

Hombre, culturas, globalización¹.

por Juan Carlos Scannone S.I.

Hace 60 años Paul Ricoeur se planteaba la tensión entre la *civilización universal* y las *culturas nacionales*², que hoy - por causa de la globalización- se ha hecho aún más candente. Porque no sólo se está dando la mundialización de la ciencia, la técnica, el mercado, la política, sino que la acompaña una especie de “cultura” homogenizante y uniformadora, que amenaza con “licuar” (Zygmunt Bauman)³ las culturas de los pueblos, sus referencias fundantes a sus respectivos *núcleos ético-míticos*⁴ y sus diferencias.

Con todo, hemos de distinguir entre la globalización como *hecho* y como *ideología*⁵. Pues, aunque no existen hechos brutos, sino que siempre están interpretados, una interpretación se convierte en ideológica cuando se hace absoluta y exclusiva. Pues bien, en los últimos tiempos, el así llamado "pensamiento único" (neoliberal) ideologizó su comprensión de la globalización porque consideró el *modo* actual en que se la vive y la piensa, como el *único* posible, sin aceptar *alternativas*. Por ello mismo, estimo que hay que distinguir -por un lado- las imágenes del hombre y de la cultura que corresponden a esa concepción *ideologizada* de la globalización, por un lado, y, por el otro, las que están implicadas en el *hecho* mismo, pero interpretado en formas alternativas a la neoliberal. Corresponde a la filosofía no sólo hacer la crítica de la primera, sino también plantear las nuevas posibilidades abiertas por las últimas.

¹ Retomo y enriquezco con la consideración de las *culturas*, mi trabajo “El hombre en la época de la globalización como hecho e ideología”, *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social* N° 562-563 (marzo-abril 2007), 57-64.

² Cf. P. Ricoeur, “Civilisation universelle et cultures nationales”, *Histoire et Verité*, París³, 1964, 286-300 [el trabajo había aparecido ya en *Esprit* (1961)].

³ Entre sus obras cf. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid, 2005, o *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Madrid, 2007, etc.

⁴ Cf. el artículo de Ricoeur citado en la nota 2, pp. 294 ss.

⁵ Ver mi trabajo: "La globalización como hecho e ideología", en: J.C. Scannone (et al.), *Argentina: alternativas frente a la globalización*, Buenos Aires, 1999, 253-290.

1. Crítica a la ideología de la globalización y su imagen del hombre y la cultura

Según Paul Gilbert⁶, la definición clásica del hombre como "*dzoón logikón*" siguió las "aventuras del *lógos*", según se lo iba comprendiendo a éste en la historia de Occidente. Aún más, un proceso paralelo fue seguido por la comprensión de la cultura como característica propia del hombre en cuanto humano y de cada pueblo en su humanidad propia.

Con todo, de acuerdo con la distinción arriba mencionada entre hecho e ideología, hay que diferenciar, por un lado, el despliegue de los tres momentos de la racionalidad humana (nuevas técnicas de la información, ciencias exactas, economía de un mercado global) que han posibilitado el *hecho histórico* de la globalización, y, por otro lado, la *reducción* ideológica de la misma razón -y, por ende, de la imagen del hombre y la cultura- a *sólo* el tipo de racionalidad que se ejerce en dichos tres momentos.

Pues se trata de *una* sola entre otras dimensiones de la razón, a saber, la mera racionalidad *formal*⁷. Ésta se caracteriza -en el orden teórico- por ser *analítica, abstracta, calculante*, valóricamente *neutra, desarraigada* de historia, cultura y sociedad, y - de suyo- meramente *individual* (no comunicativa ni relacional). Y, en el orden práctico, por ser sólo *instrumental y operativa, meramente funcional y procedimental*. Tal racionalidad formal enriquece al hombre y le da eficiencia en su dominio del mundo por la ciencia y por la técnica, pero si el hombre y su razón se definen exclusiva o principalmente por ella, se cae en un *reduccionismo* ideológico, de tremendas consecuencias tanto epistemológicas como históricas, culturales y sociales.

Así es como cabe contraponer el mero *individuo* -entendido según dicha racionalidad- a la *persona* comprendida *como* relación y *en relación*, es decir, en su esencial vinculación con los otros, con su respectiva sociedad, con la naturaleza, consigo

⁶ Cf. P. Gilbert, "Der Mensch im Zeitalter der Globalisierung", en: J. Jelenich-B. Vogel (eds.), *Werte schaffen. Vom Zweck der Politik in Zeiten der Globalisierung*, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 30-62, en especial p. 31.

⁷ Sobre la racionalidad formal en la modernidad y su sistematización ulterior, siguen siendo válidas las afirmaciones de Peter Hünemann en su artículo: "Technische Gesellschaft und Kirche", *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 284-303; en español, cf. P. Hünemann (ed.), *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana*, Rottenburg a.N., 1981, 443-495.

misma y aun con Dios (o lo que ocupe su lugar). Pues, precisamente el cultivo personal y social de esas relaciones constituye la cultura.

Algunos comprenden al post-modernismo como la cara cultural de la globalización según de hecho se está dando. No quiero opinar taxativamente sobre eso. Pero, al menos es cierto que la carencia de sentido último de la vida, el nihilismo, el relativismo ético y el individualismo competitivo y consumista son -según parece- consecuencias *culturales* de la *reducción* de la razón a la meramente formal e instrumental, que deja afuera la pregunta por los fines últimos, sentidos y valores, o los reduce a meros sentimientos subjetivos y privados.

Pues bien, así como en el primer mundo tal racionalidad hace que se plantee agudamente la pregunta por la significación verdadera de la vida humana y por el *sentido último* de la realidad y las culturas, en el tercer mundo, la reducción de la razón a lo formal, y la ideología del mercado como autorregulado y regulador de la convivencia -sin ninguna regulación ética y/o política-, están planteando *también* la así llamada *nueva cuestión social*⁸. Pues ya no se trata solamente de la explotación del trabajo por el capital, sino tanto de la *exclusión* de clases -y aun naciones y hasta Subcontinentes enteros, como el Africa subsahariana-, como también de la cada vez mayor brecha *inequitativa* entre naciones ricas y naciones pobres, y en cada una, entre ricos y pobres, y aun de la prioridad dada a las finanzas sobre la producción. Todo ello es signo de la des-articulación entre las racionalidades económica, política y ética, a la que debe oponerse una concepción *integral*, aunque *diferenciada*, pero no ideológicamente parcializada, de la *razón*, y -por lo tanto- del hombre, quien se autodefine como racional⁹, y de la cultura en cuanto spacialmente humana y articuladora de las dimensiones de lo humano.

Aunque los dos problemas -arriba mencionados- del *sentido* (de la vida) y de la *exclusión* social son los más graves, con todo, no quiero dejar de señalar la cuestión *epistemológica* que condiciona, en parte, su solución. Pues la racionalidad económica según la concibe la economía neoclásica, ha de ser criticada en sus presupuestos antropológicos implícitos, y puesta en diálogo inter y transdisciplinar con los aportes de la

⁸ Ver mi trabajo: "La nueva cuestión social a la luz de la doctrina social de la Iglesia", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* N° 510 (marzo 2002), 45-52.

⁹ Sobre la interrelación entre los distintos tipos de racionalidad humana cf. K.-O. Apel, "Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics", en: Th. Geraets (ed.), *Rationality Today - La Rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979, 307-340.

filosofía, las otras ciencias sociales y humanas -incluidas las de la cultura- y, para los creyentes, también con la teología. Pues, por ser ciencia *humana*, también la ciencia económica posee el momento *hermenéutico* de precomprensión del hombre, de los bienes escasos, y de la eficacia y eficiencia (que deberían ser integralmente humanas), aunque, por ser *ciencia*, deberá recurrir también a la razón formal y a su implementación técnica instrumental¹⁰.

2. La imagen del hombre en una globalización alternativa

Como reacción genuinamente humana contra la ideología de la globalización, su "todo al mercado", su individualismo competitivo e insolidario, su reduccionismo a la mera razón formal e instrumental, hoy se plantean, tanto en la teoría como en la praxis, semillas de una globalización *alternativa* y, por consiguiente, del *diálogo mundial* entre las culturas a partir de sus núcleos de sentido. En esos gérmenes se muestra otra comprensión del hombre y de su racionalidad, más acordes con su consideración integral. Y por eso, se les reconoce su papel humanizador de la globalización tanto a la *cultura* y las *culturas* como al diálogo *intercultural*.

Pues bien, una de las reacciones contra esa manera de vivir la globalización es el redescubrimiento del *personalismo social* -ni individualista ni colectivista- y de la *relacionalidad* constitutiva de la persona humana, tanto en el ámbito teórico de las ciencias humanas y la filosofía como en el de las prácticas sociales. Ello corresponde al *hecho* de la globalización -abierta en principio *universalmente* a las interrelaciones entre todos los hombres, naciones y culturas-y se opone a la globalización como *ideología*, instrumento hegemónico de dominación económica, política y cultural de unos sobre otros.

¹⁰ Cf. mis trabajos: "Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales", *CIAS* N° 533 (junio 2004), 196-214; y "La cientificidad de las ciencias sociales", *CIAS* N° 377 (noviembre 1988), 555-561 (en el que empleo la comprensión de Paul Ricoeur y Jean Ladrière sobre el tema). Ver también: P. Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen*

2.1. Hacia un nuevo paradigma teórico relacional

En el orden de las ciencias, ya apunta hacia ese cambio el acento puesto en el *inter* y en lo dialógico del diálogo *interdisciplinar*, aunque no siempre se logre cabalmente.

Por otro lado, en varias de ellas se está dando la búsqueda de nuevos paradigmas más relacionales y humanamente integrales¹¹. Por ejemplo, en sociología y antropología cultural se dan las propuestas de Marcel Mauss y de sus seguidores, nucleados en torno de la *Revue du MAUSS*, a cuya "sociología del don" Alain Caillé denomina *tercer paradigma* en ciencias sociales, contraponiéndolo tanto al *individualista*, utilitarista, contractualista e instrumentalista, como al *holístico*, que acentúa el influjo de la totalidad social sobre los individuos, propio del funcionalismo, culturalismo, institucionalismo y estructuralismo¹².

También se dan intentos actuales de superación del individualismo en *psicología* y *psicoanálisis*, confiriendo mayor relevancia a la relación, la interrelación interpersonal y el "entre" que ellas implican¹³.

En la misma línea se sitúan los intentos de una nueva *ciencia económica* que supere tanto la concepción mercado-céntrica de la economía neoclásica como los intentos socialistas de planificación. Ejemplos son la "economía social" y/o de comunión (Luigino Bruni y los focolares), la "economía civil" y "relacional" de Stefano Zamagni, o la "economía popular de solidaridad" del chileno Luis Razeto -quien recomprende los factores económicos a partir del factor *C* o "comunidad"-, así como también los intentos de replantear la racionalidad económica a partir de la racionalidad comunicativa (Peter Ulrich)¹⁴. El giro hacia la ética en la *teoría del desarrollo* (Bernardo Kliksberg) corrobora

Industriegesellschaft, Bern-Stuttgart, 1993³.

¹¹ Ver el número entero 1-2 de la revista *Stromata* 62 (2006): *Comunión: ¿un nuevo paradigma?* Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales (celebrado en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel [Gran Buenos Aires] en julio 2006), con trabajos de: Arturo Valenzuela, Rodrigo Zarazaga, Stefano Zamagni, José Luis Coraggio, Jean-Luc Marion, Juan Carlos Scannone, Adela Cortina, Miguel Yáñez, Gisbert Greshake, Gonzalo Zarazaga, Peter Hünermann y Carlos Schickendantz, que discuten esa problemática.

¹² Cf. A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, 1998.

¹³ Cf. P. Cavalini-A. Topler, "La relazione di reciprocità e l'altro nella psicologia contemporanea", *Nuova Umanità* 26 (2004), 196-216.

¹⁴ Respectivamente, ver: L. Bruni-S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità*,

esas nuevas tendencias.

Aún más, la concepción *comunicativa* del poder político de Hannah Arendt -seguida por otros filósofos como Jürgen Habermas y Ricoeur- comienza a influir la ciencia política¹⁵. Así se supera una comprensión fundamentalmente *estratégica* del poder como la de Max Weber, de modo que -sin dejar de valorarla- se la subordina a las racionalidades comunicativa y ética, ordenadas, aunque no ingenuamente, a la búsqueda de consensos y la superación dialógica de los conflictos.

Asimismo tal concepción supera la meramente *procedimental* de la *democracia* como mera *forma* de gobierno, y plantea una comprensión más *sustancial y participativa* de la misma, enraizada en una *cultura* democrática y extendiéndose también hacia la *democracia económica y social*.

Claro está que, antes que las otras ciencias, fue la *filosofía* la que dio la voz de alerta, replanteando la cuestión humana del sentido del ser y/o de la ética en la época de la ciencia y la técnica. Mencionemos la crítica de Heidegger a la racionalidad puramente formal e instrumental, a la que habría que añadir la propuesta heideggeriana de *otro* pensar más originario, lo que -en cierto modo- concuerda con las de filósofos judíos como Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas, que hablan de un "nuevo pensamiento"¹⁶, en este último caso, intrínsecamente humanista, social y ético. Además, en Alemania se dio el redescubrimiento de la racionalidad comunicativa (Habermas, Karl-Otto Apel) y, en Francia, el giro de la fenomenología hacia la alteridad (el arriba mencionado Lévinas), la excedencia (Michel Henry) y la donación (Jean-Luc Marion)¹⁷.

Bologna, 2004; S. Zamagni, "La economía como si la persona contara", *Stromata* 62 (2006), 35-60; L. Razeto, *Economía de solidaridad y mercado democrático* 3 vols., Santiago de Chile, 1984/85/88; id., *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo* (4º vol. de la obra anterior), Santiago de Chile, 2001; y el libro de Peter Ulrich, citado más arriba, en la nota 10.

¹⁵ Ver: H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, id., *Macht und Gewalt*, München-Zürich, 1985, etc., y los comentarios sobre Arendt de: P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, París, 1990, y J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Profile*, Frankfurt, 1982. En la práctica política, cf. las realizaciones del Movimiento Políticos para la Unidad (MPU), de los foculares.

¹⁶ Entre otras muchas obras, cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, vol. 65, Frankfurt, 1985; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, 1988; E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974.

¹⁷ De esos autores pueden consultarse: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981; K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1976; J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997 y su artículo: "El tercero o

Y, por supuesto, que la teología, tanto la trinitaria como cristológica, eclesiológica, sacramental, moral, pastoral, etc. ya había descubierto el paradigma de la comunión como relevo de los de la sustancia - propio de la antigüedad y el Medioevo - y del sujeto (característico de la modernidad)¹⁸.

Aún más, las mismas ciencias duras -con la física y la biología cuánticas- dan lugar al *acontecimiento*, la *novedad* emergente y el *indeterminismo*, superando así la comprensión puramente moderna de la ciencia según Galileo o Newton¹⁹. Según Abel Jeannièrè, sólo se superará la modernidad cuando ese giro en las ciencias duras se haga plenamente vigente en la cultura y las ciencias humanas²⁰.

2.2. La interrelacionalidad humana en las prácticas sociales

Con ese viraje en el pensar filosófico y en las ciencias concuerda asimismo un giro anti-individualista en *prácticas sociales* que reaccionan desde lo humano contra el tipo actual de globalización individualista y competitiva, y a favor de la sabiduría cultural de los pueblos. Ello se constata en distintos fenómenos, de los cuales quiero nombrar solamente dos.

1) Por un lado, el actual despertar de la *sociedad civil* - distinta del Estado y del mercado - y su búsqueda de intereses ya no privados o sectoriales, sino *públicos* y *universalizables*, a través de redes de solidaridad -aun internacionales-, de foros sociales alternativos, de voluntariados y de nuevos movimientos sociales como el ecologista, el feminista o el pacifista²¹, y, en América Latina, los “sin tierra” en Brasil, o los de los

el relevo del dual", *Stromata* 62 (2006), 93-120. Sobre el "viraje" (del giro copernicano) en la fenomenología francesa, cf. C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata*, Torino, 2004.

¹⁸ Como ejemplo valga mencionar: G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg. i.B. 2001 (en español: Barcelona, 2001).

¹⁹ Cf. J. Monserrat, *Hacia el Nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*, Madrid, 2010, cap. 4.

²⁰ Cm. A. Jeannièrè, "Qu'est la modernité?", *Études* 373 (1999), 499-510; id., *Les fins du monde*, París, 1987.

²¹ Cf. J. Cohen-A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.)-London, 1992.

pueblos originarios en Bolivia, Chile (los mapuches), Ecuador, Chiapas en México, etc.²²

Pues buscan el reconocimiento no sólo de sus culturas y derechos, sino los de “todas las sangres” de cada nación, para usar la expresión simbólica de José María Arguedas en su novela de ese nombre, refiriéndose al Perú.

2) Otro fenómeno cultural de *interrelación social* en América Latina es el nuevo *mestizaje cultural de imaginarios*, fenómeno que está acaeciendo en los suburbios de las grandes ciudades del Continente, estudiado por Néstor García Canclini en México bajo el nombre de “hibridación”, por Pedro Trigo, en el gran Caracas o por Jorge Seibold en el Gran Buenos Aires²³. Pues, así como al comienzo de nuestra historia se dio un mestizaje racial y cultural entre los pueblos ibéricos y los originarios, y más tarde -en el caso argentino-, de 1860 a 1930, entre el pueblo nuevo así generado y la *inmigración* - predominantemente pero no exclusivamente *europaea* (sobre todo italiana y española)-; hoy se constata, en la culturas populares, en especial, la suburbana, un mestizaje cultural de imaginarios sociales entre el tradicional (aportado especialmente por los migrantes del interior y de países limítrofes), el moderno (a través de la escuela y del Estado) y el postmoderno (gracias a los medios de comunicación de masa), en una nueva síntesis vital socio-cultural que busca su equilibrio. Además, en no pocos casos el pueblo pobre está integrando en el núcleo ético-mítico de su cultura valores modernos y postmodernos. Aun se dan casos de una admirable asunción por la sabiduría popular, de contribuciones de la ciencia y la tecnología, por ejemplo, gracias a la mediación de los “nuevos pobres” - la clase media desempleada- o de profesionales que optaron por los pobres²⁴. Según mi opinión, ese nuevo imaginario cultural (mencionado en 2) toma cuerpo en el tejido social de la sociedad civil emergente (aludida en 1).

²² Ver el cap. 8 de mi libro: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona-Ciudad de México, 2009.

²³ Respectivamente, cf. N. García Canclini, *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, 1990; P. Trigo, *La cultura del barrio*, Caracas, 2004; J. Seibold, “Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa”, en: G. Farrell (et al.), *Argentina. Tiempo de cambios*, Buenos Aires, 1996, 323-388; id., “Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano”, en: J.C. Scannone-V. Santuc (comps.), *Lo político en América Latina*, Buenos Aires, 1999, 463-511; ver también: S. Montesino, “Mestizaje”, en: R. Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales II*, Santiago (Chile), 2005, 655-662 (con bibl.); y el capítulo 7 de mi libro *Discernimiento filosófico*, citado en la nota anterior.

²⁴ Según lo expuso P. Trigo en el encuentro de Amerindia Argentina, Buenos Aires, setiembre de 2010.

Pero en ninguno de ambos fenómenos se trata de tendencias dominantes, pero sí del surgimiento real de *gérmenes* de novedad que presuponen una especie de *nuevo humanismo social*, al que acompaña el surgimiento de un nuevo imaginario cultural -con una imagen más solidaria y relacional del hombre-, y la búsqueda, todavía más o menos incipiente, de una globalización alternativa. Esos fenómenos constituyen un *desafío* para el pensamiento y la praxis, y se ubican en el marco utópico de una "globalización de y en la *solidaridad*"²⁵. La Comisión "Justicia y Paz" francesa la resumió en la contraposición de dos símbolos opuestos: el de Babel, es decir, la actual fragmentación y la amenaza del "todos contra todos" y, -por otro lado- el símbolo de Pentecostés, a saber, de la *comunidad global en el reconocimiento mutuo de las diferencias*²⁶.

A este símbolo utópico de una globalización alternativa corresponden tanto una nueva imagen del *hombre* como una recomposición integral de la *racionalidad* humana. Ésta, sin renunciar a los avances de la razón formal e instrumental, los sitúa en el ensamblaje de las diferentes formas de racionalidad, enmarcándolas en el horizonte de las preguntas *culturales* últimas por la significación, el sentido, la verdad y el bien.

De esa manera, a una globalización alternativa debe corresponder asimismo un *diálogo intercultural entre los pueblos*, en el mutuo reconocimiento de sus culturas y un fructífero intercambio recíproco entre las mismas, que las haga crecer en humanidad. Así es como la *interculturalidad* -respetuosa de las diferencias- puede y debe dar la base para una civilización universal y una mundialización integralmente racional y humana.

²⁵ Cf. Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, N° 55.

²⁶ Cf. Commission Justice et Paix-France, "Controlar la mundialización", *Corintios XIII - Revista de Teología y Pastoral de la Caridad* N° 96 (oct.-dic. 2000), 381-424.