde a puntos de vista múltiples; 3) los estados nacionales son plurales y en su seno ninguna cultura debe ser hegemónica. Añade que estas tres proporciones se pueden resumir en una: vigencia del pluralismo en el reconocimiento recíproco de lo diverso.¹²⁴

El filósofo mexicano afirma que el multiculturalismo nace de un reclamo de libertad, tanto individual como social, por lo que al originarse en un movimiento libertario está en la línea de un liberalismo radical. En la reivindicación del derecho a la diferencia un tipo de liberalismo, el neoliberalismo, ha visto en el multiculturalismo un ataque contra la igualdad en la aplicación de la ley a todo ciudadano. También a la pretensión de la igualdad de valor de todas las culturas esta ideología la interpreta como tendencia al relativismo de la verdad y de la moral. Y ante la demanda de autonomía de los pueblos en el interior de la nación ha creído advertir el peligro de desmembramiento del estado nacional.

Estos celos de la interpretación del liberalismo de deben en buena parte a que invocando al multiculturalismo algunos caen en la defensa integrista de la propia cultura. El rechazo de la cultura occidental dominante lleva a veces al extremo contrario, la afirmación de la superioridad de la cultura antes dominada. Luis Villoro señala que la ideología liberal confunde a menudo el multiculturalismo con tal monismo integrista. El multiculturalismo, considera, es inseparable del pluralismo mientras que el segundo es tan ciego como el universalismo occidental combatido. Desde su punto de vista la mayoría de las críticas liberales son víctimas de esta confusión, como la realizada por Giovanni Sartori en su obra *La sociedad multiétnica*.

¹²⁴ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 148-151.

El filósofo italiano contrapone pluralismo a multiculturalismo pues considera que el primero presupone la tolerancia mientras que el segundo no. Si bien acepta que el pluralismo está obligado a respetar una multiplicidad cultural con la que se encuentra no por ello está obligado a fabricarla. Por consiguiente afirma que el multiculturalismo que reivindica la secesión cultural y que se resuelve en una tribalización de la cultura es antipluralista. Tanto el pluralismo como el multiculturalismo no son en sí mismas nociones antitéticas o enemigas si se entiende por multiculturalismo una situación de hecho, como la expresión que registra la existencia de una multiplicidad de culturas ya que no plantearía problemas a la concepción pluralista del mundo.

Pero en cambio si el multiculturalismo se considera como un valor prioritario el discurso cambia y surgen los problemas entrando en colisión el pluralismo y el multiculturalismo. Giovanni Sartori señala que no está claro que más multiculturalismo equivalga a más pluralismo pues el segundo defiende pero a la vez frena a la diversidad.¹²⁵ Parece ser pues que es el grado en que promueven uno y otro la diversidad donde se encuentra la diferencia de la apreciación que realizan Villoro y Sartori sobre el multiculturalismo.

El filósofo italiano critica que la versión dominante del multiculturalismo es una versión antipluralista cuyos orígenes intelectuales son marxistas. El multiculturalismo proviene, desde su punto de vista, de neomarxistas ingleses influidos por Foucault y se populariza en las universidades con la introducción de los “estudios culturales”, los cuales tienen un enfoque centrado en la dominación y hegemonía de una cultura sobre otras. Los marxistas, asevera, han sustituido de esta forma la lucha de clases anticapitalista por una lucha cultural anti-establishment, lo cual ligaría al multiculturalismo con la contracultura. Infiere Sartori que como en América es más difícil ignorar el pluralismo que en la tradición marxista europea, entonces los marxistas americanos proponen un multiculturalismo que niega el pluralismo en todos los terrenos.

Si este multiculturalismo hubiera existido en los siglos cuando se estaba formando la nación americana entonces esta no hubiera nacido nunca y Estados

¹²⁵ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, p. 61, 62.

Unidos hubiera sido con toda probabilidad una sociedad de tipo balcánico, afirma Sartori.¹²⁶ La diferencia de la existencia y prevalencia del multiculturalismo como movimiento reivindicatorio conceptualizado por Villoro en Latinoamérica y el existente en los Estados Unidos es que en la primera coexisten culturas precolombinas ya establecidas mientras que en la segunda nación las culturas nativas que existían fueron eliminadas por los colonizadores europeos.

El multiculturalismo como palabra portadora de una ideología es el que rechaza Sartori ya que el multiculturalismo considerado como la existencia en el mundo de lenguas, culturas y etnias es un hecho tan obvio y conocido que acepta no se requiere identificarse como un término *ad hoc*. Señala que el multiculturalismo presupone una sociedad abierta que crea en el valor del pluralismo, lo cual desconocen los actuales partidarios del multiculturalismo.

Como ejemplo de lo anterior Sartori va a objetar que Charles Taylor omita alguna referencia al pluralismo no por ignorancia sino porque le es molesto para su propuesta de multiculturalismo. Y principalmente le refuta que su política del reconocimiento exija que todas las culturas merezcan el mismo respeto al tener igual valor. La razón es que para el filósofo italiano el atribuirle a todas las culturas el mismo valor equivale a la adopción de un relativismo absoluto que destruye la misma noción de valor.¹²⁷

León Olivé (1999) por su parte coincide con Sartori en que multiculturalismo, como multiculturalidad, es un término factual, o sea de hecho. Es el tipo de multiculturalismo normativo y no el factual el que dice despierta polémicas ya que es un concepto que se refiere a modelos de sociedad que sirven como guías para las acciones y decisiones de los representantes de los estados y organizaciones en materia de políticas culturales. La razón es que no existe un único tipo de sociedades multiculturales pues es distinta la situación multicultural en México que en Estados Unidos y aún lo es más con otros países europeos como España y el Reino Unido.

El filósofo mexicano critica la posición relativista de cierto tipo de multiculturalismo pues sustenta una concepción según la cual la comprensión y el

¹²⁶ Ídem, pp. 63, 64.

¹²⁷ Ídem, pp. 72-79.

juicio tanto de acciones como de creencias de los integrantes de cada cultura debe llevarse a cabo en base a los criterios aceptables solo para los miembros de esa cultura. Señala que el problema de esta posición es que en lugar de promover la interacción fructífera entre culturas podría fomentar el asilamiento y por consiguiente el empobrecimiento de la cultura. Añade que si se aceptara el relativismo podría tener supuestos y consecuencias difíciles de aceptar como el de que cualquier acción podría estar justificada si se cuenta con el conjunto de valores adecuados para ella, no habría modo alguno para fundamentar los derechos humanos y se obstaculizaría la cooperación y las acciones coordinadas entre miembros de distintas culturas.¹²⁸

Al igual que Sartori el investigador de la UNAM va a cuestionar el comunitarismo planteado por Charles Taylor. Olivé objeta que con el fin de conservar la integridad y supervivencia de la cultura este autor convalide la imposición de medidas como la adoptada por el Congreso de Quebec de prohibir a los angloparlantes y a los inmigrantes enviar a sus hijos a escuelas angloparlantes. La justificación de esta acción es la necesidad de preservar la lengua francesa para las futuras generaciones como un derecho de la comunidad, aunque esta norma sea abiertamente violatoria de la libertad de los padres para elegir el tipo de escuela que desean para sus vástagos y la lengua para realizar sus estudios.

El problema de Taylor para Olivé¹²⁹ es el mismo criticado por Sartori: la fundamentación de la idea de que todas las culturas merecen el mismo respeto sobre la tesis de que todas deben haber producido algo valioso para toda la humanidad, lo cual podría tener consecuencias no deseables para una política multiculturalista pues considera que descansa en una concepción “universalista” y “etnocentrista” que se encuentra al mismo nivel de la tesis liberal de que las comunidades merecen tener derechos colectivos porque viven valores verdaderos o sea valores liberales.

Relativismo y universalismo

¹²⁸ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*. pp. 33, 54.

¹²⁹ Ídem, pp. 76-79.

Por su parte Luis Villoro también va a cuestionar este tipo de multiculturalismo basado en un relativismo cultural absoluto ya que al proponer el mismo valor para cualquier cultura entonces no tendría argumento alguno para rechazar una cultura que se denominara universal y se impusiera por la fuerza. Afirma el filósofo mexicano que una cultura libre es preferible a una esclava y vale más el respeto a la pluralidad que la imposición de las propias creencias. Valores como la autonomía, la identidad, la autenticidad y la finalidad no pueden ser relativos, y si lo fueran no habría justificación racional para rechazar una cultura que no los cumpliera. Considera que a pesar de la pluralidad para que las culturas puedan relacionarse entre sí sin alguna coacción se tienen que admitir ciertos valores transculturales para su convivencia.

Por consiguiente, enfatiza el filósofo mexicano, el multiculturalismo no es compatible con un relativismo absoluto que sostuviera la incomunicabilidad entre las culturas y éstas estuvieran condenadas al asilamiento. Al contrario, de acuerdo a Villoro, el multiculturalismo va a proponer una nueva moral entre las naciones que esté basada en principios como la aceptación de la pluralidad de puntos legítimos de vista sobre el mundo, la posibilidad de comunicación entre esos mundos plurales y el diálogo entre sujetos distintos como opuesto a la dominación y a la violencia.

León Olivé señala que tanto el absolutismo como el relativismo plantean equívocamente las cosas y afirma que no existe un choque entre la construcción de la sociedad global y la preservación de las culturas particulares pues la sociedad global es el resultado de la comunicación e interacción de las culturas particulares que han dado lugar a una unidad más amplia. Lo anterior lo considera una cuestión de hecho que puede dar lugar a un modelo que desempeñe una función heurística. Plantea así el desarrollo de un modelo de multiculturalismo que no sea ni absolutista ni relativista sino pluralista.¹³⁰

Las relaciones entre las culturas pueden oscilar entre dos extremos, afirma también Villoro, el relativismo y el universalismo. Un relativismo cultural sostiene que cualquier cultura es igualmente válida por lo que no se pueden señalar las

¹³⁰ León Olivé, obra citada, pp.33, 34.

características de una cultura universal. A su vez la cultura universal no podría identificarse con una cultura pero tampoco puede excluir todo principio transcultural. Un relativismo absoluto acepta la validez de una cultura dominante por lo que para rechazarla se tiene que admitir es preferible una cultura libre a una oprimida, que tiene más valor el respeto a la pluralidad que la imposición de las propias creencias. Considera el filósofo mexicano que valores como autonomía, autenticidad, sentido de la vida y finalidad no son relativos pues si lo fueran no habría alguna justificación racional par rechazar una cultura que fuera contraria. Se lamenta de que la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre sino producto de la violencia y la domesticación.

La imposición de una pretendida cultura universal ha significado para muchos pueblos la enajenación, por lo que la aceleración de la tendencia hacia una cultura global produce la reacción en contra de la imposición de la cultura occidental y al resistirse a su papel hegemónico el relativismo insista en el valor semejante de todas las culturas. Villoro afirma que al no existir una sola cultura que sirva de patrón para juzgar a las otras y no haber alguna que se ostente como la cultura universal, ante el pretendido universalismo de la cultura occidental propone como alternativa la comprensión de las culturas singulares estableciendo analogías y similitudes parciales entre ellas. Esta comprensión intercultural no distinguiría a las distintas culturas de acuerdo a categorías lógicas de género y especies sino según sus semejanzas y desemejanzas parciales.¹³¹

Lo positivo de las propuestas de estos filósofos es que el planteamiento de una ética de la cultura y de modelos basados en un análisis crítico sobre las culturas podría orientar cualquier política cultural cuyo ideal sería la emancipación y realización plena de la sociedad así como de sus relaciones con otras comunidades. El hablar de políticas culturales conlleva el incluir al estado y a la nación, elementos que están íntimamente ligados a toda cultura, sea individual o comunitaria. Uno de los efectos de la globalización, al ser un proceso de eliminación de fronteras, es la reducción de la nación-estado como rectora de la

¹³¹ Luis Villoro, *La sociedad por venir*, pp. 142-144.

cultura dominante. A continuación se hará un análisis del impacto del fenómeno de la globalización en las naciones y sus culturas.

10. Nación, estado y globalización

El multiculturalismo va a conducir a un nuevo concepto de estado-nación, considera Luis Villoro, señalando que estado y nación son dos conceptos diferentes. Mientras que el estado se refiere a un poder soberano sobre un territorio limitado con el monopolio de la violencia legítima, la nación por su parte es una comunidad de cultura unida por una tradición y un proyecto comunes. Por lo tanto infiere que la unión de estado y nación es “un invento moderno” y sus inicios se pueden trazar en la Europa del siglo XIV y su consolidación en el siglo XVIII. Desde entonces el estado-nación va a pretender ser homogéneo y no va a admitir concepciones diferentes a lo que debería constituir el bien común estableciendo su constitución política los valores superiores comunes que deben regir a todos los grupos de la sociedad.¹³²

Concepto y origen de nación

El concepto de nación es tan variado que con el propósito de poder determinar el concepto de nación Ernest Gellner propone dos definiciones provisionales de la misma. La primera establece que dos hombres son de la misma nación si y sólo si comparten la misma cultura, precisando que se entiende por cultura “un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación.”¹³³ En su segunda definición plantea como condición el reconocimiento de los hombres a una misma nación por lo que son las naciones las que hacen al hombre, son los constructos de sus convicciones, fidelidades y solidaridades.

Más cauto al respecto y para intentar definir “un concepto tan hábil” como el de nación, Villoro establece cuatro condiciones que se encuentran en este tipo de asociación humana: comunidad de cultura, conciencia de pertenencia, proyecto común y relación con un territorio. La primera coincide con la propuesta por Gellner pues propone que “una nación es ante todo un ámbito compartido de cultura”,¹³⁴ es una forma de ver, sentir y actuar en el mundo de acuerdo a ciertas creencias básicas que conforman el marco tanto de las creencias valorativas

¹³² Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 196, 197.

¹³³ Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, p. 20.

¹³⁴ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 14.

sobre los fines superiores como de los criterios generales de las razones válidas para justificar tales creencias.

En cuanto a la pertenencia no van a ser ni la sangre ni la raza o el lugar de nacimiento los que determinen tal relación sino la identidad cultural, señala Villoro. Además la nación va a ser una continuidad en el tiempo y en el espacio, proyecto de elección de fines y valores que dan sentido a la acción colectiva y una referencia a un lugar real o ideal en nuestro planeta. De acuerdo al énfasis que se ponga en unas u otras condiciones se pueden distinguir dos clases de naciones, las “históricas” y las “proyectadas”. Las primeras tienen como eje de identidad nacional el origen y la continuidad cultural mientras que en las segundas se pasa de la aceptación de una identidad heredada a la decisión de construirla por lo que la pertenencia a una nación se mide por la adhesión a un proyecto hacia el futuro decidido en común.

Las naciones sólo pueden definirse atendiendo a la era del nacionalismo y no a la inversa, plantea Gellner después de desechar a la voluntad y a la cultura como elementos definitorios de nación por no ser completamente convincentes. Afirma que es el nacionalismo el que engendra a las naciones (y no viceversa) aprovechando la multiplicidad de culturas heredadas, para lo cual incluso revive lenguas muertas, inventa tradiciones y restaura esencias originales completamente ficticias.

Es en el nacionalismo donde la fusión de voluntad, cultura y estado se convierte en norma, es cuando se da la convergencia de las dos primeras con unidades políticas¹³⁵. Para Gellner el engaño y autoengaño del nacionalismo consiste en ser la imposición general de una cultura desarrollada a una sociedad regida mayoritariamente o en su totalidad por culturas primarias. Aplicando la clasificación de naciones de Villoro, se podría definir al nacionalismo como el predominio de una nación “proyectada” sobre las naciones “históricas”, como ha sucedido usualmente con los estados nacionales modernos.

La nación moderna según Luis Villoro va a ser “invención del desarraigado” y el proyecto de la nación-Estado va a nacer de la voluntad de poder un grupo, por

¹³⁵ Cf. Ernest Gellner, obra citada, pp. 77- 83.

lo que el proyecto de una nueva nación se debe convertir en voluntad de estado. Considera que es certera la intuición de la que parte Maquiavelo de que el estado se basa en un acto de voluntad cuando de un hombre o grupo imponen un dominio sobre otros, lo que los convierte en un organismo político.¹³⁶ Menciona que es precisamente el florentino el primero en emplear el término *lo stato* para designar a tal organismo.

Las ideas modernas de pueblo y nación van a romper con las nociones tradicionales, menciona Villoro, por lo que un pueblo ficticio va a reemplazar a los pueblos reales y los individuos ya no se encuentran con la nación sino que tienen que construirla y el estado va a ser su garante. Deja así la nación de ser el ámbito cultural al que pertenece el individuo para convertirse en un espacio público resultado de las decisiones voluntarias de sus integrantes. El filósofo mexicano afirma que al integrarse al estado-nación el individuo debe dejar atrás sus peculiares rasgos naturales y culturales para convertirse en simple ciudadano, a la unidad de estado debe corresponder la unidad de una sola nación por lo que se requiere construir a partir de las diversidades un conglomerado homogéneo.

En principio y a partir de la Edad Media las *nationes* eran las lenguas, afirma Sartori¹³⁷, por lo que la nación alemana era la que hablaba el alemán y así todas las demás. El estado-nación va a surgir propiamente con el romanticismo, pues la Ilustración fue cosmopolita, y se va a concebir como una entidad que no es solo lingüística sino también una entidad orgánica evocada por nociones como “espíritu de pueblo” (*Volksgeist*), radicada en un mítico y lejano pasado así como reforzada por una pasión patriótica y una identidad de sangre.

El filósofo italiano señala que a partir de estas premisas la nación se va a transformar en nacionalismo, el cual salvo el caso extremo de la Alemania nazi no se apoya tanto en la supremacía racial sino en una identidad lingüística y patriota. La nación, considera, ha sido una reivindicación de independencia que terminó con el dominio ejercido por los antiguos y modernos imperios, como el austrohúngaro que sobrevivió hasta 1918.

¹³⁶ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, p. 97.

¹³⁷ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, pp. 44, 45.

El surgimiento del estado-nación

Para Habermas con la idea de nación los integrantes de un estado constituyen una nueva identidad colectiva que va más allá de las lealtades a la familia, a la dinastía, al pueblo y a la región. Va a ser el simbolismo cultural de un “pueblo” el que proporciona una común procedencia, un *Volkgeist* o “espíritu del pueblo”, así como una unidad imaginaria y de pertenencia a algo común. Asevera por lo tanto que solo la construcción de un pueblo va a hacer del estado moderno un estado-nación. La conciencia nacional provee un sustrato cultural a partir del cual se forma la solidaridad ciudadana. Los miembros de una misma nación se sienten responsables de los demás e incluso están dispuestos a “sacrificarse” como cuando se alistan en el servicio militar o comparten la carga de los impuestos.¹³⁸

La homogeneización de la sociedad se va a dar sobre todo en el nivel cultural, sobre todo en la unidad de la lengua, la cual es establecida en la legislación y las relaciones comerciales y administrativas. Pero tal homogeneización se impone sobre todo a través de la educación, por lo que señala Luis Villoro que el estado-nación se consolida al someter a todos sus miembros al mismo sistema educativo. La unidad en todos los niveles va a constituir una nueva uniformidad de la cultura y en los estados multiculturales la cultura de la nación hegemónica sustituye a la multiplicidad de culturas nacionales.

Por ello el filósofo mexicano considera que la homogenización de la sociedad nunca consistió en la convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales sino en la acción de un sector dominante de la sociedad que impuso su forma de vida sobre los demás desde el poder central, o sea el estado. En todos los casos, ya sean las monarquías ilustradas o las clases medias “revolucionarias”, el estado-nación va a nacer de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio, por lo que el tránsito al estado-nación consolida también un dominio político.¹³⁹

El estado-nación va a nacer cuando de la conciencia de una “protonación” de un grupo desarraigado con dificultades para reconocerse en las etnias o nacionalidades históricas surge la necesidad de construir una nueva nación

¹³⁸ Jürgen Habermas, *La constelación postnacional*, p. 88.

¹³⁹ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p 29.

proyectada, afirma Luis Villoro. La nación proyectada al realizarse se constituye en un nuevo estado que intenta integrar o suprimir las naciones y etnias ya existentes para crear una nueva unidad histórica homogénea por lo que inventa sus iconos y bandera, sus héroes patrios, sus mitos fundadores y sus ceremonias conmemorativas. El Estado-nación se convierte así en “una realidad imaginada”, como lo afirma Benedict Anderson,¹⁴⁰ a la que cual los ciudadanos rinden culto en forma simbólica. La nación-estado a su vez tiene que expresar su identidad en una nueva cultura por lo que la cultura nacional va a obedecer a un movimiento circular ya que al tratar de expresar a la nación a su vez.

Al basarse el nacionalismo moderno en la identificación plena entre nación y estado se va a establecer que a todo orden de poder (estado) debe corresponder una unidad de cultura (nación) y a toda nación un estado. Por lo tanto el estado nación, afirma Villoro, tiende a procurar que en su territorio se extienda una sola cultura lo cual implica una unidad de lengua, instituciones, normas jurídicas, interpretación histórica y valores. El problema es que esta pregonada unidad entre nación y estado no se da en la realidad en la mayoría de los países. En ellos el poder del estado se ejerce sobre comunidades de cultura diferentes, las que pueden llamarse “nacionalidades”, “etnias” o minorías. El reconocimiento de esta diversidad debería llevar a cambiar la idea del estado-nación homogéneo por un proyecto de una nueva forma de estado, el estado plural el cual estaría “formado por la unidad de diversas comunidades de cultura, basada en su decisión autónoma.”¹⁴¹

Para la realización de los valores comunitarios en la sociedad moderna se requiere un movimiento inverso al que llevó al estado-nación actual, señala Villoro, ya que éste tiende a disminuir los poderes locales a favor de un poder central, la diversidad en beneficio de la homogeneidad. Por consiguiente se trataría de difundir los poderes hacia las organizaciones de base y respetar las heterogeneidades, pues mientras en el estado el poder desciende desde arriba en

¹⁴⁰ Citado por Luis Villoro, Ídem, p. 37.

¹⁴¹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 197.

las comunidades fluye desde abajo, por lo que el reencuentro de las comunidades va en el mismo sentido que la “democracia radical”.¹⁴²

Villoro propone que la ley suprema del estado-nación no debe ser una norma impuesta por un grupo sino el resultado del convenio libre entre los pueblos. Para ello, agrega, debe reconocer el derecho a la autodeterminación de los pueblos a través de estatutos que determinen sus competencias de autogobierno y su adhesión autónoma al Estado nacional. El derecho a la autodeterminación de los pueblos de hecho ya estaba estipulado en el artículo primero de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas desde 1948,¹⁴³ aunque como lo advierte el filósofo no definía claramente el concepto de pueblo.

Tal reconocimiento a las autonomías de los pueblos diversos que componen un Estado es para Luis Villoro (1997) sólo la manifestación de un movimiento más general que favorece la creación de espacios sociales en los que las comunidades elijan su forma de vida o cultura en el espacio unitario de la nación-estado. Afirma por ello que la lucha por la autonomía es una forma de lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales y por el tránsito del estado homogéneo al estado plural. Enfatiza que la democracia radical no es una utopía sino una idea general que sirve de norte para la redistribución del poder, por lo que el tránsito a la nueva concepción de estado variará en cada sociedad de acuerdo a sus circunstancias específicas y sólo se consolidará cuando se convierta en práctica social corriente, o sea en parte de su cultura.

La globalización y sus efectos en los estados nacionales

El modelo de nación-estado que surgió con la hegemonía de los países industrializados europeos está ahora seriamente amenazado por el mismo fenómeno que ellos produjeron y alentaron, la globalización. Antes las naciones-estados se vieron amenazadas por el imperialismo moderno sobre todo el inglés del siglo XIX y luego en el siglo XX por la “americanización” (expresión acuñada por Baudelaire en 1851) impulsada por los Estados Unidos. En sus diversas variantes (económica, política, informativa y cultural) la globalización afecta el predominio ejercido por la nación-estado y pone en riesgo su estructura jurídico-

¹⁴² Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política.*, p. 374.

¹⁴³ Luis Villoro, *Estado plural y pluralidad de culturas*, p. 20.

política al grado de que su misma soberanía se bambolea ante los embates de los poderes globalizados.

La globalización de acuerdo a Ulrich Beck va a cuestionar un presupuesto fundamental de la primera modernidad, el de que el contorno de la sociedad coincida en su mayor parte con el del estado nacional. La globalidad para el sociólogo alemán sería el rompimiento entre la unidad entre la sociedad nacional y el estado nacional, creándose de esta forma nuevas relaciones de poder y competitividad entre los actores del estado nacional y entre estos con otros actores transnacionales. Esta globalidad “irreversible” la define como vivir en una sociedad mundial que implica un conjunto de relaciones sociales y de poder organizadas de manera no nacional-estatal así como vivir y actuar “por encima y más allá de las fronteras”, diluyéndose de esta manera la unidad entre estado, sociedad e individuo presupuesta por la primera modernidad.¹⁴⁴

La percepción de G.W. von Right de la extinción del estado nacional la atribuye Zygmunt Bauman a las fuerzas transnacionales que lo erosionan y afectan las tres patas del “trípode de soberanía”: la autosuficiencia militar, económica y cultural. Comenta que los estados nacionales se convierten cada vez más en ejecutores de fuerzas sobre las cuales no tienen la menor esperanza de ejercer algún control, sobre todo en lo económico. Aunque la política ante la ausencia de un estado mundial se delega a los estados nacionales, en la práctica no se les permite entrometerse en la vida económica pues ante el menor intento los mercados mundiales reaccionan inmediatamente con medidas punitivas que ponen en riesgo la economía nacional. Bauman señala que ya en la década de los noventa las transacciones especulativas entre monedas alcanzaban 1,3 billones de dólares diarios, un volumen cincuenta veces mayor al intercambio comercial y casi igual al billón y medio que sumaban el total de las reservas nacionales.¹⁴⁵

La crisis del estado-nación a finales del siglo veinte tuvo su expresión más clara en el discurso pronunciado por el presidente checo Václav Havel ante el Senado canadiense y la Cámara de los Comunes de Ottawa el 29 de abril de 1999. En el escenario del cruento bombardeo de la OTAN en contra de Serbia por

¹⁴⁴ Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?*, p. 146.

¹⁴⁵ Zygmunt Bauman, *La globalización*, pp. 90.

no acatar la resolución de no agredir a los habitantes de Kosovo, Havel tomó la decisión histórica de avalar las medidas militares de los aliados occidentales y presentó la polémica tesis de que este conflicto es la primera guerra que no se llevaba a cabo en nombre de los “intereses nacionales” sino en nombre de los principios y valores.¹⁴⁶ Por lo tanto, afirmaba, se podría considerar a esta guerra como “ética”, si es que se pudiera dar tal calificativo a una guerra ya que se realizó sin otro motivo que evitar el genocidio de los albaneses de Kosovo por parte del régimen de Milosevic. El también dramaturgo y protagonista de la Primavera de Praga consideró que el ataque de la OTAN a la República Federal de Yugoslavia fue por respeto a los derechos humanos y por consiguiente concluía que “esta guerra coloca los valores humanos por encima del Estado”.

A pesar de ser el representante oficial de una nación, Václav Havel antepuso su formación humanista para subrayar sin ambages que existe algo más alto que el estado, la humanidad, la cual por fin se ha visto obligada a reconocer que los seres humanos son más importantes que el estado. La aseveración del presidente Havel de que los derechos humanos son superiores por sí mismos a los intereses nacionales del estado nos remite a una antigua disputa de la época moderna, el predominio del derecho de la nación o del derecho cosmopolita en la forma de vida de un pueblo o sociedad.

Nacionalismo y cosmopolitismo

La nación como invento moderno para legitimar el dominio de un pueblo politizado sobre un territorio determinado nace cuando sus límites tradicionales se convierten en fronteras. El concepto de nación formulado por Herder lo va a aplicar Fichte al pueblo alemán y después será reivindicado por Hegel para colocar al espíritu nacional (*Volkgeist*) alemán como el mayor logro de la evolución del espíritu universal (*Weltgeist*) en su concepción idealista del Estado¹⁴⁷. El romanticismo alemán pregonó con fervor el nacionalismo propio e intentó a toda costa de justificar la guerra a otros estados (Hegel), lo cual desembocó en un exaltado

¹⁴⁶ Václav Havel, “Kosovo y el fin del Estado-nación”, *Letras Libres*, Año I, Número 8, Agosto de 1999, p. 49.

¹⁴⁷ Cf. *Discursos a la nación alemana* de Fichte así como la *Filosofía del derecho* y la *Introducción a la filosofía de la historia* de Hegel.

pangermanismo del que emanó el radical nacionalismo socialista de Hitler y con él la Segunda Guerra Mundial.

Paradójicamente, el fruto de la nación, el nacionalismo, ha sido el rasgo cultural y político más característico del siglo XX, pues lo mismo ha servido como doctrina para reivindicar y liberar a los pueblos de la opresión imperialista que como detonador de conflictos bélicos a escala regional y mundial. Como muestra de lo primero, antes de 1770 solamente existían 20 estados soberanos (la mayoría europeos) mientras que en la actualidad son casi 200, de los cuales 125 se constituyeron a partir de 1946, o sea en la etapa de la posguerra.

El romanticismo alemán, como reacción al racionalismo, opuso un emotivo nacionalismo al cosmopolitismo de Kant, el cual afirma que para obtener una verdadera y prolongada paz se requería que los estados se sujetaran al derecho internacional en lugar de continuar con “sus vanas y violentas ansias expansivas”.¹⁴⁸ A la par que el tratado de paz de Basilea que pone fin a la lucha europea iniciada con la revolución francesa, Emmanuel Kant publica en 1795 su célebre ensayo *Sobre la paz perpetua* en el que propone una serie de condiciones necesarias para asegurar la paz entre las naciones y erradicar la guerra. En este tratado define tres artículos definitivos para su alcanzar este fin: 1) La constitución política debe ser en todo estado republicana, 2) el derecho de gentes debe fundarse en una federación de estados libres y 3) el derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad.

La idea racional de una comunidad pacífica perpetua de todos los pueblos de la tierra no es para Kant un principio moral sino un principio de derecho y lo presenta como un “derecho cosmopolítico” en su *Metafísica de las costumbres*. Tal derecho postula que todos los pueblos están originariamente en comunidad del suelo, más no en posesión jurídica del mismo sino en una relación universal de uno solo con todos los demás que consiste en prestarse a un comercio recíproco sin tratar a los extranjeros como enemigos. Obviamente tal derecho choca con el tradicional concepto de soberanía, el cual postula a la nación como la propietaria de un territorio determinado y al estado que la representa como su poder supremo.

¹⁴⁸ Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, p. 57.

Kant concluye en esta obra que el tratado de paz universal y duradera es el fin del derecho ya que el estado de paz es el único en que lo propio y lo ajeno están garantizados por leyes de hombres que viven bajo una constitución.

La nación es para Kant una persona moral, un momento transitorio de una comunidad vinculada por la fraternidad cuya finalidad es la búsqueda del bien común, con un ideal pacifista y cuyo origen es un contrato social. En cambio para Fichte y Hegel es una totalidad orgánica que precede a la parte y se basa en la tradición cultural utilizando como instrumento para su integración a la religión (Hegel) o la educación (Fichte). Así Hegel considera al cristianismo luterano la expresión de la libertad y del espíritu germánico, por lo que propone la unión entre religión y derecho como en la antigua Grecia.

El debate filosófico alemán sobre esta temática continuó en la segunda mitad de siglo XX entre quienes se basaban en esta postura kantiana como Habermas y los que defendieron el papel de la tradición como Gadamer. Habermas entabló una interesante polémica con Gadamer al criticarle considerar a la tradición como el único fundamento de la validez de los prejuicios por lo que el educador va a legitimar prejuicios que inculca al alumno por la vía de la autoridad. Cuestiona lo que califica como “el prejuicio de Gadamer a favor del derecho de los prejuicios acreditados por la tradición” ya que pone en cuestión la fuerza de la reflexión.¹⁴⁹ Gadamer a su vez le respondió a Habermas en forma tibia y poco convincente en su obra clásica *Verdad y método II*.

Ante la devaluación que sufrió el nacionalismo alemán debido a su “darwinismo social” y “delirio racial”, Habermas en su crítica al neohistoricismo alemán propuso para superar este fascismo sustituir la identidad nacional por una identidad posnacional basada en los principios universalistas del estado de derecho y la democracia. Asevera que no solamente Alemania sino todos los países europeos han evolucionado después de la Segunda Guerra Mundial y están en camino de convertirse en sociedades post nacionales.

La transferencia de los poderes tradicionales del estado-nación

¹⁴⁹ Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1993, p. 255.

Jürgen Habermas considera que al ser rebasado el estado nacional en sus capacidades por la economía globalizada se deben transferir a instancias supranacionales las funciones que hasta ahora había asumido el estado social en un marco nacional. El estado nacional cada vez tiene menos opciones ante los embates de la globalización económica y dos de éstas ya no son posibles como lo fueron en el pasado: el proteccionismo y la política económica orientada a la demanda. Ante la amenaza de que los beneficios tradicionales del estado de bienestar social desaparezcan con el estado-nación, propone que sus funciones solamente se podrán cumplir cuando pasen del estado nacional a instituciones supranacionales y con la formación de una “*solidaridad civil universal (Weltbürgerliche Solidarität)*”¹⁵⁰, la cual si bien tendría una calidad menor a la sociedad civil de los estados nacionales al coordinarse con los regímenes políticos podría reglamentar la globalización de los mercados, la que para Habermas es el mayor reto que afrontan los estados europeos.

El filósofo alemán plantea el problema de la posibilidad de que surja en la sociedad civil y en las organizaciones políticas supranacionales una conciencia cosmopolita que pueda generar un sentimiento de común pertenencia a una comunidad mundial. Habermas señala que los actores globales solo podrán llegar a ser conscientes de su situación bajo la presión de un cambio de conciencia de los ciudadanos inducida desde la política interior, esto es, el que deban considerarse cada vez más miembros de una comunidad internacional por lo que están obligados mutuamente tanto a cooperar como a tener en cuenta los intereses de otros. Enfatiza que la regulación de una sociedad mundial que ya desbordó a los estados nacionales precisa de políticas que redistribuyan los costes, lo cual reitera solo será posible sobre la base de una solidaridad cosmopolita, la cual sin embargo tendría una fuerza de vínculo menor que la solidaridad civil surgida de los estados-nación.¹⁵¹

La transformación del estado-nación

¹⁵⁰ Jürgen Habermas, “Nuestro breve siglo”, Tr. José María Pérez Gay, Nexos, México, Agosto de 1998, p. 47.

¹⁵¹ Jürgen Habermas, *La constelación postnacional*, pp. 78,79.

Anthony Giddens tampoco acepta que el estado-nación se esté convirtiendo en una ficción pero sí reconoce que su forma está cambiando debido a la globalización. Quien fuera el intelectual favorito del ex ministro inglés Tony Blair (en su primera etapa de gobierno) señala que la globalización está presionando y transformando al estado-nación de diversas maneras: hacia arriba transfiriendo sus poderes tradicionales a organizaciones supranacionales, hacia abajo con la regeneración de identidades reivindicadas por nacionalismos locales (como los de Quebec y Cataluña) y lateralmente con la creación de nuevas regiones económicas y culturales que traspasan las fronteras nacionales, como el norte de España y el sur de Francia o la zona fronteriza entre México y los Estados Unidos de América.

Este movimiento en tres direcciones de la globalización está afectando la posición estratégica y el poder de los estados en todo el mundo por lo que Giddens afirma que la soberanía ya no es una cuestión absoluta pues las fronteras se están volviendo más borrosas sobre todo en el contexto de la Unión Europea. A pesar de la presión amenazadora de la globalización, Giddens predice que el estado-nación no desaparecerá sino que inclusive el campo de acción del gobierno se expande de acuerdo a la evolución de la globalización. Las naciones continuarán manteniendo un considerable poder gubernamental sobre sus ciudadanos y en el ámbito exterior, aunque este “gobierno” ya no será solamente el nacional sino una especie de “*gobernancia*” o sea la colaboración de los Estados nacionales con otras organizaciones regionales y transnacionales para ejercer el poder, incluyendo las no gubernamentales (ONG).¹⁵²

En este aspecto Anthony Giddens coincide con Habermas en que el estado-nación sobrevivirá a los embates de la globalización siempre y cuando delegue buena parte de sus funciones a otras organizaciones locales y foráneas, como también lo indica Havel. El modelo tradicional del estado-nación creado en la modernidad está sin lugar a dudas en crisis, la cual parece ser más una etapa de transición a una nueva forma que pueda enfrentar los cambios globales que la liquidación definitiva de este sistema político, como lo profetizan erróneamente

¹⁵² Anthony Giddens, *La tercera vía*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 44,45..

algunos de los fundamentalistas del libre mercado. Ante el agotamiento del modelo proteccionista del estado benefactor así como el del estado de libre mercado, el sociólogo inglés propone una “tercera vía” o síntesis que supere estos dos antagonismos aparentemente irreconciliables. Esta nueva opción consiste en que los socialdemócratas busquen un nuevo papel para la nación en un mundo cosmopolita, o sea el de una nación cosmopolita.

El sociólogo inglés plantea que en el pasado las naciones se construían partiendo principalmente del antagonismo hacia otros, la *insociable sociabilidad* de los hombres como lo definiera en su momento Kant.¹⁵³ En cambio ahora las identidades nacionales se deben sostener en un entorno tolerante, esto es, se debe formar una identidad nacional más abierta y reflexiva que resalte lo distintivo de la nación pero de un modo menos heredado que como se hacía antes. Habermas por su parte señala que además de la identidad nacional se debe conformar una identidad postnacional que se base en los principios universalistas del estado de derecho y la democracia.¹⁵⁴

La nación cosmopolita es para Giddens una nación activa construida sobre un significado diferente al de generaciones anteriores cuando la nación era solamente parte de un sistema realista de relaciones internacionales. En la actualidad con los embates de la globalización se pregunta si la idea de la nación es compatible con el pluralismo étnico y cultural. Revisa y rechaza tanto la respuesta dada por el nacionalismo conservador de que la nación unitaria debe seguir siendo la unidad suprema (nacionalismo xenófobo) como la del multiculturalismo radical que defiende cualquier tipo de pluralismo cultural sin importarle su costo para la solidaridad global.

Para el ideólogo de la democracia social el nacionalismo cosmopolita es la única forma de identidad nacional compatible de una sociedad pluricultural en el nuevo orden globalizador. Alemania es para él un caso a prueba de este nacionalismo cosmopolita europeo ya que otorga la nacionalidad basándose en la descendencia y no en el lugar de nacimiento, lo cual origina que generaciones de

¹⁵³ Emmanuel Kant, obra citada, p. 46.

¹⁵⁴ Cf. la entrevista publicada en *Identidad nacional e identidad postnacional*, Tecnos, Barcelona.

extranjeros nacidos en Alemania no puedan adquirir su naturalización mientras que los de origen germano la obtienen aunque hayan nacido en otro país.

Lo más paradójico de esta postura discriminatoria es que Alemania es la nación con un mayor número de inmigrantes en el continente europeo y a veces en todo el mundo, como en 1995 en que aceptó legalmente a 1.1 millones de inmigrantes mientras que el país de inmigrantes por antonomasia, Estados Unidos, solamente registró 720 mil en ese mismo año.¹⁵⁵ Por ello indica Giddens que para tener una identidad cosmopolita los alemanes deben primero cambiar sus leyes de nacionalidad debido a que una nación cosmopolita necesita tanto valores compartidos y una identidad como aceptar la ambigüedad y diversidad cultural. No deja de reconocer que este nacionalismo cosmopolita es un ideal, como lo fuera en su tiempo para Kant su derecho cosmopolítico, el cual considera no está muy distante de la realidad si se toma en cuenta la naturaleza cambiante del orden mundial.

¹⁵⁵ Anthony Giddens, obra citada, p. 160.

Parte III. Sociedad y democracia en la era de la información

11. De la era industrial a la era de la información

En este nuevo milenio, el tercero de acuerdo a la cronología cristiana, la mayoría de los pensadores e investigadores coinciden en considerar que nos encontramos en una nueva era, la de la información. Algunos de ellos denominan a esta etapa histórica también como posmoderna o postindustrial, caracterizándola como distinta a la que ha prevalecido hasta ahora, o sea la industrial y moderna. Si ya no nos encontramos en la era industrial se plantearía en principio la siguiente interrogante: ¿qué caracterizará a la sociedad de esta nueva era y la diferenciará de la anterior, la industrial, y si debe ser o no denominada como sociedad de la información?

Armand Mattelart afirma que el vocablo “postindustrial” fue acuñado en 1913 por el hindú Ananda K. Coomaraswamy, educado en Inglaterra, al creer en la inminencia del derrumbamiento de la civilización industrial y el retorno a una sociedad descentralizada. De esta manera Ananda vincula la idea de una sociedad postindustrial al ideal del reencuentro con la diversidad cultural amenazada por la centralización y uniformidad de un sistema unitario mecánico atrapado por una economía de vocación planetaria.¹⁵⁶

El enfoque que intentó darle Ananda al neologismo “postindustrial” como una nueva sociedad diferente a la industrial va a sufrir un notorio cambio en la década de los años sesenta. Daniel Bell definirá a esta nueva era como “postindustrial” al poner de moda el término en su obra *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Lo post se va a utilizar para designar el cambio sufrido por las sociedades modernas al experimentar una segunda modernización, una “modernización de la modernidad”¹⁵⁷, esto es, un cambio del cambio, el cual afecta a instituciones modernas como la familia, la empresa y la nación. Bell al parecer no hará suya la expresión “sociedad de la información” hasta finales de los años setenta al afirmar que cada sociedad es una sociedad de la información, igual que toda organización es una organización de la información o que todo organismo es un organismo de información, por lo que infiere que “la información es necesaria

¹⁵⁶ Armand Mattelart, *Historia de la sociedad de la información*, pp. 55,56.

¹⁵⁷ Citado por Emilio Lamo de Espinoza en “La sociología del siglo XX”, *El legado filosófico y científico del siglo XX*, p. 893.

para organizar y hacer funcionar cualquier cosa, desde la célula hasta la General Motors".¹⁵⁸

El sociólogo estadounidense caracterizará a la sociedad postindustrial por una quíntuple mutación: el paso de una economía de producción a una economía de servicio, la preeminencia de la clase profesional y técnica, el conocimiento teórico como fuente de innovación y de formulación de políticas públicas, la necesidad de anticipar el futuro y el auge de una nueva tecnología intelectual dirigida hacia la toma de decisiones. Y si Bell opta por calificar a esta nueva sociedad como "postindustrial" será sobre todo para distinguirla de otras denominaciones como la de "postcapitalista" utilizada por Ralf Dahrendorf.

La sociedad posmoderna

A partir de los diversos intentos y tendencias por interpretar a esta nueva sociedad emergente, posterior a la sociedad industrial o moderna, también se va a perfilar lo que se ha llamado la posmodernidad, esto es, la etapa posterior a la modernidad. De acuerdo a varias versiones su nacimiento se da a partir de la demolición de casas sociales en la ciudad norteamericana de San Luis en 1973. Es en la arquitectura donde se dará el rompimiento con lo moderno y se utilizará el término postmodernidad, como lo ejemplifica el arquitecto León Krier al establecer una perspectiva antisocial con su concepción del espacio arquitectónico.¹⁵⁹

Lyotard con su obra *La condición post-moderna* popularizará el tema en el ámbito intelectual de la década de los años ochenta. De esta manera lo que era un informe para el Consejo de Universidades de Québec se convierte en un texto obligado de referencia sobre lo posmoderno. Lyotard afirma que el conocimiento y las instituciones que lo producen cambian de estatus al mismo tiempo que las sociedades entran en la era postindustrial y las culturas en la era posmoderna, cambio que desde su punto de vista inició en Europa a fines de la década de los cincuenta.

Blanca Muñoz (2005:130) define a la posmodernidad como "una amalgama ecléctica de teorías" que va desde algunos planteamientos filosóficos "neonietzscheanos" e "instintivistas" hasta conceptos tomados del pragmatismo

¹⁵⁸ Citado por Armand Mattelart, obra citada, pp. 89, 90.

¹⁵⁹ Blanca Muñoz, *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*, pp. 129-134.

anglosajón pasando por términos “heideggerianos” fenomenológicos y existencialistas. Considera la socióloga española que la rápida difusión que ha tenido esta posición intelectual indica que no solo se trata de una corriente de investigación filosófica y sociopolítica sino que se está ante “un producto muy elaborado de la industria cultural”, concepto que toma de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. La producción industrial de la conciencia será, como lo predica Habermas, una modalidad inherente al capitalismo tardío, esto es, al capitalismo que introduce al estado como un mecanismo más de regulación del mercado.

En la filosofía occidental contemporánea se dará así un enconado aunque no muy fructífero debate entre modernidad y posmodernidad a fines del siglo veinte, el cual todavía perdura en el actual siglo veintiuno y estuvo en cierta forma personificado por Gianni Vattimo y Jürgen Habermas durante su participación magistral en el XIII Congreso Internacional de Filosofía organizado por la Asociación Filosófica de México y llevado a cabo en Mazatlán, México, en el mes de noviembre del año 2007. Vattimo ubica el surgimiento de la postmodernidad en la filosofía con la conclusión nihilista de Nietzsche sobre la muerte de Dios y su idea del eterno retorno de lo igual, lo cual significa el fin de la era de la superación, de la “época del ser concebido bajo el signo de lo *novum*”¹⁶⁰, o sea el fin de la era de la modernidad.

Crítico de la postmodernidad, Lipovetsky caracterizará a la sociedad postmoderna como “donde lo nuevo se acoge como lo antiguo, donde se banaliza la innovación, en la que el futuro ya no se asimila a un progreso ineluctable.” Es el agotamiento del impulso modernista hacia el futuro, el desencanto y la monotonía de lo nuevo, es el cansancio de una sociedad que “consiguió neutralizar en la apatía aquello en que se funda: el cambio”. Esta es la “era del vacío”¹⁶¹, como la define Lipovetsky, quien reconoce se basó en la conceptualización hecha antes por Daniel Bell de la sociedad postindustrial como la democratización del hedonismo, el triunfo de la “anti-moral” y el “anti-institucionalismo”.

¹⁶⁰ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 148.

¹⁶¹ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, pp. 198-200.

La cultura posmoderna es caracterizada por Lipovestky (1990:9-12) como materialista y psi, porno y discreta, renovadora y retro, consumista y ecologista, sofisticada y espontánea, espectacular y creativa, pero sobre todo la considera como un individualismo narcisista. La sociedad posmoderna no tiene ídolo ni tabú y menos una imagen gloriosa de sí misma por lo que “la gente quiere vivir enseguida, aquí y ahora, conservarse joven y ya no forjar el hombre nuevo.” Si Nietzsche¹⁶² se lamentaba que en su época, a la que considera decadente y por ende nihilista, no se vivía para el pasado mañana sino para el mañana debido a lo incierto de su futuro, ahora en la sociedad posmoderna se vive el ahora sin preocuparse por el mañana y menos por forjar el ultra hombre u hombre nuevo vislumbrado por el filósofo alemán. Los posmodernos, como lo expresara el premio Nobel de Literatura Elías Canetti, “escapan a sus propias metamorfosis” y ya no están a la espera de ellas sino que las anticipan por lo que “prefieren serlo todo menos lo que podrían llegar a ser.”¹⁶³ La era del vacío sería de esta manera la del nihilismo puro y del olvido total del ser, como lo afirmara en su momento Heidegger.

Nihilismo y posmodernidad

El nihilismo moderno no ha desaparecido con la posmodernidad sino que se ha acentuado al plasmarse en el triunfo del individualismo que busca la autocomplacencia inmediata y placentera de sus deseos incentivados por los medios masivos de comunicación. Predomina así un narcisismo colectivo pues ahora el individuo ya no se agrupará en clases sociales o en torno a intereses nacionalistas sino que lo hará con otros seres humanos que compartan las mismas preocupaciones y objetos existenciales. Este hedonismo ya no se guiará por la ética racionalista o por la tradición moral sino por un burdo pragmatismo mercantilista. La relación del sujeto posmoral con el mundo está subordinada a la producción y la lucha por atraer a los consumidores lleva a la diferenciación progresiva de los productos por lo que el recrear o morir en la competencia se ha convertido en la nueva máxima transmitida por el capitalismo globalizado posmoderno. Por ello afirma Hopenhayn que el espíritu secularizado de la

¹⁶² Ver Nietzsche, *La voluntad de poderío*, pp. 31-33.

¹⁶³ Citado por Martín Hopenhayn, *Después del nihilismo*, p. 111.

posmodernidad sigue atado al “sordo, elegante y disimulado nihilismo en que nada se permuta de verdad.”¹⁶⁴

El nihilismo es para Heidegger el movimiento fundamental de la historia de Occidente, el “movimiento histórico universal de los pueblos de la tierra lanzados al ámbito de poder de la Edad moderna.”¹⁶⁵ Nihilismo va a significar que “todo -en cualquier aspecto- es nada”, que “lo existente en su conjunto es nada”. Jünger considera que el nihilismo es un gran destino o poder fundamental al que nadie puede sustraerse y la dificultad en definirlo estriba en que “es imposible que el espíritu pueda alcanzar una representación de la Nada” debido a que “uno no se hace de la nada ni imagen ni concepto.”¹⁶⁶

El gran genio renacentista Leonardo Da Vinci había advertido que “la Nada no tiene ningún centro y sus límites son la Nada”, por lo que concluía que “entre las grandes cosas que se encuentran entre nosotros es el Ser de la Nada la máxima.”¹⁶⁷ Tal visión va a ser compartida posteriormente por Heidegger (1960:223) al afirmar que “la esencia del nihilismo consiste en que con el ser mismo es nada.” La nada se convertirá en el problema esencial para los modernos existencialistas (Sartre) pero también en el horizonte vital de los posmodernos que desencantados, agobiados y cansados por la monotonía de lo nuevo rechazarán el cambio y el futuro, los paradigmas dominantes de la sociedad moderna.

Más que el fin de la modernidad anunciada por los posmodernos Marc Augé menciona que tal vez suframos un exceso de modernidad por lo que propone el término de *sobremodernidad*. Afirma que la situación *sobremoderna* va a ampliar y diversificar el movimiento de la modernidad y es signo de tres excesos: el de información, el de imágenes y el de individualismo. El primer exceso, dice, nos da la sensación de que la historia se acelera pues cada día nos informan de lo que acontece en cualquier parte del mundo y el corolario a esta superabundancia de información es nuestra capacidad de olvido, necesaria para la salud pero que da como resultado un ritmo sincopado de la historia. La individualización, el tercer

¹⁶⁴ Ídem, p. 120.

¹⁶⁵ Martín Heidegger, *Sendas perdidas*, p. 183.

¹⁶⁶ Ernest Jünger, *Sobre la línea*, p. 25.

¹⁶⁷ Citado por Martín Heidegger en *Hacia la pregunta del ser*, p.119.

exceso, es muy distinta de la moderna ya que es pasiva y consumista debido al desarrollo de los medios de comunicación. La ilusión de la libre elección individual se desarrolla con el debilitamiento de las cosmologías y las ideologías por lo que el individuo puede armar su propia cosmovisión con piezas sueltas y tener la sensación de que piensa por sí mismo. Un ejemplo de esta individualidad son los *otaku*, jóvenes japoneses que se aíslan lo más posible quedándose en sus casas, envueltos entre su televisor, sus vídeos y sus ordenadores compartiendo el sentimiento de soledad que predomina en la mayoría de los internautas del mundo.¹⁶⁸

Contracultura y geocultura

Daniel Bell en la década de los sesenta ya alertaba sobre los efectos que tenía el advenimiento de una cultura extremista que llevaba la lógica del modernismo hasta sus límites más extremos y se manifestaba en su radicalismo político y cultural, su hedonismo exacerbado, las revueltas estudiantiles (el movimiento del 68 en México, por ejemplo), el uso de las drogas, la liberación sexual, la proliferación de la pornografía y la violencia. Lo que alarmaba al conservador Bell y a la no menos conservadora aunque moderna sociedad occidental era la contracultura, misma que es definida por el escritor mexicano José Agustín¹⁶⁹ como “una serie de movimientos y expresiones culturales, usualmente juveniles, que rebasan, rechazan, se marginan, se enfrentan o trascienden la cultura institucional.”

La revolución de 1968 va a cuestionar las verdades del liberalismo, la ideología dominante de 1848 a 1968 según Wallerstein, sobre todo la creencia de que el estado era un árbitro racional de la voluntad colectiva. Este rechazo al liberalismo como ideología representó una ruptura fundamental con las premisas intelectuales de lo él llama la “geocultura” de la economía capitalista mundial. Más que la superestructura de la economía mundial prefiere considerarla como la “trastienda”, la parte más oculta y difícil de valorar pero sin la cual no subsistiría. El profesor aclara que la llama “geocultura” por analogía con la geopolítica no porque

¹⁶⁸ Marc Augé, “Sobremodernidad: del mundo tecnológico de hoy al desafío esencial de mañana” en Dênis de Moraes, *Sociedad mediatizada*, pp. 124-127.

¹⁶⁹ José Agustín, *La contracultura en México*, p. 129.

se trate de un aspecto supra local o supranacional sino porque representa el marco cultural dentro del que opera el orden mundial. Wallerstein¹⁷⁰ señala que el desafío a la geocultura dominante se ha caracterizado por un nuevo énfasis intelectual en la cultura en oposición al énfasis en la economía o la política, lo cual se debe a la desilusión por la poca eficacia para transformar el mundo a través de reformas económicas o políticas y ha llevado a considerar a la cultura como el terreno alternativo en el cuál la acción humana sí podría ser eficaz.

De la continuidad a la discontinuidad

Peter Drucker por su parte opina que este mundo de la Nueva izquierda, de los hippies y el Op Art y demás manifestaciones contraculturales de la década de los sesenta que preocupaban a Bell estaba más lejano de las percepciones victorianas de lo que éstas a su vez estaban de la era de las migraciones a fines de la antigüedad. En cambio señala que en economía seguimos siendo en gran medida herederos de los victorianos pues la mayor parte de la tecnología actual es una extensión y modificación de los inventos de aquella notable media centuria anterior a la primera guerra mundial.

De acuerdo a Drucker el periodo 1920-1970, medido con patrones económicos, ha sido la Era de la Continuidad, el periodo de menos cambios en 300 años desde que el comercio mundial y la agricultura sistemática se convirtieron por primera vez en factores dominantes en las últimas décadas del siglo XVII. En cambio considera que ahora nos enfrentamos a la Era de la Discontinuidad en la tecnología y la economía mundial, citando que “mientras nos hemos estado ocupando en terminar el gran edificio económico del siglo XIX, los cimientos se han movido debajo de nuestro pies.”¹⁷¹

La economía mundial, afirma, no está cambiando sino que ya ha cambiado en sus bases y estructura. Peter Drucker (2002: 117) señala los tres cambios fundamentales que ha tenido la economía mundial en los últimos años:

1. La economía de los productores primarios se ha desacoplado de la economía industrial.

¹⁷⁰ Immanuel Wallerstein, *Geopolítica y geocultura*, pp. 22,23.

¹⁷¹ Peter Drucker, *Escritos fundamentales. Tomo 3: La sociedad*, p. 116.

2. En la economía industrial misma la producción se ha desacoplado del empleo.
3. Los movimientos de capital mundial son los que se han convertido en motor y fuerza impulsiva de la economía mundial, la cual es imprevisible.

En esta Era de la Discontinuidad la sociedad se caracterizará ya no tanto por ser una sociedad industrial sino por convertirse en una sociedad del conocimiento, como la llama Drucker, en la cual la clase dominante ya no será la del obrero industrial sino la del “trabajador del conocimiento”. Enfatiza que esta expresión, la de “trabajador del conocimiento”, era desconocida hasta que él la acuñó en 1959 en su libro *The Landmarks of Tomorrow*. Ratifica que los trabajadores del conocimiento tal vez no puedan conformar la clase dominante de la sociedad del conocimiento pero ya constituyen su clase dirigente conformando un grupo fundamentalmente diferente del otro tipo de grupo que haya ocupado la posición de clase dirigente en la historia. Como el trabajador del conocimiento tiene acceso a un estatus superior por medio de la educación formal, la educación se convertirá en el centro de la sociedad del conocimiento y la escolarización en su institución clave.¹⁷²

Menos optimista es la visión de Wallerstein al afirmar que la economía capitalista mundial constituye un sistema histórico que como tal está constituido de una vida histórica que tiene un génesis; pasa por una serie de ritmos cíclicos y tendencias seculares característicos y encierra contradicciones internas que lo conducirán a su desaparición final. Considera que el sistema mundial se está transformando y continuará funcionando “bien”, pero al seguirlo haciendo como lo ha hecho en la búsqueda incesante de acumulación de capital en los últimos quinientos años pronto no será ya capaz de sostener su propio funcionamiento. Sentencia en forma profética que “el capitalismo histórico, como todos los sistemas históricos, perecerá víctima de sus propios éxitos, no de sus fracasos.”¹⁷³ La actual crisis mundial económica detonada por la crisis financiera global del 2008 parece probar que algo tiene de razón esta premonición sobre el posible fin

¹⁷² Ídem, pp. 57- 60.

¹⁷³ Immanuel Wallerstein, obra citada, pp. 26-28.

del capitalismo mundial tal y como ha existido hasta ahora, ya que la ambición desmedida por aumentar grandes ganancias en poco tiempo provocó la especulación por parte de los principales grupos de inversión causando el estallido de las burbujas bursátiles y con ello la ruina de reconocidas firmas financieras.

La sociedad tecnificada

Reconociendo a Daniel Bell como su precursor, Zbigniew Brzezinski considera que, así como a la sociedad industrial que sucedió a la sociedad agrícola no se le llamó post-agrícola, era conveniente designar a la nueva era y sociedad con un nombre propio. El que fuera asesor en seguridad nacional del presidente Carter propuso el nombre de sociedad *tecnológica*, la cual definió como “una sociedad cuya forma está determinada en el plano cultural, psicológico, social y económico, por la influencia de la tecnología y la electrónica- especialmente en el campo de los ordenadores y las comunicaciones”.¹⁷⁴

En la era *tecnológica* será la red mundial de información la que permitirá la puesta en común los conocimientos gracias a los satélites, por lo que afirma Brzezinski que “por primera vez en la historia, todo el saber de la humanidad será accesible a escala mundial”.¹⁷⁵ El experto en geopolítica considera que la “diplomacia de la cañonera” va a ser sustituida por la “diplomacia de las redes” por lo que la noción de imperialismo ya no es válida para explicar las relaciones de los Estados Unidos con otros países ya que la superpotencia se ha convertido en “la primera sociedad global de la historia” al ser la sociedad más comunicada al partir de este país el 65% de las comunicaciones mundiales.¹⁷⁶

El predominio de la tecnología de la comunicación en la formación de las civilizaciones es sintetizado por la célebre frase de McLuhan “el medio es el mensaje” y la visión de que la historia de la humanidad se dividiría en tres edades: la de la del pensamiento mágico y tribal de la comunicación natural, oral y gestual; la edad de la tiranía de la visión iniciada por la escritura alfabética y la imprenta; la edad de la transmisión electrónica de un nuevo “tribalismo” planetario.

¹⁷⁴ Citado por Armand Mattelart en *La comunicación- mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, p. 196.

¹⁷⁵ Armand Mattelart, *Historia de la sociedad de la información*, p. 105.

¹⁷⁶ Citado por Armand Mattelart, *La mundialización de la comunicación*, p. 80.

Mattelart (2007: 78,79) le critica al doctor en literatura isabelina que al postular lo indisoluble del contenido del mensaje con su forma se opone a la dicotomía significante/significado preconizada por el análisis estructural y que la prometida reconciliación entre forma y contenido se lleva a cabo en beneficio del acaparamiento del proceso de comunicación por parte de la primera en perjuicio del segundo.

La sociedad y la información

La sociedad moderna es vislumbrada como sociedad de la información por Norbert Wiener, considerado el padre de la cibernética, quien en 1948 preveía que la sociedad del futuro se organizará en torno a la información y su principal enemigo lo será la entropía: “La cantidad de información en un sistema es la medida de su grado de organización: la entropía es su grado de desorganización; siendo el uno, el negativo del otro.”¹⁷⁷ Para Wiener en esta nueva sociedad la información debería circular sin trabas y era incompatible a la desigualdad en el acceso y la transformación de todo lo que circula por los canales de comunicación.

En 1949 el ingeniero y matemático Claude Elwood Shannon crea una teoría matemática de la comunicación en la cual la definición de información es física, cuantitativa y estadística haciendo caso omiso a la raíz etimológica del término que denota un proceso que da forma al conocimiento con la estructuración de fragmentos de conocimiento. El primer ensayo de cuantificación de las actividades de producción y distribución de la información se da en 1962 con los trabajos del economista norteamericano Fritz Machlup. Por su parte Mattelart (2007:70) comenta que a partir de estos enfoques el tema de la medición de la información se convertirá en parte interesada del debate sobre la era de la información y sobre el advenimiento de la sociedad de la información.

En el informe de Marc Uri Porat publicado por el gobierno de los Estados Unidos en 1977 se concluía que ya en 1967 la información primaria y secundaria producida en este país comprendía el 46 por ciento del producto nacional bruto (PNB) y los trabajadores de la información acaparaban el 53 por ciento de la mano

¹⁷⁷ Ídem, *La comunicación- mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, pp. 199, 200.

de obra¹⁷⁸. El sector industrial, que en 1946 comprendía el 46 por ciento del PNB, a solo veinte años después solo representaba el 25 por ciento de la fuerza de trabajo. Porat se centra en los sistemas de información y define a la información como “cantidades de datos (*data*) que han sido organizados y comunicados” y clasifica a los “agentes informacionales” en seis sectores: industrias vendedoras de bienes o servicios de información, burocracia pública, burocracia privada, sector productivo público, actividades productivas privadas y hogares. En ese mismo año la Organización para la Cooperación y el Desarrollo (OCDE) invita al economista para que construya un modelo con el fin de clasificar a sus países miembros en la escala que conduce a la sociedad de la información.¹⁷⁹

La era de la información

La era de la información inicia propiamente en la década de los años sesenta pero es en la de los setenta cuando adquiere relevancia y protagonismo en los cambios que se dan en todos los ámbitos mundiales. Es la aparición del ordenador personal el hecho más trascendental al grado de que transforma todas las actividades humanas al permitir una aceleración inédita en la producción, acumulación y transmisión tanto de la información como del conocimiento. A su vez las innovaciones en las telecomunicaciones y la electrónica permitieron conjugar el uso de la computadora para avanzar en forma acelerada en todos los campos de la ciencia y la tecnología.

De esta forma la multiplicación de la información y del conocimiento da lugar a que de una sociedad industrializada basada en las máquinas se transite a una sociedad informatizada y fundamentada en las redes. De la limitada Arpanet (red construida por el Departamento de Defensa de los EUA)¹⁸⁰ de los años sesenta se brinca espectacularmente a Internet, la red de redes mundial, misma que está por dejar su lugar a una aún más compleja: Internet 2. La creación de una “inteligencia mundial” deja de ser así una utopía para ir adquiriendo visos de una realidad cada vez más viable y cada día menos remota.

¹⁷⁸ Ídem, p. 204.

¹⁷⁹ Ídem, *Historia de la sociedad de la información*, pp. 72-74.

¹⁸⁰ Arpanet es creada por la ARPA (Advanced Research Projects Agency) a principios de la década de los años 70 y financiada por la National Science Foundation (NSF).

La emergencia de esta nueva era, ya no tan marcada por la tradición milenaria, da lugar a su vez a diversos cuestionamientos como el de si en verdad somos ya una sociedad de la información o solamente estamos en una etapa posterior de la era industrial. Usualmente la posibilidad de una sociedad de la información es analizada desde dos perspectivas históricas: la de quienes hablan de una nueva organización social surgida del pasado y la de quienes enfatizan la continuidad de la misma.

La sociedad informacional o la sociedad red

Citado recurrente y erróneamente como uno de los principales propagandistas del término “sociedad de la información”, Manuel Castells establece una distinción analítica entre sociedad de la información y sociedad informacional. Señala que el término sociedad de la información destaca el papel de la información en la sociedad, pero ésta (entendida como comunicación del conocimiento) ha sido fundamental en todas las sociedades, incluida la Europa medieval. En contraste considera que el término informacional va a indicar una forma específica de organización social en la cual la información se convierte en la fuente fundamental de la productividad y el poder.

Castells precisa que su término “informacional” trata de establecer un paralelo entre la distinción entre industria e industrial. Una sociedad industrial no es sólo la sociedad en que hay industria sino en la que las formas sociales y tecnológicas de la organización industrial impregnan todas las esferas de la actividad. Uno de los rasgos básicos de esta sociedad informacional es la lógica de interconexión de su estructura básica, la cual explica el uso del concepto “sociedad red”. Aunque enseguida señala que el término “sociedad red” no agota todo el significado de “sociedad informacional”. Para el investigador las terminologías de tecnologías de la información, sociedad de la información y otras se originaron en Japón en los años sesenta y fueron transmitidos a Occidente en 1978 por Simon Nora y Alan Minc.¹⁸¹

La sociedad-red para Appaduray no es un puro fenómeno de conexiones tecnológicas sino la disyuntiva sistemática de lo global y lo local, de lo público-

¹⁸¹ Ver Manuel Castells, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. 1. La sociedad red*, p. 47.

formal y de lo privado-real a través de la fractura de sus marcos temporales de experiencia y de poder: Así, en contraste con la elite que habita el espacio atemporal de las redes y los flujos globales, la mayoría de los habitantes de los países menos desarrollados (la gran mayoría mundial) habita el dislocado espacio/tiempo local de sus culturas y enfrentan la lógica del poder global refugiándose en la lógica del poder de la identidad. Como lo menciona Stuart Hill, “un tipo nuevo de cambio estructural está fragmentando los paisajes culturales de clase, género, etnia, raza y nacionalidad, que en el pasado nos habían proporcionado sólidas localizaciones como individuos sociales”, por lo que considera que tales transformaciones” también están cambiando nuestras identidades personales”.¹⁸²

La tercera ola de las tecnologías del conocimiento

Uno de los periodistas más influyentes de la segunda mitad del siglo veinte, Alvin Toffler, se ha caracterizado por intentar explicar los vertiginosos cambios mundiales de la era de la posguerra con sus conocidas obras como *El ‘shock’ del futuro*, *La tercera ola* y *El cambio del poder*. El escritor esquematiza las etapas de cambio en la historia de la humanidad como “olas”, siendo la primera de ellas la revolución agrícola surgida diez mil años atrás, la segunda es la revolución industrial iniciada hace 300 años y la tercera es la revolución tecnológica desarrollada a partir de la segunda mitad del siglo veinte.

Para Toffler¹⁸³ el acontecimiento económico más importante es el nacimiento de un nuevo sistema de crear riqueza que ya no se basa en la fuerza sino en la mente. La sustitución del trabajo físico por la información o el conocimiento es la que ocasionó la crisis de los modelos tradicionales de la industria y dio lugar a la expansión de otros más flexibles y competitivos como los asiáticos. Ejemplifica que mientras los líderes empresariales norteamericanos en los años setenta vivían confiados en su “mundo de chimeneas”, los líderes japoneses y los ciudadanos comunes se preparaban para el arribo del siglo XXI y

¹⁸² Ambos investigadores son citados por Jesús Martín-Barbero, “Tecnidades, identidades, alteridades: desubicaciones y opacidades de la comunicación en el nuevo siglo” en Dênis de Moraes, *Sociedad mediatizada*, pp. 78,79.

¹⁸³ Alvin Toffler, *El cambio del poder*, p. 32.

de la era de la información. De esta manera mientras Estados Unidos rechazaba desdeñosamente el concepto del fin del industrialismo, en Japón sus dirigentes lo aceptaban entusiastas y llegaban a la conclusión de que el conocimiento sería la clave del crecimiento económico del siglo XXI. Lo paradójico de lo anterior es que, pesar de que Estados Unidos empezó antes que nadie a estar informatizado, fue Japón el país que avanzó más rápido para sustituir las tecnologías del trabajo físico (segunda ola) por las tecnologías del conocimiento (tercera ola). La proliferación de esta nueva economía del conocimiento es así para Toffler la nueva fuerza explosiva que ha lanzado a las economías avanzadas a una enconada competencia mundial, haciéndose así realidad la sentencia premonitrice de Winston Churchill: “los imperios del futuro son imperios de la mente”.¹⁸⁴

Las autopistas de la información

Sin mucho ruido Arpanet y la National Science Foundation en 1990 decidieron retirarse después de haber promovido con fondos públicos el desarrollo de las redes así como su implantación en centros de investigación y universidades por dos décadas. Ambas instituciones dejaron a la ya rebautizada Internet a su propia dinámica, la cual se aceleró dos años después con la conversión de Internet en un sistema digital sencillo de acopio, procesamiento y transferencia de información en formato multimedia y en entorno interactivo, la Web.¹⁸⁵ Creado por el CERN (Laboratorio Europeo de Partículas Físicas), este sistema empieza a funcionar en 1993 y su implantación en todas las redes es inmediata.

La revalorización estratégica de la nueva era por parte de los países más desarrollados se da en la década de los años noventa sobre todo con el proyecto del vicepresidente estadounidense Al Gore de la construcción de las *highways* de la información, el cual marcó el inicio de la comercialización global de Internet. En el mismo año, 1993, con el Libro Blanco la Unión Europea también comienza su proyecto europeo de las autopistas de la información. Un grupo de 20 grandes empresarios de la industria de la información presidido por el comisario Martin

¹⁸⁴ Ídem, p. 33.

¹⁸⁵ Mar Centenera Garçon, *De la Sociedad Industrial hacia la Sociedad del Conocimiento. El proceso de globalización*, pp. 12,13.

Bangemann presenta al año siguiente un informe con el título representativo de “Europa y la sociedad global de la información”.

Los representantes del G-7, entre ellos el citado Al Gore, en su reunión cumbre de Bruselas en 1995 llegaron a la conclusión de que la iniciativa privada debería ser “el motor de la sociedad de la información”. El vicepresidente norteamericano consideraba que la nueva infraestructura global de la información, la “red de redes”, tenía como objetivo asegurar un servicio universal accesible a todas las sociedades ya que “...impulsará, en la práctica, el funcionamiento de la democracia...veo en ella una nueva edad ateniense de la democracia.”¹⁸⁶

Mattelart considera que con la propuesta de Al Gore se cerraba el círculo pues si el concepto de comunicación había entrado en la modernidad hacía más de dos siglos por medio de la carretera, ahora en la posmodernidad lo hacía bajo el signo de la metáfora de la red de autopistas. Tal metáfora para el profesor de la Universidad de París VIII no era más que un eco de la memoria colectiva de las grandes obras públicas que han impulsado una nueva dinámica económica de los Estados Unidos desde la década de los años cincuenta.

Asimismo, el académico especialista en información y comunicación va a criticar la propuesta de Al Gore en la citada reunión del G7, la cual tenía desde su punto de vista un título “muy explícito”: *Toward a Global Information Structure: The Promise of a New World Information Order*. Considera que Al Gore como vocero de los Estados Unidos adoptaba los acentos de los profetas que le habían precedido desde el siglo XVIII y presentaba a la “gran familia humana” su proyecto mundial de “red de redes”, la Global Information Infrastructure. La GII prometida por el vicepresidente estadounidense permitiría la solución de los graves desequilibrios sociales y económicos que afectan a nuestro planeta, lo cual pone en duda Mattelart pues señala que beneficiaría más a las cúpulas del poder *tecnopolítico* (OMC, G7, FMI, BM, la Unión Europea) que al resto de las comunidades humanas.

La sociedad de la información

¹⁸⁶ Armand Mattelart, *La mundialización de la comunicación*, pp. 92-96.

La aceptación de una nueva sociedad como la de la información quedó establecida oficialmente por varios países, además de los citados Estados Unidos de América, así como por organismos internacionales. La Comisión Europea en 1995 ya señalaba que la llegada de la sociedad de la información era “un acontecimiento de gran envergadura para la innovación”, considerándola como “una herramienta básica para el refuerzo de la capacidad de innovación europea”.¹⁸⁷ Le seguiría el Libro Verde para la Sociedad de la Información en Portugal (aprobado por el Consejo de Ministros portugués en 1997 y elaborado por la Sociedad de la Información del Ministerio de Ciencias de Portugal), uno de cuyos propósitos planteados era “conducir a una reflexión estratégica que permita definir un camino para implantar la sociedad de la información en Portugal.”¹⁸⁸

La Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT) en su Resolución 73 de la Conferencia de Plenipotenciarios de la UIT¹⁸⁹ efectuada en Minneapolis en 1998 resolvió encargarle al secretario general de la ONU que “inscriba la cuestión de la celebración de una Cumbre mundial sobre la sociedad de la información en el orden del día del Comité Administrativo de Coordinación de las Naciones Unidas a fin de que se reúnan las condiciones necesarias para que la misma pueda tener lugar antes de la próxima Conferencia de Plenipotenciarios.”

De esta iniciativa surge la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI), organizada por la UIT, la cual se celebró en dos fases: la primera en Ginebra del 10 al 12 de diciembre de 2003 y la segunda en Túnez del 16 al 18 de noviembre de 2005, de la cual surgió el Libro de Oro. En resolución adoptada el 28 de julio de 2006 se estableció el modo en que se supervisaría el seguimiento a nivel de todo el sistema de los resultados de la cumbre, mismo que es coordinado por la Comisión de Ciencia y Tecnología para el Desarrollo (CCTD) de la ONU.

La convocatoria de esta Cumbre Mundial al parecer fue exitosa pues participaron 54 jefes de estado, 83 ministros y viceministros así como tres docenas de representantes más para sumar 176 países. De acuerdo a cifras de Trejo

¹⁸⁷ Comisión Europea, Libro Verde de la Innovación, Diciembre de 1995.

¹⁸⁸ www.terminómetro.inf.

¹⁸⁹ www.itu.int

Delarbre¹⁹⁰ participaron 11,047 expositores, de los cuales el 44.5% eran representantes de estados y el 11% de organismos mundiales. El 30% lo fueron de organismos no gubernamentales (ONG), menos del 5% de empresas y el 9% lo representaron 970 periodistas de 613 medios de “todo el mundo” (o al menos parte del mismo). Trejo Delarbre considera que el resultado más importante de esta reunión fue haber reconocido a los medios y a la información como “uno de los más destacados problemas de la agenda global”. Antes, señala, tanto los medios como la información eran un negocio o un asunto nacional. Parece ser que a partir de esta Cumbre son considerados ya como grandes temas, convicción que desde su punto de vista representó “el espíritu de Ginebra”.

En el marco de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información se estableció también la estrategia *Conectar el mundo*, cuya meta es “acelerar y fortalecer los esfuerzos necesarios para colmar la brecha digital.” Para ello la UIT propuso “conectar a los que no están en 2015” y en su página Web anunciaba una inversión de 55 mil millones de dólares para conectar África. Asimismo, se informaba de la asociación de la UIT con Microsoft para lanzar una plataforma en línea para seguir el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC).¹⁹¹ Una etapa de tal proceso lo fue la Cumbre Conectar África de la UIT llevada a cabo en Kigali, Ruanda, el 28 y 29 de octubre de 2007.

El dilema de “conectados o desconectados” se ha convertido en el paradigma polémico de la así denominada sociedad de la información. Ya no se trata de debatir si aún nos encontramos inmersos en la sociedad industrial con sus contradicciones y conflictos inherentes, como la desigualdad económica entre naciones desarrolladas y subdesarrolladas, sino de lograr la incorporación de la mayoría de los habitantes del mundo a la red de redes y por consiguiente a la información y el conocimiento a través de las nuevas TIC. Así lo demuestran las citadas estrategias aplicadas por los organismos mundiales (ONU versus UIT) como las propuestas por los ideólogos de la nueva era.

¹⁹⁰ Raúl Trejo Delarbre, *Viviendo en el Aleph. La sociedad de la información y sus laberintos*, pp. 26,27.

¹⁹¹ www.itu.int/partners/index-es.html

Manuel Castells considera que la organización espacial de la era de la información está formada por regiones metropolitanas internamente descentralizadas y globalmente conectadas por redes de comunicaciones, sistemas de información y por una estructura de transporte que articulan selectivamente lo local y lo global. Plantea que se presenta la desaparición de la ciudad como forma cultural y política específica pues las grandes regiones metropolitanas carecen de gobiernos debido a que su sistema institucional no corresponde a su dinámica espacial y dejan de ser culturas específicas e históricas pues su multiculturalidad y su fragmentación social obstaculizan el establecimiento de valores comunes y pautas de comportamiento compartido. De esta forma se da la paradoja de la crisis de la ciudad en un mundo urbanizado pues de acuerdo a datos del profesor catalán la población urbana ya representa más de la mitad de la población mundial y en el 2050 la población urbanizada mundial será las dos terceras partes del total.¹⁹²

Volviendo a la metáfora de las autopistas de la información, si para poder dejar atrás la sociedad agrícola y poder convertirse en una sociedad industrial era necesario crear las carreteras para los automotores y conectar las urbes modernas, ahora para ser miembro de la sociedad de la información se requiere navegar en las autopistas electrónicas a través de un computador conectado a la red de redes, Internet.

¹⁹² Manuel Castells, *Observatorio mundial. Crónicas de principio de siglo*, pp. 180-182

12. La sociedad de la información, ¿realidad o mito?

La sociedad de la información ya era considerada en 1995 por la Comisión Europea como un acontecimiento de gran envergadura para la innovación. En el *Libro Verde*¹⁹³ se definía por consiguiente a la sociedad de la información como “una herramienta básica para el refuerzo de la capacidad de innovación europea”, “portadora de nuevas profesiones y de productos innovadores”. En el documento oficial de la Unión Europea se señala que estamos viviendo un periodo histórico de cambio tecnológico como consecuencia del desarrollo y aplicación de las tecnologías de información y comunicación (TIC), las que no obstante sus beneficios también planteaban costos que ameritaban la necesidad de políticas públicas capaces de ayudarnos a sacar fruto del progreso tecnológico y de asegurar el acceso equitativo a la sociedad de la información y la distribución justa del potencial de prosperidad.

Un modelo para definir a la sociedad de la información

Katz y Hilbert¹⁹⁴, investigadores de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) de la ONU, consideran que el concepto de “sociedad de la información” es muy complejo e incipiente su nivel de desarrollo, por lo que señalan la necesidad intelectual de reducir esta complejidad mediante un proceso de abstracción que permita expresar la realidad paradigmática en términos de entidades concretas e interrelaciones. Aseveran que este modelo es esencial para plantear objetos específicos de desarrollo por lo que proponen establecer los términos y los esquemas que permitan debatir el concepto de sociedad de la información.

El marco conceptual utilizado por la CEPAL se basa en las características generales de las TIC y del proceso digital resultante, los cuales son el núcleo de este paradigma emergente. Las TIC digitales utilizan un sistema binario para recibir la información así como para comunicarse entre ellas, por lo que la sociedad de la información es una consecuencia directa de este desarrollo en el

¹⁹³ www.madridnasd.org/proyectoseuropeos

¹⁹⁴ En ponencia presentada en el 2003 en la República Dominicana durante la conferencia ministerial regional preparatoria de América Latina y el Caribe para la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información que se efectuaría ese mismo año en Ginebra, Suiza.

campo de la información y la comunicación. Si bien las industrias productoras de TIC tienen una expansión evidente, solo tienen una relación indirecta con el proceso de digitalización, el cual constituye el impulso principal de los intercambios de información propios de la era digital.

El modelo propuesto por Katz y Hilbert representa los estratos, sectores y áreas de la sociedad de la información y por consiguiente opinan que este modelo puede utilizarse para identificar interdependencias y relaciones causales entre los sectores involucrados en el proceso de digitalización como gobierno, comercio, formación, salud, cultura y multimedia. Pero sobre todo consideran que va a favorecer el desarrollo de una agenda de políticas integradoras que consolidará la transición hacia la sociedad de la información. Sin embargo debido a que los elementos clave de los campos de este modelo son diferentes en cada región y en cada país infieren que no existe una solución única para la transición hacia la sociedad de la información, por lo que el rumbo de la misma deberá estar en función de las peculiaridades de cada país.

¿Brecha digital u oportunidad digital?

La desigual aplicación y desarrollo de las TIC en América Latina y en otras regiones del mundo que pertenecen al llamado “tercer mundo” ha motivado la polémica de si la sociedad de la información es una realidad o solo un mito más de la modernidad y sobre todo del capitalismo global. Los autores citados reconocen que la incursión de las TIC y el consecuente proceso de digitalización han creado muchas oportunidades en los países en desarrollo, pero a la vez han propiciado una nueva forma de exclusión denominada brecha digital. Definen a la brecha digital como “la línea divisoria entre el grupo de la población que ya tiene la posibilidad de beneficiarse de las TIC y el grupo que aún es incapaz de hacerlo.”¹⁹⁵ La CEPAL considera que la brecha digital doméstica en los países latinoamericanos y caribeños es aún más seria que la internacional. Este organismo de la ONU no deja de enfatizar que los elementos clave para el desarrollo de una sociedad de la información deben ser el individuo y la comunidad.

¹⁹⁵ Ibídem, p.16.

En contraparte a esta brecha digital Katz y Hilbert hacen referencia a la “oportunidad digital”, la cual puede proporcionar herramientas para disminuir la pobreza. Comentan que con contenidos adecuados y con un acceso a bajo costo a las TIC se podrían cubrir las necesidades básicas en áreas sociales prioritarias como la educación, la salud, el campo y la seguridad. Además se puede mejorar la participación en el ámbito público y político con la mejoría de los servicios gubernamentales y la participación democrática, así como para incentivar la legalidad en los asuntos públicos y el respeto a los derechos humanos.

Los países participantes en la Conferencia Ministerial Regional preparatoria de América Latina y el Caribe para la Cumbre Mundial Sobre la Sociedad de la Información, considerando la Declaración del Milenio y la resolución 56/183 de la ONU, en el documento elaborado por la CEPAL citado llegaron al acuerdo de adoptar en primer lugar el siguiente principio rector:

El progreso social y económico de los países, así como el bienestar de las personas y las comunidades, deben ocupar un lugar preponderante en las actividades destinadas a construir una sociedad de la información. El uso y aprovechamiento de las tecnologías de información y comunicación (TIC) son indispensables para satisfacer las necesidades de los individuos, de las comunidades y de la sociedad en general.¹⁹⁶

De esta forma la CEPAL y los países que la integran reafirmaron en el 2003 el papel predominante de las TIC para arribar a la sociedad de la información. El moderno paradigma del progreso está vigente en el paradigma de las TIC, el cual a su vez es el basamento del paradigma de la sociedad de la información. Este nuevo paradigma por su parte intenta substituir en el segundo principio rector al paradigma marxista de la sociedad comunista al ser ahora la sociedad de la información “una fuerza positiva para todos los pueblos del mundo, reduciendo la disparidad entre los países en desarrollo y los desarrollados, así como en el interior de los países.” Será además la panacea de todos los males que azotan actualmente a nuestra paupérrima y atrasada Latinoamérica pues como lo dicta el tercer principio “deberá servir al interés público y al bienestar social” al contribuir a “la erradicación de la pobreza”, “la generación de la riqueza”, “la promoción y el

¹⁹⁶ Ídem, p. 120.

realce del desarrollo social”, “la participación democrática”, “la diversidad lingüística y la identidad cultural”. Concluye este principio al agregar que además de lo anterior la sociedad de la información lo hará “asegurando al mismo tiempo iguales oportunidades de acceso a las tecnologías de información y comunicación, ateniéndose siempre al principio de legalidad para asegurar su uso eficiente y ordenado.”¹⁹⁷

Los demás principios de tal declaratoria contienen otras buenas intenciones enfocadas más a intentar tranquilizar las buenas conciencias de los gobiernos que al ordenamiento normativo y legal en el uso de las TIC, como lo hace el sexto al demandar la integración a esta idílica sociedad de la información a “todos los sectores socialmente vulnerables”, como lo son los adultos mayores, los niños, las personas con capacidades diferentes, los pueblos indígenas, los inmigrantes y demás. Pero conviene resaltar el principio que define a la sociedad de la información como “eminentemente global”, por lo que además de los anteriores paradigmas se reafirma el de la globalización, el cual se tratará con más detalle en la segunda parte de este texto.

La dimensión de la brecha digital

La sociedad de la información puede ser definida por los siguientes rasgos: exuberancia, omnipotencia, irradiación, velocidad, multilateralidad/centralidad, interactividad/unilateralidad, desigualdad, heterogeneidad, desorientación y ciudadanía pasiva.¹⁹⁸ Trejo Delarbre coincide con Katz y Hilbert en que la digitalización es el sustento de la nueva revolución informática. Ejemplifica que una de estas características, la desigualdad, se reflejaba en el 2000 al existir en Nueva York más líneas telefónicas que en todas las zonas rurales de Asia, en Londres operar más cuentas de Internet que en toda África y en tal año se calculaba que casi el 80 por ciento de la población mundial jamás había hecho una llamada telefónica.

La sociedad de la información al final del siglo veinte mostraba así una marcada disparidad que reflejaba la dimensión de la brecha digital y las

¹⁹⁷ *Ibíd.*

¹⁹⁸ Raúl Trejo Delarbre, *Vivir en la sociedad de la información. Orden global y dimensiones locales en el universo digital*, Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación.

limitaciones de la “oportunidad digital” vislumbrada por los organismos mundiales. Así lo plasmaba Delarbre con la siguiente estimación¹⁹⁹ de la cantidad de personas que tenían acceso a Internet al terminar el siglo veinte:

Total mundial	407.1 millones
África	3.11 millones
Asia/Pacífico	104.84 millones
Europa	113.14 millones
Medio Oriente	2.40 millones
Canadá y Estados Unidos	167.2 millones
América Latina	16.45 millones

El investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM señalaba que los Estados Unidos en el año 2000 era el país con la mayor proporción de sus habitantes conectada a Internet, 137 millones, lo cual representaba la tercera parte de todos los usuarios mundiales. Le seguía el Reino Unido con el 29% de su población (19 millones) en red, Alemania (19 millones) y Japón (27 millones) con el 21%, así como España con el 14.4 por ciento o sea 5.5 millones de internautas. Estados Unidos era la nación que demostraba ser realmente una sociedad de la información ya que superaba en cantidad de usuarios de la red al total de los existentes tanto en Europa como en Asia.

Además de los norteamericanos, los japoneses, los británicos y los alemanes superaban a todos los latinoamericanos en el acceso a Internet. Y España aunque estaba muy rezagada de los anteriores países, con sus 5.5 millones conectados en red, superaba al total de los existentes en África y Medio Oriente. Esta diferencia entre las personas que tenían o no acceso a las más nuevas computadoras y a los servicios telefónicos y de Internet es denominada por el World Resources Institute como la brecha digital.

Para quien dirigía la revista *etcétera* la sociedad de la información era “realidad y posibilidad”, concibiéndola dialécticamente como “un proceso en el que

¹⁹⁹ Ídem.

nos encontramos ya pero cuyo punto de llegada y consolidación parece aún distante”. Consideraba que la brecha digital no desaparecerá de inmediato y es más probable que suceda lo contrario pues mientras una parte de la humanidad estará conectada las grandes mayorías padecerán una nueva marginación, la marginación informática. Delarbre propone que reconocer esas desigualdades es el primer paso para superarlas y sólo con políticas estatales y regionales la información será un bien de la sociedad y “no simplemente la nueva riqueza para quienes ya son privilegiados en otros ámbitos.”²⁰⁰

La desigualdad existente a final del milenio pasado era evidente en el número de personas conectadas a Internet. En 1999²⁰¹ mientras existían 110 millones 800 mil usuarios en Estados Unidos, en Japón (segundo lugar) solo había 18 millones 200 mil, en el reino Unido 14 millones, 13 millones 300 mil en Canadá y 12 millones 300 mil en Alemania. Enseguida la brecha digital aumentaba entre los mismos países industrializados pues seguían Australia y Brasil con 6 millones 800 mil así como China con 6 millones 300 mil usuarios. El último entre los primeros quince países era España con 2 millones 900 mil, por hoy la nación de habla hispana más informatizada.

Otra muestra de esta marginación informática es el número de ordenadores por habitante en todo el planeta. En el año 2004 existían alrededor de 776 millones de computadoras personales en todo el mundo, por lo que se contaba con 12.97 ordenadores por cada cien habitantes. En el 2002 el promedio era de 9.88 ordenadores por cada cien habitantes, por lo que hubo un aumento significativo en lo mundial, más no así en lo regional pues en África apenas habían pasado de 1.28 ordenadores en el 2002 a 1.76 en el 2004 por cada cien personas. En algunos países de América Latina el incremento en el número de ordenadores por cada cien habitantes del 2002 al 2004 fue el siguiente:

País	2002	2004	Incremento
Argentina	8.2	8	-.2

²⁰⁰ Ibídem.

²⁰¹ Datos tomados en David Held y Anthony McGrew, *Globalización/Antiglobalización*, p. 46.

Bolivia	2.3	2.3	0
Brasil	7.5	10.8	3.3
Chile	11.9	14	2.1
Colombia	4.9	6.7	1.8
Costa Rica	19.8	24	4.2
Ecuador	3.2	5.5	2.3
El Salvador	2.5	4.5	2
México	8.3	10.7	2.4
Nicaragua	2.9	3.6	.7
Paraguay	3.5	5.9	2.4
Perú	4.3	9.8	4.5
Uruguay	11	13.3	2.3
Venezuela	6.1	8.2	2.1

Fuente: Tabla elaborada en base a datos obtenidos en Raúl Trejo Delarbre, *Viviendo en el Alphi. La sociedad de la información y sus laberintos*, p. 79.

De los catorce países latinoamericanos de la gráfica solo dos superaron el promedio mundial de ordenadores por habitantes citado antes de 12.97. En el año 2004 Costa Rica tuvo 24 ordenadores por cada cien habitantes mientras Uruguay contó con 13.3 ordenadores por cada cien habitantes. Llama la atención que estas dos naciones hayan podido avanzar más en este rubro de la informática que economías más fuertes como la brasileña y la mexicana, las cuales si bien tuvieron también un adelanto relevante del 2002 al 2004 no fue lo suficiente para alcanzar al promedio mundial. El que tuvo un mayor impulso en este periodo fue Perú al duplicar sus ordenadores en solo dos años mientras que Argentina retrocedía al reducir su porcentaje y Nicaragua tuvo un incremento de solo el 0.7, menos malo que el nulo de Bolivia.

El incremento de ordenadores en Latinoamérica es visible como se muestra en la anterior tabla, lo que haría suponer que sus comunidades están en vía de

convertirse en sociedades de la información. Sin embargo algo tiene de verdad lo dicho por Víctor Keegan en la década de los noventa: “Últimamente, para lo único que sirven los ordenadores en el Tercer Mundo es para registrar de manera más eficiente su decadencia.”²⁰² Si en los países más industrializados se polemiza aún si se ha arribado o no a una sociedad de la información, con mayor razón existe tal duda en los países subdesarrollados o en vías de hacerlo, esto es, el llamado “tercer mundo”. Al respecto desde la perspectiva de Martín y Webster²⁰³ existen cinco aspectos que pueden ayudar para inferir si una comunidad es o no una sociedad de la información: tecnológico, económico, ocupacional, tiempo-espacio y cultural.

Tomando como criterios tales elementos²⁰⁴ se puede analizar en forma general si una sociedad ha dejado la etapa industrial para arribar a la de la información, sin tener que aplicar minuciosamente el complejo modelo propuesto por Katz y Hilbert. En el aspecto tecnológico se pueden revisar cuántas áreas y actividades del quehacer humano dependen de las tecnologías de información y comunicación (TIC), así como su uso común en las actividades laborales y sociales de los integrantes de una comunidad. En lo económico se tomaría como referencia la contribución de la información al PIB, pero sobre todo se tendría que tomar en cuenta las consecuencias catastróficas que acarrearía en los mercados globales la suspensión momentánea de la información electrónica y sus efectos en las economías nacionales.

Donde tal vez habría más discusión es en el aspecto laboral, aunque es evidente la predominancia de empleos en el sector servicios sobre el industrial y el agrícola en la mayoría de los países. Y dentro del sector servicios es el relacionado con la información el de mayor crecimiento y expansión, por lo que de acuerdo al porcentaje de trabajadores de la información en una sociedad se podría inferir si es o no el dominante. Claro que el mayor problema sería determinar si un

²⁰² Citado por Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, p. 96.

²⁰³ Citados por Joel Estudillo García en *Elementos que conforman la sociedad de la información*, p. 164.

²⁰⁴ Para una mayor información sobre estos criterios se puede consultar directamente Webster, F.: *Theories of the Information Society*, Nueva York, Routledge, 2ª. ed., 2002.

oficio es propio de uno u otro sector pues existen algunos que por su propia naturaleza son difíciles de definir y por consiguiente de clasificar.

Además, como reza el refrán mexicano “los ricos también lloran”, en los países industrializados e informatizados se está agudizando el problema del desempleo y el subempleo lo cual contradice a los profetas de la sociedad de la información, como correctamente con cierta ironía lo señala Ulrich Beck. En lugar de los prometidos trabajos bien remunerados están surgiendo numerosos puestos de trabajo en el sector de procesamiento de datos con actividades rutinarias mal retribuidas y peor valoradas. Robert Reich, quien fuera secretario del trabajo con Bill Clinton, ya había escrito que la infantería de la economía de la información la constituían “hordas de trabajadores informáticos sentados en cuartos sin ventana ante terminales de ordenador conectadas a bancos de datos a escala mundial.”²⁰⁵

El cuarto elemento es el espacio-tiempo, para cuyo análisis se tiene que considerar el impacto que tiene en sus habitantes la globalización de la información a través de las redes, las cuales han conformado una nueva geografía humana. Las redes globales de intercambios instrumentales conectan o desconectan en forma selectiva a individuos, grupos, regiones e incluso países según las metas procesadas en la red. De esta forma, como lo señala Castells, “nuestras sociedades se estructuran cada vez más en torno a una oposición bipolar entre la red y el yo”.²⁰⁶

En base a lo anterior se puede analizar el impacto de las redes de información en el espacio y el tiempo, borrándose los límites del primero y reduciéndose notablemente el segundo. Sin embargo la aceleración de estas dos dimensiones es distinta en diversos sitios y sociedades, incluso entre integrantes de una misma familia, por lo que causa notorias disfuncionalidades que provocan a su vez serias crisis individuales y sociales en organizaciones e instituciones.

Al respecto el profesor Vizer hace una interesante comparación entre las tecnologías de los medios de información que predominaron en el siglo veinte y las nuevas tecnologías de información y comunicación (TIC) de fines de tal siglo.

²⁰⁵ Ver Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?*, p. 95.

²⁰⁶ Manuel Castells, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen 1: La sociedad red*, p.29.

Los primeros permitían detener y “congelar” el tiempo, registrar escenas y reproducirlas indefinidamente construyendo “espacios mediáticos”. En cambio en las segundas el espacio físico se elimina reconfigurado en “espacio virtual”. La construcción de estos nuevos espacios a su vez nos permite “apropiarnos” del tiempo, cortarlo, controlarlo y compartirlo. Así mientras la lógica de la primera revolución mediática “congelaba” el tiempo, la revolución de las TIC realiza lo contrario ya que los espacios “fluyen” en un tiempo indefinido. El control del tiempo, afirma, se constituye en la variable independiente de los modos de apropiación de lo real, la cual nunca finaliza porque el fluir jamás no se detiene por lo que la única “apropiación real” lo es la “apropiación virtual”. Comenta que no deja de ser paradójico que después de 2 mil 500 años vuelva a tener vigencia la sabia sentencia de Heráclito “nada es, todo deviene.”²⁰⁷

Ligado con el anterior elemento está el más importante, el cultural. No basta con que exista una selecta comunidad global informada para poder afirmar que toda la humanidad ya participa de lleno en la era de la información. Pero es indudable que nuestra civilización está más informada o informatizada que las anteriores y tiende a convertirse inevitablemente en una cultura de la información. La explosión de información y su influencia creciente en todos los aspectos de la vida cotidiana es evidente y puede constatarse fácilmente tan solo examinando cuantas veces al día utilizamos aparatos electrónicos para recibir o enviar información.

Revisando los cinco elementos citados se puede inferir que algunos de los países desarrollados y altamente industrializados ya han arribado (o están por hacerlo) a una sociedad de la información, mientras que el resto de las naciones se encuentra en el proceso de intentar lograrlo, aunque con demasiadas limitaciones. La sociedad de la información podría convertirse en una realidad para estas comunidades, siempre y cuando cambiaran radicalmente las adversidades que han prevalecido hasta ahora, sobre todo en América Latina, como la desigualdad, la pobreza, la ignorancia, la discriminación cultural, la ilegalidad, la

²⁰⁷ Eduardo A. Vizer, “Procesos sociotécnicos y mediatización en la cultura tecnológica” en Dênise Moraes, *Sociedad mediatizada*, pp. 58,59.

injusticia social, la corrupción, etc. Como lo señalan diversos especialistas en la materia, además de la infraestructura económica y tecnológica (TIC) para lograr ser una sociedad de la información se necesita también implantar y desarrollar en cualquier comunidad una cultura de la información.

13. Cultura de la información y educación

La construcción de una sociedad de la información no se garantiza solo con el desarrollo de las tecnologías de la información y comunicación (TIC) y de una economía de la información sino que va a requerir el factor multiplicador de la cultura de la información. Así lo considera Alfons Cornella al considerar que cultura y economía constituyen los componentes de la ecuación fundamental de la sociedad de la información: $E \times C = S$ (economía de la información x cultura de la información = sociedad de la información).²⁰⁸ Comenta que un país puede contar con una infraestructura que no impida el movimiento de la información, en cuyo caso se puede decir que reina la economía de la información. Pero también puede ocurrir que dicho país sea pobre en cultura de la información, como ejemplifica es el caso de Taiwán y Corea que poseen una potente economía de la información pero a la vez que cuentan con una pobre cultura de la información debido a que son sociedades muy jerarquizadas en las cuales no existe transparencia informacional en las organizaciones.

En cambio, añade, también existen países con una gran cultura de la información pero con una infraestructura deficiente, como era el caso de Francia a fines del milenio. Cornella explica que el gobierno francés estaba conciente de haberse retrasado en la carrera hacia la sociedad de la información, lo cual se debía a que había sido el primero en salir con su Minitel, sistema que se convirtió de envidiable para los otros europeos en lastre para el despegue de Internet en Francia. El problema era que los 17 millones de usuarios de Minitel se resistían entonces a abandonarlo al igual que los proveedores pues el sistema les aportaba unos 500 millones de dólares anuales. Por ello consideraba que en ese tiempo Francia podría considerarse como un ejemplo de país con una cultura de la información pero con una economía de la información (infraestructura) deficiente y una industria informática poco potente.

El investigador español afirma que buena parte de la responsabilidad de la falta de una cultura de la información en la sociedad española se debe al sistema

²⁰⁸ Alfons Cornella, "Minitel: ¿un ejemplo de la ecuación fundamental?", *El profesional de la información*, Abril de 1998.

educativo del país, el cual se preocupa más por seguir el modelo tradicional francés que por enseñar a aprender, sobre todo ayudar al desarrollo de las habilidades informacionales que permitan actualizar los conocimientos con rapidez, lo cual es más típico de los anglosajones. Así un sistema educativo que enseñe a aprender es para Cornella uno de los componentes fundamentales de la “infoestructura”²⁰⁹, la que con la infraestructura son factores básicos para que se pueda llegar a una sociedad de la información. Otros elementos de la infoestructura que fomentarían una cultura de la información son: un sistema ciencia-tecnología, el establecimiento de un marco legal, una base de datos (por ejemplo acceso a la información pública), una estructura fiscal, una administración ejemplar. Propone así su ecuación citada en nuevos términos: infraestructura x infoestructura = sociedad de la información.²¹⁰

Comunicación y educación

Retomando la propuesta de Cornella sobre la necesidad de contar con un sistema educativo que enseñe a aprender, esto es “aprender a aprender”, tal es el modelo que se ha impulsado desde hace buen tiempo en los niveles superiores de educación de diversos países, como México. Para contrarrestar las carencias del tradicional modelo napoleónico también implantado en este país desde su independencia, el estado mexicano intenta actualmente que las universidades se guíen por el modelo de competencias, el que comprende no solo la transmisión de conocimientos sino también el desarrollo de habilidades y actitudes. Una cultura de la información requiere a su vez el soporte de una educación informativa adecuada que no solo cuente con la infraestructura adecuada (redes, laboratorios y bibliotecas) sino también con la enseñanza de su uso y aprovechamiento por parte de los alumnos.

Además el sistema educativo debe incluir en sus planes de estudio (desde la educación básica hasta la superior) a la educomunicación, esto es, el educar al estudiante en el uso conveniente de los medios de comunicación y aplicar éstos

²⁰⁹ Caracteriza este analista a la “infoestructura” como el uso y explotación de la infraestructura, aunque no deja de precisar que es un concepto difícil de definir con una formulación aún imprecisa y una gestión compleja.

²¹⁰ Alfons Cornella, “El concepto de infraestructura”, *El profesional de la información*, Enero de 1999.

en forma adecuada a la enseñanza escolar. Como lo afirma José Ignacio Aguaded, el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (TIC) “son cada vez indisociables de todos los ciudadanos en general, pero que de una manera especial viven las nuevas generaciones, inmersas desde su nacimiento en un entorno progresivamente mediatizado”, por lo que señala la necesidad de preparar a los ciudadanos, especialmente a los jóvenes, “para hacer frente a los desafíos de la comunicación en esta nueva sociedad de la información”²¹¹.

Comunicación y educación son dos estrategias fundamentales de la UNICEF para lograr el desarrollo humano. El término desarrollo humano es introducido por primera vez en el Informe sobre Desarrollo Humano de la ONU en 1990. Es en el *Informe del PNUD 2001* donde esta organización mundial define al desarrollo humano como “la ampliación de las opciones que los pueblos tienen para vivir de acuerdo a sus valores... significa crear un entorno en el que las personas puedan hacer plenamente realidad sus posibilidades y vivir de forma productiva y creadora de acuerdo con sus intereses.”²¹² La combinación virtuosa de la educación con la comunicación, propósito de la citada educomunicación, sería así uno de los principales factores para alcanzar el deseable desarrollo humano, el cual se mide en los países integrantes de la ONU con el Índice de Desarrollo Humano (IDH). Este índice es una combinación de esperanza media de vida, el nivel educacional y el ingreso per cápita ajustado por la paridad del poder adquisitivo.

Una innovadora aunque polémica combinación de educación y comunicación es la educación a distancia del siglo veintiuno basada en el uso de las TIC para cubrir las audiencias que no tienen acceso a la educación escolarizada. El denominado *e-learning* ha tenido una expansión geométrica en los últimos años. En los países iberos, España y Portugal, representó un gasto de 500 millones de dólares en el año 2000, pero se calculaba que el mercado en estas naciones aumentaría del 50 al 100 por ciento anual, por lo que dicho gasto pudo haber sido cinco años después de 4 a 8 mil millones de dólares.²¹³ Una crítica a este sistema

²¹¹ José Luis Aguaded, *Europa ante la Educación en Televisión y Medios de Comunicación*, p. 1.

²¹² Elena y Juan Merín, *La comunicación y la educación para el desarrollo en UNICEF*, p. 1.

²¹³ Alejandra Waltzer, *Algunas consideraciones sobre la educación a distancia en el siglo XXI*, p. 2.

educativo, hoy en auge y adoptado por la mayoría de las instituciones de educación superior, es la realizada por Genieviève Jacquinot al señalar que “la educación es un mercado -cada vez lo es más- y las técnicas de la información y de la comunicación constituyen verdaderas apuestas económicas e industriales... las tecnologías introducidas en la escuela, lejos de contribuir a una mejor repartición de los saberes, refuerzan las desigualdades: las tecnologías audiovisuales e informáticas, como los bancos, sólo prestan a los ricos, al menos en un determinado contexto de utilización.”²¹⁴

La anterior afirmación es confirmada por las prácticas de instituciones privadas de educación, como es el caso en México del Tecnológico de Monterrey. En este instituto a los estudiantes los obligan a llevar una computadora (ordenador) portátil para sus clases de educación superior, aunque lo mismo lo hacen otras facultades como la de Contaduría y Administración de la UACH, universidad pública subsidiada por el estado. No se diga ya la comercialización de títulos de todo nivel adquiridos en forma rápida a distancia vía electrónica en innumerables institutos de educación conocidos genéricamente como “patitos”, esto es, de dudosa confiabilidad académica y legal. La contraparte lo son los sistemas e-learning implementados con profesionalismo y éxito por algunas universidades públicas mexicanas, como el Centro Universitario de Producción de Medios Didácticos (CEUPROMED) de la Universidad de Colima.

La cultura de la información

Ahora bien, si tomamos como referencia la definición dada por Mosterín de que la cultura es “información transmitida por aprendizaje social”²¹⁵, la cultura de la información sería desde este enfoque “información sobre la información”, la cual se transmitiría principalmente a través de la educación. De esta manera la cultura de la información comprendería no solo la transmisión de la información sino también el “know how”, el conocer cómo se accede, recibe, decodifica, interpreta y comunica la información. En cada sociedad sería distinta su cultura de la información de acuerdo a sus rasgos culturales peculiares, de ahí las dificultades

²¹⁴ Citada por Alejandra Waltzer, Ídem, p. 8.

²¹⁵ Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, p. 21.

para que se convierta en una “sociedad de la información” si antes no desarrolla una cultura de la información que sea auténtica, autónoma, teleológica y eficaz, principios que debe cumplir toda cultura para tener una validez universal según lo establece Luis Villoro.²¹⁶

El filósofo mexicano considera que una cultura será auténtica cuando sus manifestaciones externas son consistentes con las expresiones de sus integrantes y se adecuen a las necesidades de la comunidad que las origina. Los requerimientos de información variarán así de una sociedad a otra por lo que será auténtica y por ende practicada una cultura de la información cuando satisfaga adecuadamente las necesidades sociales propias y no obedezca a modelos exógenos implantados por organizaciones y corporaciones extranjeras. La autonomía es para Villoro la capacidad de autodeterminación de una comunidad para escoger los fines y valores preferibles, los medios para realizarlos así como la justificación de sus creencias y formas de expresión.

Entonces una cultura de la información será autónoma si cuenta con esa capacidad para decidir por sí misma el valor y finalidad que le da a la información, los medios que considera más conveniente para obtenerla y difundirla así como el uso de la información para fortalecer sus creencias y sus formas propias de expresión. La lengua original de las comunidades indígenas es una de las más valiosas formas de expresión que están a punto de extinguirse precisamente porque no se respeta la autonomía de los pueblos, a pesar de que como lo señala el mismo Villoro el derecho a la autodeterminación de los pueblos se estableció como prioritario por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) desde su fundación en 1948.²¹⁷

En cuanto al carácter teleológico de una cultura el filósofo mexicano afirma que una cultura debe permitir la realización de los fines no solo de la comunidad sino también los de sus miembros, el que cada quien pueda formular y llevar a cabo su propio “plan de vida”. La cultura de la información debería cubrir no solo la transmisión de la información sino también la formación integral del ser humano, principalmente a través de la educación. El término informar conlleva esta

²¹⁶ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 116.

²¹⁷ Ídem, p. 20.

finalidad, la de dar forma, por lo que debe guiar al individuo y a la sociedad hacia su autorrealización a través de la formulación de su plan de vida en forma responsable, libre y racional, o sea ética. Para ello requeriría además cumplir con el principio de eficacia, esto es, la aplicación por parte de la comunidad de los medios adecuados para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos.

Los anteriores son presupuestos que propone el filósofo mexicano para que una cultura sea ética, requisito que debería cumplir desde luego también una cultura de la información no solo local sino también global. Los rechazos a la aplicación y uso de las TIC por parte de culturas ajenas a la occidental se deben en gran medida que no se implementan en forma ética respetando los anteriores principios sino que se establecen solo tomando en cuenta la infraestructura, esto es, el aspecto económico. Como lo precisa el mismo Villoro en una obra posterior, la universalización de la cultura (como se pretende hacerlo versus la “sociedad de la información”) no ha sido producto de la comunicación racional y libre sino de la dominación y la violencia. De ahí, infiere, que la aceleración de una tendencia hacia una cultura global sea acompañada de una reacción contra la imposición de la cultura occidental, por lo que ante el papel hegemónico de esta cultura se insista en el valor semejante de las culturas. Reitera el filósofo mexicano que una cultura, y por ende una cultura de la información, “cumplirá mejor sus funciones en la medida en que sea autónoma, auténtica y otorgue sentido a sus actos”.²¹⁸

La infoestructura propuesta por Cornella es relegada actualmente a un segundo término (y con ello la cultura de la información) predominando la infraestructura o sea la economía de la información. En una etapa histórica en la que predominan los valores utilitaristas y materiales es obvio que los fines perseguidos por los consorcios mediáticos son ajenos a los fines legítimos de las culturas autóctonas. La brecha de la información no podrá ser superada mientras no se comprenda el papel esencial que juega la cultura de la información en la conformación de la sociedad de la información y del conocimiento.

Si para poder convertirse en una sociedad de la información se debe superar la citada brecha digital, para ser una cultura de la información se debe a su vez

²¹⁸ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 147.

cubrir la brecha de la información y el conocimiento. Como lo afirma Geertz, somos "animales incompletos que vivimos en una "brecha de información", vacío que debemos llenar nosotros mismos "con información (o desinformación) suministrada por nuestra cultura".²¹⁹ Para el logro de lo anterior se requiere permitir el acceso a la información a la mayoría de los seres humanos, pero además fomentarles sus habilidades y capacidades para que aprendan a utilizar las nuevas TIC y transformen esa información en conocimiento. No basta por consiguiente consolidar una cultura de la información si no se transforma esta a su vez en una sociedad del conocimiento, como se analizará más adelante en este mismo apartado sobre la sociedad de la información.

²¹⁹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 55.

14. Información y conocimiento

La mayoría de los teóricos de la información distingue entre información y conocimiento, considerando que el segundo es un nivel más elevado y complejo que el primero. Información según Meadows son “datos sistemáticamente organizados”²²⁰, mientras que el conocimiento sería la información recibida e integrada dentro de nuestras estructuras mentales y el saber una forma de ser humana que presupone cierta cantidad de conocimiento.

De acuerdo a este punto de vista los datos son la base para formular la información y ésta a su vez lo es para la construcción del conocimiento y el saber. Mas una cosa es que la información produzca al conocimiento que estar informado implique necesariamente conocer, como comúnmente se cree, pues para que la información llegue a ser conocimiento requiere de un complejo proceso de raciocinio. Dos personas pueden tener la misma información y sin embargo solo una de ellas la puede convertir en conocimiento si posee la capacidad racional y los antecedentes necesarios para inferir conclusiones de acuerdo a sus categorías conceptuales.

En el uso coloquial incluso los datos se identifican con la información y ésta con el conocimiento. Así por ejemplo Alvin Toffler precisa al inicio de una de sus obras que utilizará indistintamente estos términos para evitar una tediosa repetición, aunque no deja de distinguir su significado llamando datos a “los hechos más o menos inconexos”, información a “los datos que hayan sido ordenados por categorías” y conocimiento a la “información que ha sido depurada dándole forma de afirmaciones más generales”.²²¹

Dave y Foray por su parte hacen la distinción elemental entre conocimiento e información al hacer dependiente a esta última del primero. Definen al conocimiento como esencialmente una capacidad cognitiva y a la información como “datos estructurados”, los cuales permanecen ociosos e inamovibles hasta que alguien los utiliza “con el conocimiento suficiente para interpretarlos y

²²⁰ Jack Meadows, *Understanding Information*, p. 17.

²²¹ Alvin Toffler, obra citada, p. 42.

procesarlos”.²²² De esta manera la información existirá como tal siempre y cuando alguien con conocimiento la ordene y sistematice pues de lo contrario no pasaría de ser un conjunto de datos sin sentido alguno. Esto es, si bien la información nutre a todo conocimiento, la primera no puede constituirse por si sola y requiere a su vez la aplicación del segundo, o sea el conocimiento.

Estos autores ejemplifican la diferencia entre los dos elementos sobre todo en el costo de su reproducción: el de la información es sumamente barato pues nada más comprendería el precio de la hechura de las copias mientras que la reproducción del conocimiento es un proceso más costoso debido a que las capacidades cognitivas no son fáciles de expresar o de transmitir a otros. Cualquier persona con un mínimo de habilidades puede reproducir la información innumerables veces empleando las tecnologías modernas, mas no lograría tal multiplicación tan fácilmente con el conocimiento ya que necesitaría antes recrear las condiciones básicas en todos los receptores para que tengan la capacidad de asimilarlo y comprenderlo.

No basta, pues, contar con suficiente información para acceder al conocimiento y menos al saber. En las sociedades posmodernas de la información campea el desempleo y la marginación debido a que grandes sectores de su población carecen del conocimiento suficiente como para desarrollar un trabajo específico y por ende bien retribuido. La gente paradójicamente tiene como nunca acceso inmediato y barato a gran cantidad de información pero no la aprovecha debido a su bajo nivel cognoscitivo y a su pobre formación cultural.

El serio problema que se les presenta tanto a las sociedades de la información como a las que están en vías de serlo como la mexicana es, como lo señala Daniel J. Boorstin (bibliotecario emérito del Congreso de los Estados Unidos), que la tendencia dominante es el desplazamiento del conocimiento por la información. Esto se debe a la reducción del tiempo que transcurre entre el momento en el que alguien percibe algo, lo comunica y otra persona lo recibe. La información al ser fragmentos recientes de realidad, sin relación entre sí, no está

²²² Paul A. David y Dominique Foray, “Fundamentos económicos de la sociedad del conocimiento” en *comercio exterior*, volumen 52, núm. 6, Banco Nacional de Comercio Exterior, junio 2002, p. 475.

organizada pues no ha tenido tiempo suficiente para que alguien lo haga y menos se ha puesto a prueba su pertinencia.

En cambio, señala Boorstin, el conocimiento está organizado, estructurado y por consiguiente lo que no se puede relacionar no es pertinente o se desecha. La invención de nuevas máquinas siembra más datos que conocimientos, asevera, por lo que llama a esta época “la era del descubrimiento negativo”²²³ debido a que estamos encontrando nuevas áreas, mas que de conocimiento, de nuestra ignorancia. Recomendando que ante esta dinámica de la tecnología para crear más datos que significados nos deberíamos refugiar en formas de comunicación en las cuales exista un lapso entre el momento en que se percibe la información y en el que se comunica y recibe. Ante el diluvio de trivialidades generadas por los medios de comunicación, sobre todo la televisión, propone como antídoto contra la imagen al tradicional libro.

Conocer y saber

Ahora bien, como lo señala Villoro conocer algo implica haber tenido una experiencia personal y directa, haber estado en contacto o estar familiarizado con tal objeto o cosa. El conocimiento se adquiere por aprehensiones inmediatas pero no se reduce a ellas, por lo que para conocer debemos rebasar la suma de aprehensiones inmediatas, es menester referirlas a una *x* que se presenta en todas ellas. El filósofo mexicano considera que conocer algo o a alguien supone tres cosas: 1) la permanencia y continuidad, en el espacio y tiempo, del objeto a través de sus varias presentaciones; 2) cierta regularidad de las variaciones de sus presentaciones en relación con las variaciones de su entorno y 3) la existencia del objeto en el mundo real más allá de sus presentaciones.²²⁴

Villoro afirma que todo conocimiento puede reducirse a dos formas, saber y conocer. La garantía de acierto en el saber es la justificación objetiva y en el conocer es personal e intransferible. La “atadura” del saber a la realidad es societaria mientras que la del conocer es individual, por lo que infiere que “cualquier conocimiento tiene algo de saber comunitario y algo de conocimiento

²²³ Daniel J. Boorstin, “Historia de la imagen” en *Fin de siglo*, p. 242.

²²⁴ Luis Villoro, *Crear, saber, conocer*, p.200.

personal”²²⁵. No deja de reconocer que existen diversos tipos de conocimiento dependiendo de si predomina en ellos uno u otro encadenamiento con la realidad, los cuales se podrían ordenar de acuerdo a los modelos ideales de conocimiento: la ciencia y la sabiduría. Así, ejemplifica, un científico no es necesariamente un hombre sabio porque ser sabio no es aplicar teorías sino enseñanzas sacadas de experiencias vividas.

Luis Villoro distingue entre dos tipos de conocimiento que a su vez corresponden a distintas maneras en que opera la razón, el conocimiento objetivo y el conocimiento personal. Considera por ende que no todo tipo de conocimiento requiere del mismo grado de fundamentación racional, por lo que recomienda que es razonable buscar para cada campo de la realidad la cuantía y el número de razones que puedan ser útiles para apoyar la verosimilitud de nuestras creencias. Por ello señala que, como ya lo había advertido Aristóteles, a la moral o a la política “no conviene exigirle el mismo grado de fundamentación que a la ciencia.”²²⁶

Educación y conocimiento

Analizando los puntos de vista anteriores se puede inferir que la diferencia esencial entre información y conocimiento es más cualitativa que cuantitativa. De la misma manera que la suma de cortes de carne no da como resultado un bovino, así la acumulación de información no produce por sí sola al conocimiento. Se requiere por lo tanto un elemento fundamental para el desarrollo humano y de las sociedades, la educación. Las naciones más avanzadas lo son no tanto gracias a sus grandes adelantos tecnológicos sino al uso que hacen de los mismos para acrecentar su conocimiento a través de sus sistemas educativos. Por ejemplo Corea del Sur después de la guerra con Corea del Norte pasó de ser un país con grandes carencias a una potencia industrial con el mayor porcentaje de doctores *per capita* del mundo.

Una sociedad, aunque sea ya de la información, requiere de toda una infraestructura educativa eficiente que le proporcione los medios adecuados para transformar la información (la materia prima) en conocimiento. El individuo para

²²⁵ Ídem, p. 222.

²²⁶ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 211.

transformar una información en conocimiento requiere algo más que comprobar los hechos, necesita dominar competencias cognitivas, críticas y teóricas cuyo fomento es precisamente el objetivo de las sociedades del conocimiento, según lo establece la UNESCO.

Además de lo anterior se requiere la “informalización del conocimiento”²²⁷, esto es, acondicionar el conocimiento en información para darle una dimensión material que lo convierta en un medio para producir más conocimientos. El conocimiento se basa siempre en un nivel de conocimiento y en la transformación de la información, pero el conocimiento mismo se transforma en información para poder ser tratado y producir un nuevo conocimiento. El organismo mundial considera que la innovación se basa en este “círculo virtuoso” para generar nuevos aumentos de productividad en la producción del conocimiento.²²⁸

²²⁷ Informe mundial de la UNESCO: *Hacia las sociedades del conocimiento*, p. 51.

²²⁸ *Ibíd.*

15. La sociedad del conocimiento

Sin información no hay conocimiento y sin conocimiento tampoco existe la información, parece ser la condicionante en la relación entre estos dos elementos que determinan nuestra sociedad al grado de denominarla como de la información o del conocimiento. Como en el clásico dilema de contestar qué fue primero, si el huevo o la gallina, en el caso de la información y del conocimiento no se puede concluir otra cosa mas que ambos están tan estrechamente entrelazados en el acontecer humano que anteponer uno al otro en el tiempo y el espacio sería aventurado, por no decir temerario y desatinado.

El término “sociedad del conocimiento”, como el de “sociedad de la información”, se empieza a popularizar a partir de la década de los sesenta con la caracterización de la sociedad postindustrial realizada por diversos autores como Peter Drucker y Daniel Bell. El primero pronosticó la emergencia de una nueva capa social de trabajadores del conocimiento y la tendencia hacia una sociedad del conocimiento, mientras el segundo señaló que en este tipo de sociedad el conocimiento teórico se ha convertido en la fuente principal de la innovación y punto de partida de los programas políticos y sociales.

El resurgimiento del concepto de sociedad del conocimiento

Karsten Krüger²²⁹ señala que el concepto de sociedad del conocimiento ha resurgido a partir de la década de los años noventa tanto en la política como en las ciencias sociales, ocupando un lugar estelar en la discusión en estas últimas. El sociólogo considera que la discusión alemana sobre el concepto de sociedad del conocimiento no tenía la misma relevancia para las ciencias sociales españolas e iberoamericanas basándose en una búsqueda hecha en Internet utilizando a Yahoo. Krüger en el año 2006 encontró que tanto en inglés, alemán como en español el término “sociedad de la información” era más frecuente que el de “sociedad del conocimiento”. En español localizó un millón 530 mil referencias para el primer concepto y solo 233 mil en español. Incluso en alemán dominaban las páginas Web relativas a la sociedad de la información representando el 69.5%,

²²⁹ “El concepto de la ‘Sociedad del Conocimiento’”, *Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona*, Vol. XI, nº 683, 25 de septiembre de 2006.

aunque las relativas a la sociedad del conocimiento eran 503 mil. En inglés obviamente la diferencia era aún más notoria, casi diez veces mayor, con 4 millones 90 mil alusivas a la sociedad de la información.²³⁰ En un lejano tercer lugar quedó el término “sociedad red” planteado por Castells, citado antes en este texto.

Aplicando el mismo ejercicio en marzo del 2008 pero con el buscador Google localicé en español 911 mil páginas sobre la sociedad del conocimiento y 2 millones 300 mil sobre la sociedad de la información. Además de reflejar la multiplicación de la producción intelectual sobre tales términos, la diferencia muestra que últimamente ha aumentado más el interés entre los investigadores de habla española por la sociedad del conocimiento que por la sociedad de la información. Se debe señalar que en buena parte de estos sitios de la red se emplean los dos términos a la vez por lo que tal distinción cada vez es menos operativa y difícil de detectar. La razón es que ambos conceptos son confundidos o utilizados indistintamente ya que como se señaló existe una relación muy estrecha entre ambos debido a que son empleados para caracterizar al nuevo tipo de sociedad emergente posterior a la industrial. Cabe destacar sin embargo que en la discusión europea en el ámbito político y en el de las ciencias sociales se ha estado sustituyendo el término sociedad de la información por el de sociedad del conocimiento, tal vez para hacer una distinción más regional entre el paradigma vigente propiciado por los anglosajones y el propuesto por los investigadores europeos

Heidenreich señala cuatro características de la sociedad del conocimiento: 1) el empleo de las TIC en los procesos económicos (como en la sociedad de la información), 2) una relevancia crucial a la producción de conocimientos y servicios basados en el conocimiento, siendo éste uno de los principales factores del crecimiento junto con el capital y el trabajo, 3) la creciente importancia de los procesos educativos y formativos a lo largo de la vida y, 4) la relevancia de los servicios intensivos de conocimiento y comunicación denominados generalmente

²³⁰ *Ibíd.*

trabajo de conocimiento.²³¹ Krüger por su parte enfatiza que para precisar lo específico de la sociedad del conocimiento actual se debe partir de sus incertidumbres, sombras, dilemas y paradojas. Entre estas últimas comenta la paradoja de que entre mayor conocimiento mayor desconocimiento, mientras los conocimientos aumentan con rapidez lo hace con mayor velocidad el saber de lo que no conocemos, como ya lo había afirmado Boorstin. Uno de los rasgos de la sociedad del conocimiento va a ser así el aumento de las zonas de incertidumbre, “convirtiendo a la ignorancia -entendida como el desconocimiento del no-conocimiento- en incertidumbre -entendida como el conocimiento del no-conocimiento (sé que no sé),” tendencia a la que denomina Khon como la Ley Fleck.²³²

La docta ignorancia

La paradoja de la sociedad del conocimiento a la que hace referencia Krüger es la misma que ya había detectado sobre el conocimiento el filósofo griego Sócrates, de ahí su celebre aforismo “solo sé que no sé nada”, principio de todo filosofar honesto o sea la búsqueda racional y crítica del conocimiento a partir del reconocimiento de lo que se desconoce o se ignora. La docta ignorancia, el reconocer lo que no se sabe, solo puede alcanzarse cuando se ponen en cuestionamiento nuestros conocimientos y son sometidos a una verificación rigurosa. El tránsito de la opinión (*doxa*) al conocimiento (*episteme*) fue la gran revolución realizada por la filosofía griega antigua que provocó el desarrollo tanto de la ciencia como de la tecnología. Son en estos subsistemas donde antes solo se observaba esta dinámica pero al ser cada vez más permeables las fronteras entre los sistemas de conocimiento aumenta la incertidumbre hacia el conjunto de la sociedad y sus procesos de innovación.

En la sociedad del conocimiento por consiguiente la incertidumbre es immanente a la generación del conocimiento moderno. Por ello considera el investigador de la Universidad de Barcelona que la validez del concepto “sociedad del conocimiento” dependerá de la verificación de que la producción, la distribución y la reproducción del conocimiento cobran una importancia dominante

²³¹ Ver Karsten Krüger, *Ibíd.*

²³² *Ídem.*

frente a otros factores de reproducción social. Lo mismo se puede aplicar para la sociedad de la información, solo cambiando el concepto de información por el de conocimiento.

El profesor Viezer señala por su parte que las figuras retóricas sobre la denominada “sociedad del conocimiento” se acercan bastante a la idea de técnica como proceso de conocimiento y se alejan de la “noción tecnologicista y reduccionista” de “sociedad de la información”, la cual considera se encuentra tan de boga en el discurso de comunicadores, ingenieros, empresarios y pseudo sociólogos “light”. Por ello considera conveniente tomar en cuenta las diferencias entre los tres paradigmas de modelo de sociedades futuras: la sociedad de la información, de la comunicación y la del conocimiento.²³³

El ideal de las sociedades del conocimiento

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) precisa en su informe mundial que “la sociedad mundial de la información en gestación solo cobrará su verdadero sentido si se convierte en un medio para un fin más elevado y deseable: la construcción a nivel mundial de sociedades del conocimiento, que sean fuentes de desarrollo, y sobre todo de los países menos adelantados”. Se indica en este documento, tal y como lo puso de relieve la UNESCO en la primera parte de la Cumbre Mundial Sobre la Sociedad de la Información, que “la noción de sociedades del conocimiento es más enriquecedora y promueve más la autonomía que los conceptos de tecnología y capacidad de conexión que a menudo constituyen un elemento central en los debates sobre la sociedad de la información”.²³⁴ El organismo mundial señala que ante la tercera revolución industrial y la nueva fase de mundialización han aumentado las brechas entre ricos y pobres (sean individuos o países), por lo que será la edificación de las sociedades del conocimiento la que abra el camino a la humanización del proceso de mundialización.

Ahora bien, en su informe mundial la UNESCO distingue la noción de sociedad de la información del concepto “sociedades del conocimiento” al indicar

²³³ Eduardo A. Viezer, “Procesos sociotécnicos y mediatización en la cultura tecnológica” en Dênis de Moraes (Coord.), *Sociedad mediatizada*, p. 42.

²³⁴ Informe mundial de la UNESCO: *Hacia las sociedades del conocimiento*, p. 29.

que la primera se basa en los progresos tecnológicos mientras que el segundo comprende dimensiones sociales, éticas y políticas más vastas. Asimismo, subraya que no es fortuito el hecho de referirse a estas sociedades en plural en lugar de hacerlo en singular pues tiene la intención de rechazar un modelo “listo para su uso” que no tome suficientemente en cuenta la diversidad cultural y lingüística. Por consiguiente promover la diversidad equivale a promover la creatividad de las sociedades del conocimiento emergentes. Y como considera que las sociedades del conocimiento de la era de la información se distinguen de las antiguas por su carácter “integrador y participativo” heredado del Siglo de las Luces, estas nuevas sociedades van a darle una importancia relevante a los derechos humanos fundamentales como el de la libertad de opinión y expresión, el derecho a la educación y el de participar libremente en la vida cultural de la comunidad.²³⁵

En la conclusión de su informe mundial la UNESCO se muestra optimista y le apuesta a su hipótesis de que el destino de las sociedades del siglo XXI, transformadas por el auge de las TIC, será el de “convertirse en sociedades del conocimiento porque serán sociedades en las que éste se comparta”. La noción de “sociedades del conocimiento” además ofrecerá nuevas posibilidades al desarrollo humano y sostenible ya que sintetiza (aunque diferenciándolos al mismo tiempo) enfoques tan variados como los que ofrecen las nociones de “sociedad de la información”, “economía basada en el conocimiento”, “sociedades del aprendizaje”, “sociedad del riesgo” o “educación para todos a lo largo de la vida”.²³⁶

No obstante el informe advierte que se debe prevenir sobre dos escollos que pueden comprometer el desarrollo de las sociedades del conocimiento compartido: el primero es el riesgo de promover un modelo único basado exclusivamente en las exigencias de la economía del conocimiento (ya practicado en los países más desarrollados) y el segundo es la tendencia generalizada en caer en el determinismo tecnológico al plantear las etapas que debe llevar al desarrollo de sociedades del conocimiento.

²³⁵ Ídem, pp. 17, 18.

²³⁶ Ídem, pp. 203, 204.

El segundo de los obstáculos anteriores señalado por la UNESCO afecta a la mayoría de los países atrasados y dependientes, los cuales imbuidos por el paradigma moderno del progreso buscan tecnificarse lo más rápido posible olvidándose de fomentar y crear a la vez comunidades de conocimiento por medio de la educación en todos sus niveles. Su aspiración de contar con las más adelantadas tecnologías de la información para resolver su añeja y compleja problemática se estrella ante la dura realidad representada por los anacronismos sufridos por sus habitantes, la mayoría de los cuales apenas logra sobrevivir en condiciones precarias. En un plano más realista este organismo mundial reconoce lo poco probable de que el crecimiento económico vaya a generar los recursos suficientes para que los países en desarrollo puedan alcanzar el objetivo de la Declaración del Milenio: lograr el acceso de todos a la educación básica para el año 2015.

De acuerdo a la UNESCO para que los países en desarrollo y transición se transformaran en sociedades del conocimiento necesitarían gastar 5 mil 600 millones de dólares suplementarios por año, lo que exigiría se multiplicara por ocho la cifra que asignan al gasto en educación. Así por ejemplo África requeriría tener un crecimiento mayor al 8 por ciento anual, lo cual era casi imposible para la mayoría de los países de ese continente cuando se presentó el citado informe mundial.²³⁷

Si la cultura es “la información transmitida (entre animales de la misma especie) por aprendizaje social”²³⁸ según lo plantea el filósofo español Jesús Mosterín, entonces el grado de avance en las culturas dependerá en buena medida del cúmulo y la calidad de información que sea legada de una generación a la siguiente. Una sociedad así en pleno siglo veintiuno puede seguir inmersa en la era de la agricultura o en la “primera ola” toffleriana aunque por su espacio viajen millones de datos diariamente por medio de las telecomunicaciones.

La brecha cognitiva

El problema planteado no estriba únicamente en el desarrollo de las sociedades de la información hasta convertirse en virtuales sociedades del conocimiento sino

²³⁷ Ídem, p. 205.

²³⁸ Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, p.32.

en lograr que la humanidad se convierta en una “aldea global” ya que todos compartimos el mismo planeta, como lo plantea el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.²³⁹ La brecha entre las naciones desarrolladas y las subdesarrolladas es cada vez más grande sobre todo en el área de las telecomunicaciones. Por ejemplo, el propósito de que Internet llegue a todos los confines del orbe parece un sueño guajiro cuando más de las dos terceras partes de la población mundial no cuentan ni siquiera con una línea telefónica, mucho menos con una computadora y servicios de red.

La UNESCO señala que además de la brecha digital y de otras brechas como la educativas y la cultural prevalece la *brecha cognitiva*²⁴⁰, la cual separa a los marginados (sean personas o países) de aquellos que tienen acceso al conocimiento. La brecha cognitiva representa además un desequilibrio en la relación del conocimiento consigo mismo, esto es, aunque se dé el mismo acceso al conocimiento su adquisición y aprovechamiento será desigual de acuerdo al nivel de formación, sobre todo educativo. Una descripción de la misma podría llevarse a cabo mediante la evaluación sistemática de la situación de los países en este ámbito, la cual se basaría en un indicador sintético que integraría el conjunto de los parámetros relativos a la producción, la difusión, la valorización y adquisición del conocimiento.

Un ejemplo de este tipo de indicador es el de las sociedades del conocimiento propuesto por el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas. Este indicador sintetiza un amplio conjunto de factores distribuidos en tres ejes que se combinan para producir un resultado numérico único. El problema es que al exigir un gran número de datos abarca solo a los países que pueden suministrarlos, la cuarta parte de los afiliados a la ONU. Más conveniente parece ser el *Método de evaluación del conocimiento* del Banco Mundial, el cual permite al usuario construir sus propios diagramas en línea seleccionando las variables entre 80 indicadores agrupados en siete conjuntos. Sin embargo, aún más sencillo y significativo para apreciar a simple vista el estado de las sociedades del conocimiento es el modelo de indicadores sobre la

²³⁹ Véase Paul A. David y Dominique Foray, obra citada, p. 482.

²⁴⁰ Informe mundial de la UNESCO: *Hacia las sociedades del conocimiento*, p. 176.

innovación presentado por el Ministerio de Educación, Cultura, Deporte, Ciencia y Tecnología del Japón.

En el modelo japonés cada país está representado por una maceta, una flor y una regadera. El tamaño de la maceta es acorde a los resultados económicos del país, el de la regadera a la inversión en investigación e innovación y el de la flor simboliza los resultados de los sistemas enfocados a estas actividades. Los indicadores presentados demuestran que la brecha cognitiva se da incluso entre los países más desarrollados que pertenecen a la famosa “tríada”. Los Estados Unidos a principios de este siglo superaban en todos los indicadores al Japón (su más cercano competidor) y a las potencias europeas (Alemania, Reino Unido y Francia). Por ejemplo, Estados Unidos contaba en el 2002 con 111.4 investigadores por cada diez mil habitantes mientras Japón tenía 72.8, Alemania 25.5 y Francia y el Reino Unido casi los mismos (16 el primer país y 15.9 el segundo). Esta desigualdad se reflejaba en los productos, como el número de artículos científicos publicados: EUA (242,216), Japón (74,040), Reino Unido (68,391), Alemania (66,420) y Francia (48,006). Asimismo junto con el número de investigadores se incluía en la categoría de insumo el indicador del gasto en I & D, cuya aplicación también arrojaría distintos resultados como el valor de las exportaciones tecnológicas (en cientos de millones de dólares) de cada país: EUA (380.3), Japón (102.3), Reino Unido (62.3), Alemania (28.4) y Francia (23.2).²⁴¹

Como se percibe la brecha cognitiva está presente aún en los países más avanzados que se han convertido en una sociedad de la información con la aplicación de las TIC, pero es aún mayor en los países en vía de desarrollo y subdesarrollados sobre todo debido a la insuficiencia de las inversiones públicas y privadas en investigación y en nuevas tecnologías. Si bien es cierto que la dinámica de las nuevas tecnologías obedece a las demandas del mercado y su uso es cada vez es más efectivo y barato, el acceso a ellas sigue siendo prohibitivo para la mayoría de los habitantes de este planeta (brecha informativa). Y aún cuando algunos productos tecnológicos de información sean utilizados por amplios sectores de la población, su empleo sigue siendo limitado y poco

²⁴¹ Ídem, p. 178.

provechoso debido al bajo nivel educativo de los usuarios (brecha cognitiva). Así, de nada le sirve a un agricultor recibir información sobre las fluctuaciones en los precios internacionales de los productos agrícolas si no cuenta con la formación adecuada para decodificarla y aplicarla a su realidad concreta. O menos útil es llevar la imagen televisiva a las comunidades más remotas si en lugar de programas educativos se transmiten programas plagados de trivialidades y frivolidades, como diría Boorstin.

Democratización de la información y del conocimiento

La democratización del acceso a la información debe ser acompañada y precedida por la del conocimiento. Información y conocimiento no pueden ni deben ser separados en aras de intereses lucrativos de los consorcios de la comunicación, los cuales se enriquecen produciendo y distribuyendo cúmulos de información de pobre calidad y escaso conocimiento. Es el estado quien debe retomar su papel de contraparte y contrapeso para fomentar la cultura del conocimiento ante el mercadeo informativo. Y no existe mejor canal para hacerlo que a través de la educación integral, función esencial que en lugar de ser solo responsabilidad de los educadores profesionales debe ser retomada por toda la sociedad como tarea prioritaria para lograr la realización plena de sus integrantes.

Aspirar a pertenecer a la sociedad de la información es legítimo y positivo, pero más lo es plantearse el reto de conformar sociedades del conocimiento. Ciencia y tecnología deben retroalimentarse pero siempre guiadas por la filosofía de que sus productos sean en beneficio de la humanidad y del medio ambiente terrestre. En el modelo idealizado de la sociedad del conocimiento la producción, distribución y capitalización del conocimiento científico y tecnológico es percibido como un factor clave dentro de los procesos de innovación para que los países alcancen el desarrollo económico y también como un mecanismo efectivo para su integración al orden internacional configurado por la globalización. Ricardo Sandoval señala que los conocimientos que sirven de sustento a la llamada “cultura científica y tecnológica” coexisten con otro tipo de conocimientos originados en otras culturas, lo cual plantea una problemática generada por la

interacción constante entre los sistemas de conocimiento de las culturas modernas occidentales y las culturas tradicionales de algunos países, entre ellos México.²⁴²

El investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF) de la UNAM propone construir puentes dialógicos que bajo condiciones de simetría y equidad permitan el proceso de consolidación de la cultura científica y tecnológica a través del “empoderamiento social” de los distintos tipos de saberes coexistentes. Tal consolidación no debe ser una imposición sino “una fusión de horizontes” que a través del diálogo comprometido fortalezca las capacidades autónomas de los agentes para decidir sobre la forma de decidir sobre problemas particulares.

El logro de esta tarea, señala Sandoval, requiere la colaboración de diversos agentes pero sobre todo implica la reflexión sobre todos los aspectos relacionados con la conformación de una cultura científica y tecnológica, la cual responda a los requerimientos de las sociedades multiculturales.²⁴³ Como lo preconizara antes de su muerte (1992) el filósofo y psiquiatra Félix Guattari, hay que tratar de reinventar “nuevos universos de referencia con el fin de abrir el camino para una reapropiación y una resimbolización de la utilización de las herramientas de comunicación y de información al margen de las trilladas fórmulas del marketing.”²⁴⁴

²⁴² Ricardo Sandoval Salazar, “Sociedad del conocimiento, cultura científica y multiculturalismo: la conformación de la ‘cultura científica y tecnológica’ en sociedades culturalmente diversas”, *Proyecto Sociedad del conocimiento y diversidad cultural*, pp. 1, 2.

²⁴³ Ídem, pp. 13,14.

²⁴⁴ Citado por Armand Mattelart, *La mundialización de la comunicación*, p. 119.

16. Poder y democracia en la nueva era

La información y el conocimiento caracterizan esta emergente era de la humanidad planteando profundas transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales. Uno de estos cambios es el del poder, “el cambio del cambio”²⁴⁵, el cual es y no es ya el mismo que predominaba en la era industrial aunque continúe campeando el capitalismo global. En plena transformación como la misma sociedad, el poder adquiere otras facetas acorde a las nuevas tecnologías y se convierte en un fenómeno social más complejo y evolutivo aunque continúa conservando a la vez sus características ancestrales. Weber define al poder como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.”²⁴⁶ Si la información es poder, es menester indagar su relación con el quehacer político del hombre, sobre todo con el principal sistema político y filosofía política contemporáneos: la democracia.

Alvin Toffler señala que el cambio de poder ha hecho que la fuerza y la riqueza dependan ahora del conocimiento. La fuerza aplicada como violencia fue la primitiva forma en que se ejercía el poder en la sociedad antigua. Los monarcas aplicaban el control sobre sus súbditos y mantenían sometidos a sus vecinos apoyados en sus ejércitos. Es el poder propio de la era de la agricultura, el de la “primera ola” toffleriana. Con la revolución industrial se impuso el poder de la riqueza. Es el propio de la edad moderna, en la cual es una minoritaria clase capitalista la que concentra el poder sobre una mayoritaria clase trabajadora. Y en la “tercera ola”, con el predominio de las TIC, el poder es el conocimiento, como lo vaticinaba ya Francis Bacon. Toffler precisa que quienes cuenten con estas tres herramientas (fuerza, riqueza y conocimiento) dispondrán del máximo poder.²⁴⁷

El periodista norteamericano considera que con el predominio de este nuevo tipo de poder basado en el conocimiento pierde vigencia la división mundial a partir de la segunda guerra mundial entre capitalismo y comunismo o la existente

²⁴⁵ K. W. Deustch, *Política y gobierno*. Madrid, FCE, 1976.

²⁴⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, p. 53. Ver también Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 141.

²⁴⁷ Alvin Toffler, *El cambio de poder*, pp. 25-40.

entre “Norte” y “Sur”. Ahora los países se distinguirán entre “rápidos” y lentos”²⁴⁸, de acuerdo a como sean sus economías y tecnologías, primitivas o avanzadas. Las compara con el sistema neural de los organismos vivos, el cual es más rápido a medida que éstos han evolucionado como lo ha hecho el hombre. Infiere por lo tanto que el poder ha pasado de los lentos a los rápidos ya sea que se hable de especies o de naciones.

Tal analogía remite a la afirmación hecha por McLuhan de que las tecnologías son extensiones de los sistemas nerviosos y físicos para incrementar el poder y la velocidad, por lo que el incremento de alguno de ellos en algunos componentes de una agrupación provoca cambios en toda la organización. La modificación de sociedad y la formación de nuevas comunidades ocurren merced a la velocidad del movimiento de la información. Por consiguiente el escritor canadiense predecía con tino que “cualquier nuevo modo de trasladar la información afectará a la su vez a toda estructura de poder existente” y advertía que “cuando se dan grandes disparidades entre las velocidades de los traslados... se producen conflictos graves en el seno de las organizaciones.”²⁴⁹

El factor conocimiento en el predominio mundial

El constante aumento en la velocidad con que se transmite la información es la característica distintiva de las nuevas TIC. Los ejércitos más eficientes, como el estadounidense, lo son porque están completamente informatizados y cuentan con las más avanzadas tecnologías como lo demostraron en las cuestionadas invasiones de Afganistán e Irak en este siglo veintiuno. El poderío de los Estados Unidos, única superpotencia militar global después de la caída de la URSS, no está basado tanto en su dominio territorial sino en el del espacio, sobre todo el electrónico. La primitiva fuerza se ha tecnificado sofisticadamente al grado de transformar a un simple soldado en una compleja máquina cibernética al estilo de los “soldados de fortuna” popularizados en los filmes comerciales por Hollywood.

El derrumbe de los regímenes socialistas europeos no se debió tanto al exitoso complot de las fuerzas neoliberales y neoconservadoras sino a la aparición

²⁴⁸ Ídem, p.457.

²⁴⁹ Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, pp. 108, 109.

de las computadoras y los nuevos medios de comunicación en la mitad del siglo veinte, asevera Toffler. Los “trabajadores de la mente” desechados por ser “no productivos” en las economías comunistas fueron los que realizaron las innovaciones tecnológicas que convirtieron en exitosas las economías occidentales. Parafraseando a los materialistas dialécticos, Toffler enfatiza que fue “el capitalismo basado en los ordenadores” y no “el socialismo basado en las chimeneas” el que motivó “un salto cualitativo”. Cita el inusual reconocimiento que hiciera sobre este hecho en 1989 el entonces líder soviético Mijail Gorbachov: “Estuvimos a punto de estar entre los últimos en reconocer que en la era de las ciencias de la información el activo más valioso es el conocimiento.”²⁵⁰

Toffler reitera que el conocimiento va a ser el “Factor C” en las luchas mundiales por el poder. Así afirma que debido a la difusión de la tecnología basada en el conocimiento y a la relativa libre circulación de ideas la “tríada” (Estados Unidos, Japón y Europa) dejó rezagadas a las economías socialistas y posibilitó un gran salto en su potencia militar. La Iniciativa de Defensa Estratégica (IDE) planteada por Ronald Reagan desde los ochenta puso en jaque el poderío nuclear soviético y llevó a las potencias a iniciar el desmantelamiento de este tipo de armas.²⁵¹ La amenaza de un enfrentamiento frontal como la crisis de los misiles en la década de los sesenta entre los Estados Unidos y la URSS quedó así temporalmente eliminada. Esta nueva condición geopolítica llevó a la Unión Soviética a la conclusión de que no podía seguir protegiendo militarmente a su zona de dominio en Europa y de ahí a la caída del muro de Berlín en 1989 hubo solo un paso. Concluye que fue el “factor C” el que obligó a los soviéticos a ceder, no tanto las armas y la economía, como también lo considera por su parte Castells.

Manuel Castells coincide con Toffler al sostener como hipótesis que la crisis galopante que sacudió los cimientos de la sociedad y economía soviéticas a partir de los años setenta fue “la expresión de la incapacidad estructural del estatismo y la variante soviética del industrialismo para asegurar la transición a la sociedad de la información”. Señala que el último cuarto del siglo veinte está marcado por la

²⁵⁰ Alvin Toffler, obra citada, pp. 475, 476.

²⁵¹ Ídem, pp. 451-456.

transición de la sociedad industrial a la sociedad de la información, “tanto para el capitalismo como para el estatismo”, en un proceso que acompaña a la revolución de la tecnología de la información.

Para Castells la diferencia entre el capitalismo y el estatismo es que el primero se orienta hacia la maximización de beneficios mientras que el segundo lo hace a la maximización de poder a través del incremento de su capacidad militar e ideológica del aparato estatal. En esta carrera de fin de milenio el capitalismo venció al estatismo socialista al ser incapaz éste de lograr la transición histórica entre industrialismo e informacionalismo, explica el investigador en su amplio capítulo sobre la temática²⁵² y hace hincapié en que este fracaso del estatismo no se debió tanto al estado en sí, el que ha sido exitoso en la transición a sociedades informacionales en otros países como Japón, sino al propio sistema social específico orientado hacia la maximización del poder estatal en la URSS.

Sin embargo el sociólogo español no deja de señalar que esta transición del industrialismo al informacionalismo transforma las relaciones de poder y causa crisis en el estado nación y en la democracia política. La legitimidad y la autoridad del estado, afirma, están en entredicho debido a que no puede hacer cumplir sus órdenes plenamente y tampoco sus promesas como estado benefactor. Y como la democracia representativa se basa en la idea de un estado soberano infiere que el “desdibujamiento” de las fronteras de la soberanía conduce a la incertidumbre en la delegación de la “voluntad del pueblo”. Castells concluye en que la globalización del capital, la multilaterización de las instituciones de poder y la descentralización de la autoridad a los gobiernos regionales van a producir “una nueva geometría del poder” y a inducir una nueva forma de estado, “el estado red”.²⁵³

Las nuevas formas del poder

Si para Alvin Toffler en la nueva era prevalecerán las “guerras de la información”²⁵⁴, para Castells las batallas del poder en la era de la información lo serán las batallas culturales. Éstas se libran, dice, “primordialmente en los medios

²⁵² Ver Manuel Castells, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen III: Fin de milenio*, pp. 29-34.

²⁵³ Ídem, pp. 380,381.

²⁵⁴ Consultar la tercera parte de su obra *El cambio del poder*, pp. 123-197.

de comunicación y por los medios de comunicación”. Pero paradójicamente señala que éstos no son los que tienen el poder pues éste, como “capacidad de imponer la conducta”, radica en las redes de intercambio de información y manipulación de símbolos. Asevera que ya no hay élites de poder estables pero sí “élites desde el poder”. De esta forma serán la cultura como fuente del poder y el poder como fuente de capital los que constituyan desde su punto de vista “la nueva jerarquía de la era de la información”. A esta nueva estructura social la llama “sociedad red”,²⁵⁵ cuya lógica dominante penetra con diferente intensidad a todas las demás sociedades de la era de la información.

Ahora bien, el poder adquiere múltiples formas como lo señala John B. Thompson: el poder económico se institucionaliza en la industria y el comercio, el poder político en el aparato estatal y el poder coercitivo en las organizaciones militares y paramilitares. Otro tipo de poder es el simbólico, el que a veces está institucionalizado como es el caso de las organizaciones mediáticas y el cual de acuerdo a Pierre Bourdieu sólo está al alcance de aquellos que han obtenido el reconocimiento suficiente para imponer reconocimiento, por lo que el poder simbólico no es más que “capital cultural o económico reconocido y aceptado”. A la par de este poder simbólico está el poder cultural al cual define James Lull como “la capacidad que tienen los individuos y los grupos de producir sentidos y de construir... formas de vida (o constelaciones de ‘zonas culturales’) que apelan a los sentidos, a las emociones y a los pensamientos de uno mismo y de los demás”. El poder cultural está en interacción permanente con el poder simbólico y se asimila a éste, como lo señala Thompson.²⁵⁶

Alan Touraine comenta que ya no se adecua a la realidad la imagen del poder en manos de los príncipes, las oligarquías y las élites dirigentes pues considera que ahora el poder “está en todas partes y en ninguna”, por lo que propone que lo fundamental “no es tomar el poder, sino recrear la sociedad, inventar de nuevo la política.” Castells por su parte opina que la ausencia de una sede clara de poder diluye el control social y difunde los derechos políticos por lo que el ascenso del *comunalismo* en sus diferentes formas debilita la participación

²⁵⁵ Manuel Castells, obra citada, p. 385.

²⁵⁶ Ver James Lull, *Medios, comunicación, cultura. Aproximación global*, pp. 98, 99.

política en la que se basa la política democrática. Sin embargo a su vez considera que la transformación de la política y de los procesos democráticos en la sociedad red es aún más profunda que la citada por Touraine pues se tienen que añadir las consecuencias directas de las nuevas tecnologías de información sobre el debate político y las estrategias en la búsqueda del poder.²⁵⁷

Poderes fácticos y formales

Los hombres con dinero pueden comprar a los hombres con poder, sentencia por su parte Estefanía (2006), al considerar que es el poder económico o más concretamente el financiero el más importante de los poderes fácticos de nuestros tiempos como en otra época lo fueran la iglesia, los militares y la banca. Afirma que la economía depende cada vez más de los mercados que de las decisiones de los políticos electos lo cual cuestiona al mismo concepto de democracia. Da como ejemplo de este poder fáctico mundial el caso de George Soros, el financiero estadounidense de origen húngaro que saltó a la fama mundial al especular en contra de la libra esterlina durante el mes de septiembre de 1992 y obligar al entonces primer ministro inglés John Mayor a gastar miles de millones de dólares para defenderla. A fin de cuentas vencieron los especuladores de los fondos financieros al tener que retirarse la libra esterlina del SME. El propio Soros²⁵⁸ declaró en una entrevista que su fondo Quantum había arriesgado 10 mil millones de dólares contra la libra y había lograd una ganancia de 2 mil millones de dólares en una sola jornada al devaluarse la moneda británica.

Ahora bien, el cambio de poder se refleja en la percepción que se tiene de quiénes son los más poderosos, campo en el cual han perdido presencia los políticos y la han aumentado los financieros. Un diario británico pidió a sus lectores en 1999 que definiera quiénes eran los diez hombres más poderosos del Reino Unido quedando en primer lugar el primer ministro Tony Blair, pero la sorpresa es que el segundo ni siquiera era inglés, el norteamericano Bill Gates (el más rico del mundo) y menos el tercero Alan Greenspan, presidente de la Reserva Federal de Estados Unidos. El cuarto fue el magnate australiano de los medios Rudolph Murdoch. Los últimos lugares los ocuparon la reina Isabel II y el

²⁵⁷ Manuel Castells, obra citada, pp. 341, 342.

²⁵⁸ Citado por Joaquín Estefanía, *La mano invisible. El gobierno del mundo*, pp. 89-91.

arzobispo de Canterbury. En la lista de los 10 españoles más influyentes publicada en el 2005 por el semanario español *Actualidad Económica* el primer lugar lo obtuvo Emilio Botín (presidente del Banco Santander) y los siguientes sitios fueron para Mariano Rajoy (presidente del Partido Popular), Jesús de Polanco (presidente del grupo mediático Prisa), José Luis Rodríguez Zapatero (el presidente del gobierno español), Francisco González (presidente del BBVA), Florentino Pérez (presidente de la constructora ACS y del Real Madrid), Pedro J. Ramírez (director del diario *El Mundo*), Pascual Magarell (presidente de la Generalitat de Cataluña), Rodrigo Rato (director gerente del FMI) y César Alierta (presidente de Telefónica). De los diez españoles más influyentes, 6 son empresarios, tres políticos y uno es líder mediático.²⁵⁹

El periodista español basándose en la publicación *La democracia en América Latina* del PNUD del 2004 cita que para la mayoría de los líderes de opinión consultados el sector económico-financiero y los medios de comunicación eran los principales grupos de poder. Los medios operan como mecanismo de control de las acciones de los tres poderes constitucionales así como de los partidos políticos, independientemente de quienes sean los dueños de tales medios. Los entrevistados coinciden en que son los medios los que definen los temas de la agenda pública e incluso delinean la de los gobiernos y de los jefes de estado. Por ello reconocen como problemática la relación entre los medios de comunicación y los políticos. A través de los medios los empresarios concentran aún más el poder siendo los propietarios o imponiendo condiciones a través del manejo de la publicidad, sin la cual no sobreviven los medios. Los medios son caracterizados como “un control sin control” que cumple funciones excediendo el derecho a la información. Al formar la opinión pública son los que más influyen en la gobernabilidad actuando como supra poderes que rebasan a los legítimamente constituidos. Las democracias en Latinoamérica por consiguiente enfrentan tres riesgos: los grupos de interés, el narcotráfico y los medios de comunicación.²⁶⁰

Del cuarto al quinto poder

²⁵⁹ Ídem, pp. 52, 53.

²⁶⁰ Ídem, pp. 20-25.

Para Ignacio Ramonet los dos poderes que en la actualidad dominan al mundo son también el financiero y el mediático, presentándose este último como aparato ideológico del primero. Tales poderes definen el marco general del funcionamiento del mundo de hoy, el marco dominante de lo que llamamos globalización, añade el periodista. A pesar de que nuestros problemas económicos se agudizan, comenta, los medios nos reiteran que “esta es la modernidad, el paraíso terrenal”, igual que como lo hiciera la Iglesia con las víctimas de la conquista en México. Señala que esta doble articulación de grupos financieros y mediáticos es un poder gemelo que somete y domina al poder político, pervirtiendo el funcionamiento de la democracia porque “ni el poder financiero ni el mediático son poderes democráticamente elegidos”.²⁶¹ Lo más paradójico es que estos poderes fácticos se publicitan continuamente como adalides de la democracia y celosos defensores de las libertades y los derechos humanos.

El ex director de *Le Monde Diplomatique* menciona que el “cuarto poder” nace en los albores del siglo XX cuando empiezan a existir los medios de comunicación masiva y con ellos el contrapeso de los periodistas y la opinión pública a los poderes institucionales (ejecutivo, legislativo y judicial) de las democracias modernas. Sin embargo considera que actualmente el “cuarto poder” ya no está funcionado pues “ha sido arrebatado a los ciudadanos por los grupos económicos propietarios de los medios de comunicación, que han puesto la información al servicio de sus intereses, y no al servicio de la colectividad y el conocimiento”²⁶². Por lo tanto propone crear un “quinto poder”, el poder de los ciudadanos, para corregir no solo a los tres poderes tradicionales sino también al poder mediático, el único poder en nuestras sociedades que no tiene contrapoder.

Ramonet señala que para ejercer este “quinto poder” la sociedad se debe organizar para fiscalizar el funcionamiento de los medios. Sugiere que una forma de hacerlo es a través de los observatorios ciudadanos de los medios, como ya funcionan en Francia, Brasil, Venezuela Argentina, España, Italia y otros países. Pone como ejemplo el Observatorio Internacional de Medios (Media Watch Global) que él mismo dirige, el cual denuncia documentalmente ante la opinión pública

²⁶¹ Ignacio Ramonet en entrevista publicada en *Proceso*, No. 1641, p. 34.

²⁶² Ídem, p. 36.

cuando los medios no cumplen sus compromisos. Además los ciudadanos pueden realizar alguna manifestación frente al medio cuestionado como dice lo hacen en Estados Unidos sus correligionarios o utilizar Internet para difundir lo ocurrido, pero subraya que siempre debe ser un debate democrático y pacífico, un debate de ideas. Concluye que el ciudadano participa mejor si está bien informado ya que “no puede haber democracia si no hay una buena calidad de la información”.²⁶³ Un ejemplo de este tipo de observatorio ciudadano es el formado por la organización civil mexicana SOS (Sociedad Organizada Segura) que dirige Alejandro Martí²⁶⁴ y el cual se encarga de darle seguimiento a los compromisos notariados sobre seguridad pública hechos por los candidatos a diputados federales de diversos partidos que resultaron vencedores en los comicios mexicanos del 5 de julio del 2009.

La opinión pública teledirigida

Una opinión se denomina pública no solo porque es del público sino porque implica la *res pública*, la cosa pública, el bien común y los problemas colectivos, afirma Giovanni Sartori. Señala que es correcto decir “opinión” ya que es *doxa* y no *episteme*, no es saber o ciencia sino un parecer subjetivo que no requiere una prueba. De ahí el filósofo italiano infiere que es sencillo desarmar la objeción de que es imposible la democracia porque el pueblo “no sabe” y define a la democracia representativa como “un gobierno de la opinión” y no del saber, como la concibieran algunos teóricos políticos. Al ser la democracia un gobierno de la opinión fundamentada en un público sentir de la cosa pública se plantea el problema de cómo se constituye una opinión pública autónoma que sea verdaderamente del público.

El poder de la opinión pública ya había sido descrito por el filósofo inglés David Hume, el cual al investigar el por qué los muchos son gobernados por los

²⁶³ Ibídem.

²⁶⁴ Alejandro Martí es un destacado empresario retirado que se dedica al activismo cívico, fundador de SOS (Sociedad Organizada Segura), en contra de la delincuencia desde que su hijo fue asesinado por unos secuestradores en el Distrito Federal en el año 2008. Su participación en los medios le ha dado gran relevancia sobre todo cuando intervino como invitado especial en el consejo nacional de seguridad donde les espetó al presidente de la república y a los gobernadores ahí reunidos que si no podían con su cargo “mejor renuncien”.

pocos descubrió que “dado que la fuerza está siempre del lado de los gobernados, los gobernantes no tienen nada que los respalde salvo la opinión”. Infería que de esta forma “el gobierno se basa tan solo en la opinión; y esta máxima se extiende tanto a los gobiernos más despóticos y militares como a los más libres y populares.”²⁶⁵ De esta sentencia infiere Chomsky el por qué las elites están tan dedicadas al control del adoctrinamiento y del pensamiento, un tema importante y descuidado por la historia moderna.

Giovanni Sartori comenta que cuando la opinión pública se plasmaba principalmente en los periódicos se daba un equilibrio entre opinión autónoma y opiniones “hetero-dirigidas” que garantizaba la existencia de una prensa libre y múltiple representativa de muchas voces. La aparición de la radio no alteró este equilibrio pero sí la de la televisión porque destrona a los líderes intermedios de opinión e impone la autoridad de la imagen. La videocracia por consiguiente está fabricando una opinión sólidamente heterogénea y dirigida que aparentemente refuerza, pero que en sustancia vacía a la democracia como gobierno de la opinión. Por consiguiente la televisión se presenta como portavoz de una opinión pública que en realidad es el eco de regreso de la propia voz.²⁶⁶

El efecto de la televisión en las elecciones ya era sintomático en los años setenta y fue estudiado por Roland Cayrol, uno de los primeros investigadores que ubican a la televisión en el centro neurálgico de la relación entre política y comunicación. En esa década ya la televisión superaba con creces a los otros medios en la preferencia de los electores de algunos países europeos para conocer a los políticos, informarse sobre el programa de los partidos, decidir el voto y disponer de argumentos para el debate político. En el primer rubro citado la televisión tenía en Francia el 75%, en Gran Bretaña el 71% y en Bélgica el 55% mientras que para decidir el voto alcanzaba el 63% en Francia, el 49% en Gran Bretaña y el 37 por ciento en Bélgica. Los diarios en estos aspectos no alcanzaron más del 15 por ciento y la radio apenas fue preferida por el diez por ciento de los

²⁶⁵ Citado por Noam Chomsky, *El miedo a la democracia*, p. 335.

²⁶⁶ Giovanni Sartori, *Homo videns*, pp. 69-72.

encuestados. Cayrol sorprendió al mundo académico al demostrar que la televisión ya constituía el medio preferido por los votantes.²⁶⁷

El poder de los medios y el debilitamiento del demos

La opinión pública enfrenta actualmente un mayor riesgo no solo por la televisión globalizada pues las técnicas de desinformación experimentan un “progreso temible” debido a la revolución digital, advierte Ignacio Ramonet. Desinformar como lo explica Philippe Breton “es cubrir una mentira con el disfraz de la verdad”. Añade que en la democracia donde las empresas de manipulación son innumerables la desinformación es la reina de las técnicas dirigidas a equivocar a la opinión pública. Ante la manipulación actual de los medios con su apariencia seductora Ramonet recomienda recordar el grito de alerta dado por Aldous Huxley en 1931 con su obra *Un mundo feliz*: en una época de avanzada tecnología: “el riesgo más grande para las ideas, la cultura y el espíritu, llegará antes de un enemigo sonriente que de un adversario que inspire odio y temor”.²⁶⁸

Giovanni Sartori hace hincapié en que si democracia significa literalmente “poder del pueblo” o sea soberanía y mandato del demos, este se encuentra sumamente debilitado en sus opiniones debido a la pobreza de información ya que el público no sabe casi nada de los problemas de su comunidad. Ejemplifica que en occidente las personas políticamente informadas interesadas oscilan entre el 10 y 25 por ciento de la población mientras los competentes solo alcanzan un 2 o 3 por ciento. Este demos debilitado se debe al decaimiento de la educación a partir del 68 y por la torpe pedagogía en auge, pero sobre todo por el empobrecimiento de información y formación del ciudadano transmitida por la televisión. Citando a Ionescu considera al hecho de que la televisión tenga en sus manos la información y la educación política representa serios problemas pues en lugar de una democracia directa el demos está dirigido por los medios de comunicación. Y el problema no es solo esta “mala nutrición” informativa sino que los seleccionadores de la información, usualmente incultos, se conviertan en administradores del dominio simbólico de las masas.²⁶⁹

²⁶⁷ Ver Gustavo Martínez Pandiani, *Homo Zapping. Política, mentiras y video*, pp.46, 47.

²⁶⁸ Ignacio Ramonet, *La golosina visual*, pp. 38, 39.

²⁶⁹ Ídem, pp. 123-130.

El periodista español Estefanía señala que los medios consiguen crear un clima de opinión a través de su poder cuyo mecanismo de funcionamiento da como resultado una espiral del silencio que describe el editor Javier Pradera: “en situaciones de confrontación, aquellos que se perciben como a sí mismos como portavoces minoritarios tienden a inhibir sus expresiones públicas por temor a la marginación social.” Subraya Estefanía que el poder de los medios de comunicación cuando es utilizado en forma espuria muestra como el periodismo puede ser puesto al servicio de intereses ajenos a los clientes y se realizan campañas de opinión que responden a intereses mercantiles.²⁷⁰ Si el gran instrumento de las sociedades demócratas contra el abuso de poder de los monopolios, como los de la comunicación, son los organismos reguladores, ¿cómo podrán estos funcionar efectivamente cuando son deslegitimados o puestos en entredicho por los medios y los gobernantes dependen de la “opinión pública” generada y mantenida por los dueños de los conglomerados mediáticos?

Un ejemplo de esta controversia en la democracia mexicana fue la reforma a la ley electoral realizada por los legisladores y aplicada en el 2009 que prohibía la contratación de propaganda a partidos y particulares durante el periodo legal de campañas. En lugar de que los partidos destinaran la mayor parte de su presupuesto para publicidad en televisión, varios miles de millones de pesos, contaron con los espacios destinados por ley al estado. Con el pretexto de que la nueva normativa agredía la libertad de expresión los conductores de la pantalla chica y sus intelectuales orgánicos realizaron una persistente crítica a la ley electoral para presionar a los siguientes diputados federales con el propósito de que la cambien y vuelvan las televisoras a recibir millonarios ingresos por la propaganda política transmitida en temporada electoral.

17. Sociedad civil global y democracia cosmopolita

Además de la influencia poderosa del mercado mundial y de la nueva tecnología de la comunicación existe un proceso globalizador que “viene de abajo” en el cual participan millones de personas comunes y grupos organizados en todo el mundo, afirma Anthony Giddens. Tal proceso está construyendo “una infraestructura de

²⁷⁰ Joaquín Estefanía, *La mano invisible. El gobierno del mundo*, pp. 145, 146.

sociedad civil mundial”. Por ello el sociólogo inglés indica que para que se dé un orden saludable mundial se requiere el equilibrio entre gobierno, economía y sociedad, señalando que mientras no exista un balance entre estos tres elementos la sociedad mundial se mantendrá inestable. Agrega el sociólogo que en muchos países y en algunas regiones aún no hay una sociedad civil desarrollada y por lo tanto tampoco la democracia.²⁷¹ El papel activo y participativo de la sociedad civil está implícito y es esencial para que funcione la democracia, tanto local como globalmente.

El presidente checo Václav Havel en su intervención ante el parlamento canadiense para justificar la guerra contra Serbia aseveró que la condición hacia la cual se dirigirá la humanidad se caracterizará por el respeto universal de los derechos humanos, la igualdad cívica universal así como “por una sociedad civil global”.²⁷² Las organizaciones no gubernamentales (ONG) y las distintas estructuras de la sociedad serán las que reciban la transferencia de funciones del estado hacia abajo debido a la globalización, la que ahora se lleva a cabo no solamente en lo nacional sino también en lo internacional.

Al respecto Anthony Giddens distingue entre globalización e internacionalización ya que la primera no consiste solamente en un mayor estrechamiento de los lazos entre las naciones sino que también incluye otro tipo de procesos que traspasan las fronteras de las naciones como la emergencia de la “sociedad civil global”.²⁷³ Cita como ejemplos de organizaciones cosmopolitas a Greenpeace y Amnistía Internacional y como muestra de la integración de esta nueva sociedad civil global comenta que a principios del siglo veinte existían en el mundo unas 180 ONG mientras que a finales del mismo llegaban a casi cinco mil, aunque en una obra posterior diga que eran diez mil y que la tendencia continuaba al alza.²⁷⁴ Este notorio aumento de la participación de la sociedad civil en el ámbito mundial se debe en buena medida a que los procesos globalizadores han

²⁷¹ Anthony Giddens, *La tercera vía y sus críticos*, p. 134.

²⁷² Václav Havel, “Kosovo y el fin del Estado-nación”, *Letras Libres*, Año I, Número 8, Agosto de 1999, p. 47.

²⁷³ Anthony Giddens, *La tercera vía*, p. 162.

²⁷⁴ Ídem, *La tercera vía y sus críticos*, p. 134.

provocado el traslado de los poderes de las naciones al espacio global “despolitizado”.

El papel de las ONG

El promotor de la sociedad abierta George Soros basándose en la filosofía de Karl Popper afirma que existe un gran potencial para que la sociedad civil y las ONG llenen el vacío de poder creado en la comunidad internacional. La sociedad civil dio lugar a dos poderosas fuerzas, dice, los derechos humanos y los movimientos ecologistas, convirtiéndolos en características permanentes de los asuntos nacionales e internacionales. Han surgido otros movimientos civiles internacionales como el que está en contra de la corrupción, Transparencia Internacional, la cual ha publicado su índice de percepción de la corrupción desde 1955²⁷⁵ y Amnesty International fundada en 1961 por un grupo de juristas, entre ellos el irlandés Sean McBride, la cual se define como organización mundial de defensa de los derechos humanos.

Otras organizaciones no gubernamentales surgidas en la segunda mitad del siglo veinte son: International Organization of Consumers Unions (IOCU), formada en 1960 por asociaciones de consumidores de cinco países (en la actualidad la integran más de 150 organizaciones de unos sesenta países), así como Greenpeace, creada en 1971 en Vancouver para oponerse a las pruebas nucleares norteamericanas y a la guerra de Vietnam, pero la cual tan solo ocho años después comenzó con sus campañas internacionales a favor del medio ambiente global. Las ONG inventaron la fórmula “*Think globally, Act locally*”, estableciendo sus propios dispositivos de comunicación y aprovechando todos los medios para convertir sus causas en constante objeto de interés público, además de emplear redes flexibles y utilizar las nuevas tecnologías de información.²⁷⁶

Con todo y sus ambivalencias el surgimiento de las redes de las ONG constituye un fenómeno importante de la historia reciente ya que representan una aspiración a otro tipo de espacio mundial, afirma Mattelart. No por ello, a la vez objeto, el mundo asiste al advenimiento de una nueva sociedad civil internacional pues la concepción organizativa de las ONG representa la extensión de una forma

²⁷⁵ George Soros, *Tiempos inciertos*, pp. 186, 187.

²⁷⁶ Armand Mattelart, *La mundialización de la comunicación*, pp. 113-116.

de intervención social de tradición anglosajona propensa a hacer poco caso de la complejidad de la sociedad contemporánea en lo concerniente al poder y al contrapoder. Por consiguiente la sociedad civil internacional será factible dependiendo de las correlaciones de fuerzas internas en los estados-nación y de las presiones ejercidas en sus territorios por lo que el territorio nacional sigue siendo el lugar de construcción de la ciudadanía. Sin embargo no deja de advertir sobre los riesgos de idealizar a una sociedad civil internacional como un espacio libre de comunicación entre individuos plenamente soberanos.

En 1850 Flora Tristán ya había acuñado el término “cosmopolitismo democrático” que competía con el término “mundialismo” y antes en vísperas de la revolución francesa el filósofo inglés Jeremy Bentham lo había hecho con el de “internacional”²⁷⁷, el cual fue objeto de una dura crítica debido a que los vínculos transfronterizos lindaban con las relaciones entre los estados-naciones. Como lo proclamaba el Manifiesto Comunista, la internacionalización va a ser también utilizada por las organizaciones sociales en su lucha en contra del capitalismo. Por su parte el anglicismo “internacionalización”, surgido a fines del siglo XIX, se impuso pasando a un segundo término el antes dominante carácter interestatal que expresaba la movilidad de intercambios comerciales y circulación de bienes culturales así como la intensificación de las relaciones entre los estados y la multiplicación de acuerdos en diversos ámbitos de la vida cotidiana de los habitantes de los países.

La sociedad civil y el ideal kantiano

Kant en su ensayo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* precisa que el mayor problema del género humano “*consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general*”. El filósofo indica que dicho problema es el más difícil y el que tardará más en resolver la especie humana debido a su “egoísta inclinación animal”. Por ello el hombre necesita de un “señor” que le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos y de esta manera cada

²⁷⁷ Ídem, *Diversidad cultural y mundialización*, p. 27.

cual pueda ser libre, o sea una “*constitución civil perfectamente justa*”, tarea suprema que la naturaleza le ha asignado a la especie humana.²⁷⁸

El problema de la institución de una constitución civil perfecta va a depender a su vez, señala Kant, de la relación legal exterior entre los estados y sin esta no se podrá resolver debido a que la misma insociabilidad que obligó al hombre a formar parte de esta comunidad será a su vez la causa de que cada estado actúe con desembarazada libertad. Por lo tanto tiene que esperar de los otros ese mismo mal que impulsó y obligó a los individuos a entrar en una situación legal. Este inevitable antagonismo lleva a los estados a escapar del estado sin ley de los salvajes y entrar en una unión de naciones. De esta propuesta derivará después la necesidad de un derecho cosmopolita que garantice la paz perdurable entre los estados para cuya ejecución se requiere que las repúblicas se integren más que en un congreso en una verdadera unión.

Kant²⁷⁹ postula para el logro de una paz perpetua algunos artículos preliminares como la desaparición de los ejércitos permanentes o que los estados no deberían contraer deuda pública para costear algún conflicto. En sus artículos definitivos el filósofo alemán estipula en primer lugar que la constitución civil de todo estado debería ser republicana, la cual además de la pureza de su origen tenía la perspectiva del éxito deseado o sea la paz perpetua. Infería Kant que si se requería el consentimiento de los ciudadanos para que hubiera o no guerra, era natural que los ciudadanos después de revisar los altos costos que tendrían que pagar por ella se lo pensarían bastante “antes de iniciar un juego tan macabro”. Considera que este sistema de gobierno debería ser representativo para ser republicano ya que sin esta condición el gobierno sería despótico y violento

Además de ser republicana la constitución política de los estados, Kant agrega que el derecho internacional debería fundarse en un federalismo de estados libres. Esta federación de pueblos no se debería confundir con un estado de pueblos, señala, ya que cada estado tiene una relación de superior (legislador) con un inferior (pueblo) y además se debe respetar el derecho recíproco de cada pueblo de constituir un estado diferente y no fundirse en un estado. Completaba

²⁷⁸ Emmanuel Kant, obra citada, pp. 48-51.

²⁷⁹ Immanuel Kant, *La paz perpetua*, pp. 21-35.

sus tres artículos definitivos para la paz perpetua indicando que el derecho cosmopolita se debería limitar a la hospitalidad universal, esto es, el derecho de un extranjero a no ser tratado como enemigo por el hecho de haber llegado al territorio de otro.²⁸⁰

Nuevo orden o desorden mundial

Este visionario planteamiento kantiano de una confederación de naciones para asegurar a través del derecho la convivencia libre y pacífica de las comunidades implica la necesidad de crear un gobierno mundial o global, como también lo expresa Giddens al indicar que el espacio global “despolitizado” dejado por las naciones a la sociedad civil global requiere a su vez de una regulación que especifique los derechos y deberes. Rebasado el estado nacional, la polémica sobre el nuevo tipo de gobierno que prevalecerá en el tercer milenio es sobre si éste será regional o global y si seguirá dependiendo o no de los nacionales.

El inicio de un nuevo milenio ha hecho renacer las tradicionales profecías sobre el futuro de la humanidad. Del optimismo basado en la razón expresado por Kant (modernidad) se ha pasado a un pesimismo nihilista (posmodernidad) fortalecido por las continuas crisis económicas globales, los estragos en el medio ambiente, la proliferación de armas nucleares en naciones beligerantes y desde luego la desaparición del orden bipolar de la posguerra implantado por los Estados Unidos y la URSS. Basándose sobre todo en estos factores mundiales una parte de intelectuales futuristas afirma que en lugar de la conformación de un orden mundial se está dando una desintegración global que genera una mayor anarquía e inestabilidad entre las naciones. Este tipo de interpretaciones negativas deben considerarse más bien como distopías, recomienda Giddens, ya que hacen énfasis en el lado catastrófico de las posibilidades positivas que existen en las tendencias globales. Contrarias a las utopías características de la modernidad estas predicciones exageran el impacto que tendrán tendencias adversas (amenazas) en las distintas regiones del planeta, sobre todo en las más

²⁸⁰ Ídem, pp. 36-45.

marginadas o conflictivas como el centro de África, la “media luna islámica”²⁸¹, la India, la China, los Balcanes y Rusia.

Esta vuelta al estado hobbesiano de guerra de todos contra todos, en este caso estados o regiones, o si se quiere entre civilizaciones como lo plantea Huntington²⁸² llevará al mundo lo mismo de vuelta a la barbarie que a la Edad Media o de plano al Apocalipsis. Es comprensible que en un periodo de transición como el que se está dando al pasar de una era industrial a una de la información se susciten controversias respecto al futuro, máxime si se cumplió un ciclo de tiempo como lo es el milenio. Sin embargo, la mayoría de los analistas políticos y “futurólogos” coinciden que si bien no desaparecerán las crisis económicas y las amenazas de conflictos bélicos, al menos estos últimos no serán a escala mundial como lo fueron en la primera mitad del siglo XX. Por supuesto que al inicio del este milenio el ataque terrorista a las Torres Gemelas en Nueva York el 11 de septiembre del 2001 cambió en buena parte esta optimista visión sobre la convivencia pacífica entre civilizaciones distintas como la Occidental y el Islam.

Algunas de las razones citadas por Giddens para afirmar que existía escasa probabilidad de una guerra a gran escala entre las naciones eran la desaparición del militarismo bipolar, el consenso internacional sobre las fronteras, la pérdida de valor del territorio (bandera tradicional del nacionalismo bélico) y sobre todo el irrefutable avance de la democracia. Admite que existía “algo de verdad” en la vieja tesis kantiana de que las democracias (o repúblicas para Kant) no hacen la guerra entre sí y enfatizaba que el mundo estaba más interconectado que como lo estuviera nunca. En este ámbito ya no es utópico conectar asuntos del gobierno nacional con el global pues en la práctica ya lo están haciendo y cita como ejemplo que al empezar el siglo veinte solamente había una veintena de organizaciones gubernamentales internacionales mientras que a fines del mismo ya eran más de 300 (Habermas hablaba de 350). Por su parte Held y McGrew registran que a principios del siglo XX existían solo 37 organizaciones

²⁸¹ Algunos geopolíticos llaman “media luna islámica” a la región de naciones con regímenes políticos musulmanes que inicia en Marruecos, pasa por Argelia, Libia, Egipto, Sudán, Arabia Saudita y llega hasta Indonesia.

²⁸² Cf. Samuel P. Huntington, *El choque de las civilizaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

intergubernamentales (OIG) y en el año 2000 eran 6 mil 473. En cuanto a tratados internacionales en vigor, ejemplifican que en el periodo comprendido entre 1648 y 1750 se establecieron 86 tratados multilaterales mientras que entre 1976 y 1995 se firmaron más de mil seiscientos tratados de los cuales cien formaron a su vez organizaciones internacionales.²⁸³

La democracia cosmopolita

Anthony Giddens formulaba la posibilidad de que el nuevo gobierno global podría basarse en un sistema como el que ya tiene la Unión Europea (UE). Organismos como la OMC, el FMI y el Banco Mundial se podrían integrar en un solo cuerpo administrativo (como la Comisión de la UE) y la ONU se dividiría en un parlamento y un consejo mientras que la OCDE serviría de puente para un orden global mayor si absorbiera a la UE. Lo más interesante de esta propuesta es la creación de una nueva asamblea o parlamento en la ONU, el cual sería electo como en la actualidad lo es el Parlamento Europeo.

La democracia cosmopolita es pues una condición implícita para que funcione la nación cosmopolita, el modelo propuesto por Giddens. Como ya lo había formulado Kant, una verdadera sociedad civil no funcionará si no existe un acuerdo formal entre los estados para respetar el derecho internacional y éste es difícil a su vez que se aplique si no se les reconoce el mismo rango a todos los estados integrantes. La representatividad en la ONU, sobre todo en el Consejo de Seguridad, ha sido hasta ahora poco equitativa y democrática, lo que ha causado que este organismo mundial se vea limitado para cumplir con sus funciones, como se vio que sucedió en Kosovo donde la OTAN se la saltó olímpicamente y actuó por su cuenta con todos los riesgos implícitos para la paz global. Después se dio otra violación a la autoridad del propio Consejo de Seguridad de la ONU con la invasión casi unilateral a Irak por parte de los Estados Unidos en el año 2003 con el pretexto poco fundamentado y menos probado de que Sadam Hussein estaba produciendo armas bacteriológicas en gran escala.

El propio Giddens se pregunta si es factible una democracia global basada en asambleas representativas que tendrían los mismos problemas que tienen las

²⁸³ David Held y Anthony McGrew, *Globalización/Antiglobalización*, pp. 30,31.

nacionales. Señala que la democracia cosmopolita no es solamente un movimiento de difusión hacia un nivel mundial sino también descendiente hacia los organismos locales. Pone como muestra lo que ha sucedido en la Unión Europea, donde estados separados tradicionalmente por la guerra han creado un nuevo sistema transnacional y diferido su poder para lo cual han tenido que ceder parte de su soberanía. Claro que en el parlamento europeo se dan los mismos vicios y abusos que en las legislaturas nacionales como la pésima imagen que tienen los eurodiputados en la opinión pública europea debido a que se destacan por su ausentismo y sus mínimas intervenciones en tribuna a pesar de que sus salarios son superiores a los de primeros ministros y jefes de estado europeos. Un ejemplo de esta criticable actuación negativa de los legisladores europeos fue que prefirieron pagar 18 millones de euros a una agencia de publicidad para que les promoviera el voto de las elecciones del domingo 7 de junio del 2009, con un resultado del 57% de abstencionismo del electorado y un inesperado triunfo de las derechas europeas.²⁸⁴

El modelo cosmopolita de democracia planteado por David Held²⁸⁵ podría dar respuesta en parte a la interrogante de Giddens. Este modelo implicaría la creación de parlamentos regionales en otros continentes y la afirmación del papel de los cuerpos legislativos existentes como el parlamento europeo. A la par que estos cuerpos el modelo prevé la posibilidad de celebrar referéndums generales que comprendan las naciones y los estado-naciones para poder resolver los desacuerdos en torno a la implementación del derecho democrático y a los objetivos del gasto público. Existirían además consejos de supervisión electos y estadísticamente representativos para lograr la apertura de las organizaciones gubernamentales internacionales al escrutinio público y la democratización de los cuerpos funcionales internacionales. Held considera que estos mecanismos contribuirían a la preservación del ideal de la participación legítima en el proceso de gobierno aún en los contextos en los que la resolución de disputas se diera a gran distancia de los grupos y asambleas locales. Sin embargo la implementación formal de la democracia cosmopolita requeriría la formación de una asamblea que

²⁸⁴ Marco Appel, "Caros e inútiles", *Proceso*, No. 1702, 14 de junio de 2009, p. 46.

²⁸⁵ David Held, *La democracia y el orden global*, pp. 322-331.

reuniera a todos los estados y agencias democráticos dotada de poderes reales, lo cual podría ser una Asamblea General de la ONU reformada o un cuerpo complementario.

En su modelo cosmopolita de democracia Held también plantea varios objetivos a corto plazo como la experimentación sistemática con diferentes formas de organización democrática, la fundación de un nuevo organismo de coordinación económica en el plano regional y global y la introducción de límites estrictos a la propiedad privada de las instituciones con mayor incidencia sobre la opinión pública como los medios de información. Si la creación, implementación y funcionamiento de una asamblea democrática global es complicada y conflictiva, más aún lo sería la reforma estructural del mercado global por hoy en manos de poderosas transnacionales que rebasan tanto al poder estatal nacional como al poder mundial representado por la ONU.

El principal reto: la globalización económica

Habermas considera a la globalización económica como el principal reto al que se enfrenta el orden político y social de la Europa de la posguerra, por lo que propone una reglamentación de la globalización de los mercados por instancias supranacionales que surgirían de las relaciones entre la capacidad de cooperación de los regímenes políticos y la *solidaridad civil universal* (*Weltbürgerliche Solidarität*).²⁸⁶ Giddens también considera que se requiere la expansión de la democracia cosmopolita para regular con cierta eficacia la economía mundial pues no encuentra algún sentido el combatir el fundamentalismo de mercado en el nivel local mientras domine en lo global.

Al igual que el filósofo alemán Anthony Giddens considera la regulación de los mercados financieros como la cuestión más urgente de la economía mundial, sobre todo a raíz de la crisis mexicana de 1994 y la posterior del sudeste asiático en 1997. La receta neoliberal de desregularizar aún más los mercados de capitales ocasionaría trastornos mayores por lo que sugiere se debe considerar con seriedad “el establecimiento de un Consejo de Seguridad Económica en el

²⁸⁶ Jürgen Habermas, “Nuestro breve siglo”, *Nexos*, México, Agosto de 1998, p.47.

seno de la Naciones Unidas”.²⁸⁷ El sociólogo inglés considera que no se puede dejar a merced de los erráticos mercados mundiales y los cuerpos internacionales los problemas globales, los cuales exigen a su vez soluciones globales. Y una de ellas sería la formación de un nuevo orden mundial más democrático y equitativo sustentado en naciones cosmopolitas que suplan a los tradicionales estados nacionales, para lo cual requiere cumplir a su vez con las funciones que hasta poco tiempo estaban garantizadas por estos sistemas políticos.

Estas atinadas recomendaciones de Giddens no han sido al parecer tomadas en cuenta por los líderes mundiales al igual que las medidas urgentes para abatir el calentamiento global propuestas por el grupo científico multidisciplinario de la ONU. Tampoco han sido escuchadas las expertas advertencias de quien es considerado el gurú de los especuladores financieros, George Soros. El economista húngaro ha reiterado que los mercados financieros son “intrínsecamente inestables” ya que en lugar de reflejar pasivamente la realidad, como es la creencia común, van a crear activamente esa realidad que a su vez reflejan trastornando las economías nacionales y creando serias crisis financieras globales, como las de la década de los noventa y la más reciente del 2008 que provocó la mayor caída del PIB mundial registrado desde la gran depresión de la década de los años treinta.

Soros afirma que el capitalismo global está respaldado por una ideología arraigada en la teoría de la competencia perfecta según la cual los mercados tienden al equilibrio, a la cual llama fundamentalismo de mercado, el cual es una creencia en la perfección y en los valores absolutos esgrimiendo una base científica establecida en el siglo XIX. La resurrección del fundamentalismo de mercado solo puede explicarse según el financiero por la fe en una cualidad mágica (la “mano invisible”) más importante que la base científica, por lo que comenta irónicamente que no en vano el presidente Reagan hablaba de una “magia del mercado”.²⁸⁸

La fundación de una democracia cosmopolita

²⁸⁷ Anthony Giddens, obra citada, p. 177.

²⁸⁸ George Soros, *La crisis del capitalismo global*, pp. 158,159.

Ulrich Beck afirma que son los derechos fundamentales transnacionalmente válidos los que fundan una democracia cosmopolita. Considera que no es tanto el consenso transcultural sobre los derechos fundamentales sino los procedimientos y acuerdos de colaboración los que constituyen la clave fundamental para garantizarlos. David Held había ya señalado que el espacio posible de la democracia cosmopolita se daría del equilibrio establecido entre las redes entre las naciones, las organizaciones y los hombres cuyos derechos fundamentales estén legitimados y garantizados por parlamentos y tribunales transnacionales como el Parlamento Europeo y el Tribunal de Justicia Europeo, mismos que también se podrían establecer en espacios transnacionales de América, Asia y África.²⁸⁹

Algunos de los obstáculos y riesgos que afrontaría esta posible democracia cosmopolita son señalados por Beck, como el de la integración transnacional a la par que la desintegración nacional, lo cual implica el debilitamiento de los estados nacionales y el fortalecimiento de las corporaciones transnacionales. Este fenómeno propiciado por la globalización motiva que las grandes empresas busquen “estados débiles” que abran sus puertas al capital extranjero y renuncien a su autonomía económica.

Un ejemplo de lo anterior Islandia, la cual tuvo un éxito repentino al convertirse en sede de buena parte de las transnacionales pero que después de la caída de las bolsas de valores en el 2008 sufrió una aguda crisis de la que tardará tiempo en salir y con un alto costo social. También se da lo que advertía Bauman, la globalización de los ricos y la localización de los pobres, con un aumento consiguiente de las desigualdades e injusticias sociales. El capitalismo global está sustituyendo la mano de obra tradicional por tecnología lo cual aumenta el número de los excluidos en todo el mundo y se debilitan los partidos y sindicatos de obreros como forma organizada de defensa de los derechos de los trabajadores, correspondiéndole al “capitalismo sin trabajo” un “marxismo sin utopía”, como lo advierte Beck repetidamente en su obra.

²⁸⁹ Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?*, pp. 134-136.

Sin embargo el mismo sociólogo alemán acepta que una de las utopías globales que podría ser seguida por la sociedad civil mundial es la de la utopía democrática ecológica, la cual podría ser el núcleo de una “modernidad responsable”. La toma de conciencia de los daños al medio ambiente y los riesgos inherentes a un desarrollo tecnológico irracional y desmedido basado en el consumo puede volcarse en acciones políticas si se abandona la postura habitual de desear que no ocurra nada y a la vez quejarse de ello para así disfrutar de la mala buena vida y de las amenazas a la misma. Beck propone que se necesita “una *segunda Ilustración* para que se abran nuestra comprensión, nuestros ojos y nuestras instituciones a la inmadurez culpable de la primera civilización industrial y de los grandes peligros que trajo al mundo.”²⁹⁰

En la segunda modernidad junto a la sociedad mundial de los estados nacionales surge una poderosa sociedad mundial no estatal con las siguientes características para el sociólogo alemán: actúa en muchos lugares superando fronteras, su quehacer es incluso mayor que los actores estatales (Greenpeace), denuncian violaciones a los derechos humanos que callan estados nacionales (Amnistía Internacional) y los actores transnacionales crean su propia soberanía exclusiva al servirse de los estados territoriales exclusivos. Aunque admite que se está dando una politización basada en la despolitización de los estados, como lo afirma Giddens, Beck concluye con la obviedad de que los estados nacionales no existen sin sociedades mundiales y estas a su vez no existen sin estados nacionales ni sociedades nacionales. De ello se puede inferir que estamos en el umbral de la formación de nuevas formas de democracia, entre ellas la de una democracia cosmopolita, a través de las cuales podría actuar como contrapeso efectivo la sociedad civil tanto local como global ante el poderío económico y político de las corporaciones transnacionales tanto privadas como públicas.

Habermas por su parte objeta que a la cultura política de la sociedad mundial le falta una dimensión ética y política común necesaria para una la formación de una comunidad y una identidad global. La solidaridad entre los ciudadanos del mundo ha tenido hasta ahora un carácter reactivo al ser motivado

²⁹⁰ Ídem, pp. 142, 143.

el consenso cosmopolita por el sentimiento de indignación ante la violación de los derechos humanos. Tal comunidad cosmopolita no podría obtener el grado sólido de integración de una comunidad estatalmente organizada con una identidad colectiva propia. Es la solidaridad activa de los ciudadanos de un estado lo que ha hecho posible en buena parte las políticas distributivas del estado de solidaridad. Por consiguiente para el filósofo alemán una comunidad cosmopolita de ciudadanos del mundo no ofrece una base suficiente para una política interior mundial y la construcción de los intereses comunes no puede hacerse efectiva en el marco de una estructura organizativa de un estado mundial, por lo que sugiere que los proyectos de una “democracia cosmopolita” se deben orientar de acuerdo a otro modelo.²⁹¹

El proyecto de una socialdemocracia cosmopolita

David Held y Anthony McGraw precisan lo que sería una democracia cosmopolita al presentar el proyecto de una socialdemocracia cosmopolita para que, al igual que como lo desarrolló el sociólogo inglés con su tercera vía, se puedan retomar los valores más importantes de la socialdemocracia como el imperio de la ley, la igualdad política, la política democrática, la justicia social, la solidaridad social y la eficiencia económica. Entre las medidas que proponen estos autores a corto plazo está la creación de un consejo de seguridad humana para coordinar las políticas de desarrollo global, un foro global de la sociedad civil, sistemas fortalecidos de control político global y el fomento de infraestructuras y capacidades de gobernanza nacional y regional así como el escrutinio parlamentario ampliado.

En las medidas de largo plazo sugeridas resalta la doble democratización de la gobernanza (de la gobernanza nacional a la superestatal), la provisión ampliada de los bienes públicos globales y la ciudadanía global. Al fin kantianos como Giddens, estos politólogos establecen algunas condiciones “politiconstitucionales” para que este modelo sea posible: una coalición progresista global de los principales estados y las sociedades civiles de los países occidentales así como de los países en vías de desarrollo, instituciones multilaterales fuertes,

²⁹¹ Jürgen Habermas, *La constelación posnacional*, p. 141.

regionalismo abierto, sociedad civil global, regímenes redistributivos, regulación de los mercados globales y desde luego una esfera pública transnacional.²⁹²

Las contradicciones y tensiones creadas entre los poderes globales y los locales pueden ser contrarrestadas por el debate y la acción política de los ciudadanos. El estado-nación surgido de la monarquía y convertido después en imperialismo se ha democratizado debido a los movimientos sociales reivindicatorios tanto nacionalistas como internacionales. Las instituciones fruto de estas luchas emancipadoras pueden globalizarse sin perder su naturaleza, como lo ha demostrado la Unión Europea y la propia ONU con todo y sus limitaciones. Ante la amenaza de un nuevo imperialismo global económico y cultural no queda más que intentar fortalecer las organizaciones globales cívicas que lleven a cabo el viejo ideal kantiano de lograr un ciudadano cosmopolita humano, racional y comprometido con sus valores y principios. En esta nueva cruzada global juega un papel protagonista el filósofo, sobre todo el de la cultura, al ser por su perfil profesional un tipo de hermeneuta moderno que indaga, analiza y critica el conocimiento producido por las comunidades de investigadores y especialistas. A la par también el filósofo debe ser el mensajero que transmita en forma argumentativa las demandas, malestares y expectativas de la sociedad a las elites del poder, para lo cual debe ser a su vez un actor racional autónomo y dejar de ser un mero testigo pasivo de lo que acontece a su alrededor. Como lo dijera en el siglo XIX un famoso pensador alemán, el filósofo debe dejar de solo interpretar la realidad y empezar a transformarla.

²⁹² David Held y Anthony McGraw, *Globalización/Antiglobalización*, pp. 150-152.

Conclusiones

1. El concepto de cultura es multívoco, no unívoco como lo consideran algunos autores, por lo que su definición es compleja y requiere una revisión de algunas de las propuestas dadas tanto por filósofos como investigadores sociales. La cultura es por sí misma generadora de sentido y operativamente se puede concebir a la cultura como un proceso de autoliberación progresiva del hombre, tanto de la naturaleza como de él mismo. Al también unir este proceso dinámico lo genérico y lo individual la cultura tampoco puede ser de autoconstitución unilateral pues comprende la dialéctica del individuo y la cultura. La cultura es una especie de “segunda naturaleza”, como coinciden la mayoría de los autores citados, por lo que también se deben definir las semejanzas y diferencias de la cultura con la naturaleza.
2. La distinción entre cultura y naturaleza continúa prevaleciendo en varias corrientes antropológicas y filosóficas. Coincido con algunos investigadores en que el problema filosófico de *physis* y *nomos*, entre naturaleza y cultura, es básicamente un problema de perspectiva. La naturaleza humana desde el punto de vista de algunos autores es la de ser cultural. El hombre es un producto “natural” de su cultura y lo es porque es el propio hacedor de su cultura, de su propia praxis. Lo propio del hombre no consiste sólo en su capacidad para transformar una naturaleza dada y crearse “una segunda naturaleza”, sino también en modificarla y hacerla propia.
3. El carácter social de la transmisión de la cultura es inherente ya que para poder ser considerada como cultural cualquier unidad de información debe ser socialmente aprendida, no transmitida genéticamente o adquirida por una experiencia individual aislada, como el ensayo o el error. La experiencia individual intransferida e

intransferible que el individuo va acumulando en su vida no forma parte de la cultura. Las deficiencias naturales del hombre son tantas que el hecho social va a ser impuesto por nuestra “naturaleza deficiente”. Basándose en varios estudios científicos antropológicos se puede afirmar que nacemos demasiado pronto por lo que nuestra gestación es también extraclaustral y nuestra disponibilidad ontogenética, la cual sólo se completa después del nacimiento. Por lo cual se puede inferir que la sociedad no es un contrato sino un claustro necesario para poder prolongarnos como seres humanos. Tal prolongación se constituirá en cultural y se entroncará con nuestra constitución orgánica de tal manera que siempre tendremos que hacer aquello que nos especifique, como aprender a hablar, manipular, andar y demás actividades humanas sociales.

4. La cultura no solo es una totalidad que rebasa la vida de una persona, es asimismo el producto de acciones de agentes individuales. La cultura nos forma para constituir una especie pero a la vez nos da forma como individuos separados. Esto es lo que realmente tenemos en común pues si bien el hombre se somete al igual que los animales a las leyes de la sociedad, también tiene una participación activa al producir sus propias normas y un poder activo para cambiar las formas de la vida social. La experiencia individual intransferida e intransferible que el individuo va acumulando en su vida no forma parte de la cultura, pues como lo expresó Aristóteles la ciencia puede enseñarse y transmitirse pero no así la experiencia de la vida, la cual es personal e intransferible.
5. Uno de los errores de apreciación de algunas teorías antropológicas es el de intentar superar la brecha entre naturaleza y cultura con acrobáticos saltos lógicos exagerando los rasgos culturales masculinos además de recurrir a mitos cuestionables

para hacer creíbles sus puntos de vista. Si se aplica el sentido común se puede llegar a la conclusión de que la cultura es el producto de la relación dinámica de los dos géneros por lo que su origen es andrógino y como tal debe ser investigado en la historia de la cultura humana. La notable carencia de la perspectiva femenina sobre esta temática debe ser subsanada preferentemente con aportaciones críticas y reflexivas de mujeres y no tanto por las usuales de los varones sobre la forma de ser de la mujer. Se debe por consiguiente reconocer a esa supuesta eterna sombra, la mujer, como una parte consustancial no solamente de la sociedad y la cultura sino de la propia esencia de la especie humana. El retorno del extraviado *homo sapiens demens* a su principio común, sea natural o cultural, implica el reconocimiento y la aceptación del otro ser olvidado y marginado, la mujer, así como el reencuentro y el respeto al primario origen y sustento de toda vida, la madre Tierra.

6. Sigmund Freud en su momento advirtió que además de las tareas de la limitación de las pulsiones nos acecha el peligro de un estado al que llama miseria psicológica de las masas. La semejanza entre el desarrollo cultural y el del individuo lleva al planteamiento de la posibilidad de que muchas culturas, épocas culturales o inclusive toda la humanidad se han convertido también en neuróticas bajo el influjo de sus aspiraciones culturales. La hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos mantiene a la sociedad culta bajo una permanente amenaza de disolución y el interés de la comunidad de trabajo no la mantendrá unida pues a final de cuentas las pasiones provenientes de lo pulsional son más fuertes que los intereses racionales de los seres humanos. Se podrá estar de acuerdo o no con la teoría psicoanalista de Freud, criticar o apoyar algunas de sus controvertidas especulaciones como el mito del parricidio o su

determinismo sexual, pero sin lugar a dudas su aportación a la teoría de la cultura es valiosa y digna de ser tomada por quienes intentan indagar honesta y críticamente sobre el sentido y los fines de la civilización occidental. Más que respuestas, Freud deja planteados problemas que para nuestro infortunio siguen sin solución, como el de poder evitar el peligro de la extinción ya no sólo de la especie humana sino de todo tipo de vida en la Tierra. Para ello se necesitaría primero transformar la agresividad humana latente y apenas cubierta por el barniz cultural. No se puede dejar de coincidir con Freud de que a pesar de su avanzada cultura y enormes adelantos científicos el hombre moderno continúa siendo esencialmente el lobo del hombre, como lo caracterizara sabiamente Plauto.

7. Vasconcelos y Villoro parten del mismo problema, la formación de una cultura universal, pero la manera de tratarlo es diferente así como la propuesta de la forma para llegar a ella. Para Vasconcelos la cultura universal será posible solamente después de la mezcla de todas las razas en una sola, la cósmica, así como de la posterior fusión de las culturas. Villoro por su parte no considera como condición prioritaria tal unificación étnica sino más bien la conformación de culturas auténticas que suplan a las inauténticas para así poder llegar a la integración de una cultura universal, la cual no será producto de la fusión sino de la libre convergencia de las culturas nacionales. Ambos filósofos coinciden en que el nacionalismo cultural es limitado y excluyente para lograr arribar a una cultura universal. Vasconcelos y Villoro plantean la necesidad de superar los tradicionales atavismos locales, aunque para el primero la extinción de los particularismos culturales será irremediable mientras que para el segundo su conservación es también parte elemental para lograr una auténtica cultura universal. Asimismo, para los dos la cultura

propia es la mejor defensa en contra de los fuertes embates ideológicos extranjeros de su tiempo, el eurocentrismo positivista-racista para Vasconcelos y la dominación mental e imposición de un modelo neoliberal consumista a través de los medios masivos de comunicación para Villoro. La formación de una cultura universal es tema vigente, actual y prioritario sobre todo con el fenómeno de una globalización creciente y los nuevos retos que representa para las culturas nacionales, sobre todo la mexicana. Por ello no deja de ser menester del filósofo y en general del hombre contemporáneo enfrentarse a esta problemática vital en forma crítica y reflexiva, analizando y evaluando las distintas propuestas filosóficas del ayer y del presente para llegar a formular una visión racional del futuro, la cual como en ningún otro tiempo es tan necesaria para guiar el rumbo y destino de la humanidad.

8. Los supuestos para una ética de una cultura universal planteados por Villoro son parecidos a los postulados por Mosterín ya que el patrón de preferencia de una cultura es la eficiencia en la satisfacción de nuestras necesidades, intereses y fines últimos. La diferencia en la postura ética de uno y otro es que Mosterín limita este criterio pragmático a la racionalidad individual mientras que Villoro lo extiende al grupo cultural y lo condiciona a otros dos principios, el de la autonomía y la autenticidad. Villoro propone como principios normativos que pudieran ser válidos para cualquier cultura el de autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia. Los otros dos principios, el de finalidad y eficacia, están unidos entre sí y a la vez presuponen la realización de los dos anteriores. Lo positivo de las dos propuestas es que una ética de la cultura podría orientar cualquier política cultural cuyo ideal sería la emancipación y realización plena de la sociedad y de sus relaciones con otras comunidades.

9. La imposición de una pretendida cultura universal ha significado para muchos pueblos la enajenación, por lo que la aceleración de la tendencia hacia una cultura global produce la reacción en contra de la imposición de la cultura occidental y al resistirse a su papel hegemónico el relativismo insiste en el valor semejante de todas las culturas. Al no existir una sola cultura que sirva de patrón para juzgar a las otras y no haber alguna que se ostente como la cultura universal, ante el pretendido universalismo de la cultura occidental se propone como alternativa la comprensión de las culturas singulares estableciendo analogías y similitudes parciales entre ellas. Esta comprensión intercultural no distinguiría a las distintas culturas de acuerdo a categorías lógicas de género y especies sino según sus semejanzas y desemejanzas parciales. Una cultura universal sería aceptable si se rige en su conformación con principios éticos como lo serían el respeto a la autonomía y autenticidad de las culturas así como el respeto a los derechos humanos. El derecho de una comunidad por elegir el tipo de cultura debe ser en forma libre y conciente, no por la imposición de una cultura dominante. El multiculturalismo además del derecho a la igualdad establece el derecho a la diferencia, considera a toda cultura como valiosa y considera que los estados nacionales deben ser plurales por lo que no debe prevalecer en ellos ninguna cultura hegemónica. Desde esta perspectiva multiculturalismo y pluralismo no son antagónicos sino se complementan mutuamente, siempre y cuando se evite caer en los relativismos y universalismos culturales. Lo fructífero de las propuestas de los filósofos comentados es que el planteamiento de una ética de la cultura y de modelos basados en un análisis crítico sobre las culturas podría orientar cualquier política cultural cuyo ideal sería la emancipación y realización plena de la sociedad así como de sus relaciones con otras comunidades.

10. Para inferir el cómo la globalización ha afectado al estado-nación se requiere revisar su origen y desarrollo así como el surgimiento del nacionalismo. El estado-nación nace del proyecto de nación de un grupo que no pertenece a una nación tradicional y construye un estado que intenta integrar o suprimir las etnias ya existentes para crear una nueva unidad histórica homogénea. De esta manera va a inventar sus iconos y banderas, sus héroes patrios, sus mitos fundadores y sus ceremonias conmemorativas, esto es el estado-nación se convertirá en una realidad imaginada y el nacionalismo moderno se basará en una identificación plena entre nación y estado. El modelo de nación-estado que surgió con la hegemonía de los países industrializados europeos está ahora seriamente amenazado por el mismo fenómeno que ellos produjeron y alentaron, la globalización. La globalidad (Beck) es el rompimiento entre la unidad entre la sociedad nacional y el estado nacional creándose nuevas relaciones de poder y competitividad entre los actores del estado nacional y entre estos con otros actores transnacionales. El estado nacional al ser rebasado en sus capacidades por la economía globalizada ahora tiene que transferir a instancias supranacionales las funciones que hasta ahora había asumido el estado social en un marco nacional. El estado-nación podría sobrevivir a los embates de la globalización siempre y cuando delegue buena parte de sus funciones a otras organizaciones locales y foráneas, como las ONG.
11. La humanidad se encuentra en una etapa histórica, misma a la cual por el papel predominante que juega la información se le denomina como era de la información. Esta nueva era ha generado a su vez un nuevo tipo de sociedad, la sociedad de la información, la cual desde fines del siglo pasado ya era considerada como tal oficialmente por organismos internacionales (ONU, UNESCO, CEPAL), la Unión Europea y naciones como los

Estados Unidos. Las características peculiares de esta sociedad la distinguen de la sociedad industrial, como se mostró al revisar los rasgos de la sociedad postindustrial, posmoderna o informacional como la denominan algunos autores. Se puede inferir que así como las carreteras para automotores fueron la característica distintiva de la sociedad industrial, en la sociedad de la información lo son las autopistas digitales conectadas a la red mundial. Este cambio o salto cualitativo de la modernidad se debe sobre todo al desarrollo de las tecnologías de información y comunicación (TIC).

12. Al convertirse en un paradigma vigente de nuestro tiempo la sociedad de la información es cuestionada como tal por diversos críticos que la consideran tan solo como una etapa más del capitalismo global. La realidad es que la sociedad de la información ya esta constituida como tal en buena parte de los países desarrollados tecnológicamente como los de la Triada (Estados Unidos, Japón y la Unión Europea), pero también está en vías de consolidarse en las economías emergentes como la china, la mexicana, la rusa, la brasileña y otras. Si la mayoría de los países tardaron bastante en industrializarse y continúan algunos de ellos siendo solo agrícolas, ahora también sucede lo mismo con la informatización. La desigualdad vigente entre los llamados países del primer y el tercer mundo se refleja con la brecha digital que existe entre ellos. La buena nueva es que la tendencia actual muestra que la brecha digital ha tendido a disminuir considerablemente en la primera década de este siglo y al parecer lo seguirá haciendo en la siguiente, por lo que existen posibilidades de que la mayor parte de las naciones puedan transitar de la brecha digital a la oportunidad digital.
13. La conformación de una sociedad de la información no solo se logra con el desarrollo de las TIC y con una economía de la

información pues también requiere la consolidación de una cultura de la información. El binomio virtual economía de la información-cultura de la información es por consiguiente fundamental para que funcione una sociedad de la información. Lo anterior a su vez no se logrará si no se cuenta con un sistema educativo que enseñe “aprender a aprender” en lugar del método tradicional de enseñanza aplicado aún en varios países. Además de un cambio de sistema educativo se necesita aplicar la educomunicación, esto es, educar para utilizar adecuadamente los medios, la cual continúa siendo una carencia notoria en la mayoría de los programas educativos del mundo. Por ello es acertada la propuesta de la UNICEF de considerar a la educación y a la comunicación como estrategias fundamentales para el desarrollo humano. Una cultura de la información para que sea considerada como ética debe ser a su vez auténtica, autónoma, teleológica y eficaz. La cultura de la información (infoestructura) ha sido relegada hasta ahora en aras de la economía de la información (infraestructura), por lo que se requiere para constituirse en una sociedad de la información superar no solo la brecha digital sino la también la brecha del conocimiento para poder a su vez transitar de una sociedad de la información a una sociedad del conocimiento.

14. La información no es suficiente para crear conocimiento pues se requiere el proceso mental de raciocinio para darle un significado a los datos, contextualizarlos, integrarlos a un sistema y así poder aplicarlos en forma repetida en la vida cotidiana. La diferencia entre información y conocimiento es por consiguiente cualitativa y se requiere del proceso educativo para transformar a la primera en el segundo. A su vez una sociedad necesita la informalización del conocimiento, esto es, transformar el conocimiento en información accesible para la mayoría de los ciudadanos. Se

- requiere de la aplicación del círculo virtuoso información-conocimiento para lograr construir una sociedad del conocimiento.
15. El término sociedad de la información ha sido el predominante hasta el momento, pero en los últimos años ha resurgido en forma competitiva el de sociedad del conocimiento. Aunque los dos conceptos se manejan a veces indistintamente en la red, los dos tienen marcadas diferencias como la de que en la sociedad del conocimiento predominan la producción y servicios basados en el conocimiento y no solo en la información, además de que en ella se privilegian los procesos educativos y de formación en toda la existencia del individuo. Es acertada la declaración de la UNESCO de que la sociedad de la información no debe ser un fin sino un medio para construir sociedades del conocimiento que propicien el desarrollo humano, sobre todo de los países más atrasados. Para lograr lo anterior se deben superar retos anacrónicos y superar la brecha cognitiva existente entre las naciones como lo demuestran los indicadores de la ONU, del Banco Mundial y del Ministerio de Educación de Japón. La democratización del acceso a la información debe estar por lo tanto acompañada por la oportunidad generalizada para adquirir el conocimiento, por lo que se requiere la cobertura educativa integral para el total de la población. Y lo anterior a su vez implica una distribución más equitativa del poder, por ahora monopolizado por elites a pesar de prevalecer formalmente los sistemas políticos democráticos en todo el orbe.
16. El poder como la sociedad se transforma continuamente y en estos tiempos ambos dependen cada vez más de la información y del conocimiento. A la conocida frase “la información es poder” habría que agregarle que el poder también es conocimiento. La nueva forma del poder será la del conocimiento y caracteriza a esta nueva como antaño las riquezas lo hicieron con la era

industrial. Sin embargo, como ya se ha comentado, tanto la información como el conocimiento no están equitativamente distribuidos por lo que las desigualdades tradicionales del poder continúan prevaleciendo en la sociedad actual. El creciente debilitamiento del demos (pueblo) ante la concentración de poder de los grupos mediáticos ha puesto en entredicho a las democracias modernas así como a los gobiernos sustentados y sostenidos por la opinión pública. Además los poderes formales o institucionalizados se subordinan a los poderes fácticos, como los mediáticos, por lo que a falta de un contrapeso como lo era el cuarto poder se debe constituir un quinto poder, el ciudadano. Las guerras de la información (Toffler) se transforman así en guerras culturales (Castells) en la eterna búsqueda por el poder. De ahí el imperativo social para democratizar tanto el acceso a la información como al conocimiento y contrarrestar el poder fáctico de los grandes corporativos ante la debilidad de las instituciones políticas como del estado nación.

17. La globalización no se da solo de manera unilateral de las elites a las masas sino también se manifiesta de abajo hacia arriba participando millones de personas comunes y miles de grupos organizados en todo el mundo. Tal proceso está construyendo una infraestructura de sociedad civil mundial. El papel activo y participativo de la sociedad civil está implícito y es esencial para que funcione la democracia, tanto local como globalmente. En un entorno globalizado existe un gran potencial para que la sociedad civil y las ONG llenen el vacío de poder que existe en la comunidad internacional ante el debilitamiento de los estados nacionales. La sociedad civil como ideal kantiano resurge así como una alternativa viable para contrarrestar la hegemonía de las corporaciones transnacionales, sobre todo las mediáticas. La globalización y el inicio de un nuevo milenio han hecho renacer

las tradicionales profecías sobre el futuro de la humanidad. Del optimismo basado en la razón expresado por Kant (modernidad) se ha pasado a un pesimismo nihilista (posmodernidad) fortalecido por las continuas crisis económicas globales, los estragos en el medio ambiente, la proliferación de armas nucleares en naciones beligerantes y desde luego la desaparición del orden bipolar de la posguerra implantado por los Estados Unidos y la URSS. Basándose sobre todo en estos factores mundiales una parte de intelectuales futuristas afirma que en lugar de la conformación de un orden mundial se está dando una desintegración global que genera una mayor anarquía e inestabilidad entre las naciones. Este tipo de interpretaciones negativas deben considerarse más bien como distopías ya que hacen más énfasis en el lado catastrófico que en las posibilidades positivas que existen en las tendencias globales. Contrarias a las utopías características de la modernidad estas predicciones exageran el impacto que tendrán tendencias adversas (amenazas) en las distintas regiones del planeta, sobre todo en las más marginadas o conflictivas. Las propuestas de modelos de democracia cosmopolita son una alternativa viable para el desarrollo de la sociedad civil y por ende de nuevos tipos funcionales de democracia que suplan a los formales de los estados nacionales tradicionales para enfrentar los efectos negativos de la globalización económica y financiera.

Fuentes

Bibliografía

- Agustín, José (1996): *La contracultura en México*. México: Grijalbo.
- Bauman, Zygmunt (2004). *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE.
- Beck, Ulrich (2004). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Berlín, Isaiah, Daniel Boorstin y otros (1996). *Fin de siglo*. México: McGraw Hill.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1992). *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.
- Bueno, Gustavo (1997). *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- Cassirer, Ernst (1999). *Antropología filosófica*. México: FCE.
- Castells, Manuel (2001): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen I: La sociedad red*, 3ª ed., México: siglo veintiuno editores.
- Castells, Manuel (2000). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen III: Fin de milenio*. México: siglo veintiuno editores.
- Chomsky, Noam (2004). *El miedo a la democracia*. Barcelona: Crítica.
- De Moraes, Dênis (Coord.) (2007). *Sociedad mediatizada*. Barcelona: Gedisa.
- Deustch, K.W (1976). *Política y gobierno*. Madrid: FCE.
- Drucker, Peter (2002): *Escritos fundamentales. Tomo 3: La sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Estefanía, Joaquín (2006). *La mano invisible. El gobierno del mundo*. Madrid: Aguilar.
- Estudillo García, Joel (2001) *Elementos que conforman la sociedad de la información*. México, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas: archivonomía, bibliotecología, e información, Vol. 15, No. 31, julio-diciembre. pp. 163-194.
- Fuentes, Carlos y otros (1996). *Los compromisos con la nación*. México: Plaza & Janes.
- Freud, Sigmund (1979). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

- Freud, Sigmund (1976). *El porvenir de una ilusión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1979). *Tótem y tabú*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1976). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1970). *Más allá del principio del placer*. Madrid: Alianza Editorial.
- Garrido, Manuel, Luis M. Valdés y Luis Arenas (coord.)(2005): *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Geertz, Clifford (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gehlen, Arnold (1980). *El hombre*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gellner, Ernest (1991). *Naciones y nacionalismo*. México: Conaculta/ Alianza Editorial.
- Giddens, Anthony (2001). *La tercera vía y sus críticos*. Madrid: Taurus.
- Giddens, Anthony (1999). *La tercera vía*, Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2000). *La constelación postnacional. Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (1993). *La lógica de las ciencias sociales*, México: Red Editorial Iberoamericana.
- Harris y Young (comp.) (1979). *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona.
- Heidegger, Martin (1994). *Hacia la pregunta del ser*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Heidegger, Martin (1960). *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Held, David (1997). *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Held, David y Anthony McGrew (2003) *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Hopenhayn, Martín (1997). *Después del nihilismo*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.
- Huntington, Samuel P. (1997). *El choque de las civilizaciones*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Jünger, Ernest (1994). *Sobre la línea*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Kant, Immanuel (2007). *La paz perpetua*. Madrid: Mestas ediciones.
- Kant, Emmanuel (1997). *Filosofía de la historia*. México: FCE.

- Lipovestky, Gilles (1990): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Lorite Mena, José (1998). *El animal paradójico. Fundamentos de una antropología filosófica*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Lotman, Iuri M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lull, James (1997). *Medios, comunicación, cultura. Aproximación global*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Marcuse, Herbert (1968). *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. México: Joaquín Mortiz.
- Martínez Pandiani, Gustavo (2004). *Homo zapping. Política, mentiras y video*. Buenos Aires: Ugerman.
- Mattelart, Armand (2007). *Historia de la sociedad de la información*. Nueva edición revisada y ampliada. Barcelona: Paidós.
- Mattelart, Armand (2006). *Diversidad cultural y mundialización*. Barcelona: Paidós.
- Mattelart, Armand (2003). *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*. México: Siglo veintiuno editores.
- Mattelart, Armand (1998). *La mundialización de la comunicación*. Buenos Aires: Paidós,
- McLuhan, Marshall (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- Meadows, Jack (2001). *Understanding Information*. Great Britain: Munchen: K.G. Saur.
- Millot, C. (1982). *Freud antipedagogo*. Barcelona: Paidós.
- Morin, Edgar (1992). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona: Kairós.
- Mosterín, Jesús (1994). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza Universidad.
- Muñoz, Blanca (2005). *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*. Barcelona: Antrohopos Editorial/UAM.
- Nietzsche (1988). *La voluntad de poderío*. Madrid: Editorial EDAF.

- O'Gorman, Edmundo y otros (1995). *Filosofía de la cultura*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Olivé, León (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós.
- Ortega y Gasset, José (1980). *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente/ Alianza.
- Ramonet, Ignacio (2001). *La golosina visual*. Barcelona: Editorial Debate.
- Sartori, Giovanni (2008). *¿Qué es la democracia?* Nueva edición revisada y ampliada. México: Taurus.
- Sartori, Giovanni (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Sartori, Giovanni (1988). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. México: Taurus.
- Soros, George (2007). *Tiempos inciertos. Democracia, libertad y derechos humanos en el siglo XXI*. México: Debate.
- Soros, George (1999). *La crisis del capitalismo global. La sociedad abierta en peligro*. México: Plaza & Janes.
- Toffler, Alvin (1990). *El cambio del poder*. Barcelona: Plaza & Janes Editores.
- Trejo Delarbre, Raúl (2006): *Viviendo en el Aleph. La sociedad de la información y sus laberintos*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Todorov (1995). *La vida en común. Ensayo sobre antropología general*. Madrid: Taurus.
- Vasconcelos, José (1990). *La raza cósmica*. México: Espasa-Calpe Mexicana.
- Vasconcelos, José (1968). *Antología de José Vasconcelos*. México: Ediciones Oasis.
- Vasconcelos, José (1958). *Obras completas*. Tomo II. México: Libreros Mexicanos Unidos.
- Vattimo, Gianni (1986): *El fin de la modernidad*. México: Editorial Gedisa.
- Vieyra, Jaime y otros. (1996). *Lo propio y lo ajeno*. México: Plaza y Valdés-IIZ.
- Villegas, Abelardo (1979). *La filosofía de lo mexicano*. México: UNAM.
- Villoro, Luis (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE.
- _____ (2006) *Creer, saber, conocer*. México: siglo veintiuno editores.
- _____ (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós/ UNAM.

_____ (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE.

_____ (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: FCE.

Wallerstein, Immanuel (2007). *Geopolítica y geocultura*. Barcelona: Editorial Kairós.

Weber, Max (1944). *Economía y sociedad*. México: FCE.

Internet

Comisión Europea. Libro Verde de la Innovación, Diciembre 1995.
www.madridnasd.org/proyectoseuropeos

El profesional de la información. Revista internacional científica y profesional (Indexada por ISI y Scopus), www.elprofesionaldelainformacion.com

Informe mundial de la UNESCO: *Hacia las sociedades del conocimiento*. Ediciones UNESCO, París, 2005. <http://unesdoc.unesco.org>

Libro Verde para la Sociedad de la Información en Portugal. www.terminómetro.inf

Mar Centenera Garçon, *De la Sociedad Industrial hacia la Sociedad del Conocimiento. El proceso de globalización*. www.links.org.ar/si.html

ONU-UIT Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información. www.itu.int

Proyecto Sociedad del conocimiento y diversidad cultural. Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM), www.sociedadconocimiento.unam.mx.

Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación, Número 1, septiembre-diciembre de 2001, editada por la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. www.oie.es.

Documentos digitales

Aguaded Gómez, José Ignacio (2002): *Europa ante la Educación en Televisión y Medios de Comunicación*. Educación para la comunicación, Televisión y multimedia. Master de Televisión Educativa y Corporación Multimedia, Universidad Complutense de Madrid/UNICEF, Madrid.

Crego, Elena y Juan Merín (2002). *La Comunicación y la Educación para el Desarrollo en UNICEF*. Educación para la comunicación, Televisión y multimedia. Master de Televisión Educativa y Corporación Multimedia, Universidad Complutense de Madrid/UNICEF, Madrid.

Walzer, Alejandra (2002). *Algunas consideraciones sobre la educación a distancia en el siglo XXI*. Educación para la comunicación, Televisión y multimedia. Master de Televisión Educativa y Corporación Multimedia, Universidad Complutense de Madrid/UNICEF, Madrid.