

Globalización y democracia en los 90. ¿Hacia un espacio público transnacional?

Héctor Ricardo Leis

Héctor Ricardo Leis: profesor del posgrado en Sociología Política de la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil. Su trabajo comprende el campo de la teoría política, las relaciones internacionales y el medio ambiente.

Resumen:

La gobernabilidad y la democracia tienen un creciente (y vinculado) déficit en el contexto de una globalización básicamente orientada por valores y actores económicos. El resultado es la fragmentación del sistema internacional frente a los problemas globales, sin posibilidades inmediatas de reversión política. Existe tanto la necesidad como la oportunidad para la institucionalización de un espacio público global dentro de las Naciones Unidas, propiciando la participación de diferentes actores no estatales.

Los problemas políticos contemporáneos son analizados tradicionalmente en dos niveles: el del Estado-nación y el del sistema internacional. En las últimas décadas, un amplio espectro de fenómenos de carácter global produjo un dramático aumento de la interdependencia entre los países que desbordó las fronteras de ambos niveles. Aún los países más poderosos se encuentran hoy profundamente afectados por hechos y circunstancias que sus gobiernos controlan en forma apenas parcial. La existencia de un sistema internacional siempre supuso un cierto grado de restricción a la capacidad de cada país para definir su propio destino (en este sentido, la interdependencia es una cualidad perteneciente a cualquier sistema). Pero lo que hoy llama la atención constituye una novedad mucho más significativa que una simple restricción a la voluntad de los Estados. Los procesos de globalización descaracterizan la política tradicional, tanto en los espacios domésticos como internacionales. El enorme movimiento de bienes económicos, de tecnología, de informaciones, de ideas, de factores ambientales y de personas a través de las fronteras nacionales, al mismo tiempo que inhiben el histórico protagonismo de los actores vinculados a la esfera estatal y producen nuevas realidades sociales y naturales, generan también el protagonismo de actores transnacionales provenientes de las esferas del mercado y de la sociedad civil.

1. En parte por ser un fenómeno relativamente reciente, la globalización está dando lugar a interpretaciones opuestas. Un punto de vista optimista piensa que este proceso conduce a un aumento de la cooperación entre los países, creando condiciones par un orden internacional más racional y gobernable (Fukuyama, 1989, es un ejemplo bien conocido en el contexto del fin de la Guerra Fría).

Enfrentado a este, existe un punto de vista pesimista que piensa el mismo proceso de un modo que no altera sustancialmente la tradicional anarquía del orden internacional (Waltz, 1993, es un reciente ejemplo de esta posición). Como es normal en estos casos, ambas posiciones poseen numerosos argumentos para sustentarse. En rigor, esta aparente dialéctica entre posiciones optimistas y pesimistas no se debe sólo al carácter reciente de los procesos de globalización ya que ella registra también el grado de reduccionismo determinista que existe en el campo del conocimiento. La política pierde su cualidad esencial si no es pensada de forma creativa y compleja. El mundo físico, tal como lo conocemos actualmente, es menos determinista y manipulable de lo que preveía la ciencia moderna clásica. Sucede lo mismo con las sociedades humanas, en las cuales podemos descubrir elementos esenciales de azar y necesidad, de oportunidad e irreversibilidad (y por lo tanto, escasos motivos fundados para ser optimistas o pesimistas) (Prigogine, 1993).

Esta insistencia epistemológica en el determinismo contribuye a la sobrevivencia de algunas categorías obsoletas (pero fáciles de manipular) en el campo de la política. La mayoría de los analistas (y, obviamente, de los políticos) se comportan aún como si el mundo diseñado en Europa con el Tratado de Westfalia (1648) continuase existiendo. Se niegan a percibir que la política mundial dejó de girar en torno de la noción de soberanía nacional, a pesar de que –y este segundo aspecto es tan o más importante que el primero– tampoco se pueda considerar al mundo como una sociedad global en condiciones de tener autoridades globales (Habermas, 1993). El fenómeno de la globalización está siendo motorizado por la expansión del mercado internacional y esto no supone, necesariamente, la emergencia simultánea de una sociedad mundial integrada. De hecho, este proceso parece estar conduciendo más a la despolitización de la mayoría de la población mundial y su manipulación por parte de algunas elites técnico-burocrático-empresariales, que a la construcción conciente de una sociedad global. Este nuevo mundo, analizado desde una perspectiva política no-determinista, es una *comunidad global-fragmentada*. De acuerdo con esto, puede concluirse que la mayor prioridad-oportunidad de este momento se traduce en la organización de un *espacio público transnacional* que viabilice la democratización de las relaciones internacionales y la construcción de bases firmes para una gobernabilidad global.

2. Pasado el tiempo, independientemente de las evaluaciones que se hicieron de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Río-92), si algo quedó dramáticamente claro entonces fue la enorme dificultad del actual sistema internacional para atender los problemas colocados en su agenda. En rigor, la cuestión de la gobernabilidad es sumamente compleja, ya que se refiere a la capacidad real de un gobierno o administración para llevar a cabo sus políticas. En relación a los problemas globales, ella depende hoy de la existencia de instituciones y valores convergentes y de la intensidad y libertad del flujo de comunicación entre los varios actores del escenario internacional, de modo tal que éstos puedan orientarse hacia formas de acción más cooperativas y menos conflictivas (a pesar de sus diferencias culturales y desigualdades de poder). En la

dirección de una mayor gobernabilidad apuntan el relativamente reciente surgimiento de una conciencia y de una red de organizaciones no-gubernamentales «aldeano-planetarias», dirigidas a superar la actual polarización entre los varios intereses y valores en juego en el actual contexto de globalización. En un sentido contrario, apuntan las tensiones existentes entre las tendencias nacionalistas y globalistas de diferente signo (Kennedy, 1993). El «tribalismo» y el nacionalismo político han sido siempre propulsados por el colapso (antes militar y ahora económico) de los viejos imperios y los grandes Estados multi-étnicos (siendo la desintegración de la Unión Soviética uno de sus últimos ejemplos. Sucesivas oleadas nacionalistas dieron como resultado una comunidad de países triplicada durante la segunda mitad de este siglo. Si observamos que la enorme mayoría de tales nuevos Estados ya nacieron dramáticamente débiles y vulnerables, con bajísima capacidad para gobernarse y controlar mínimamente sus propios destinos, puede concluirse que la fuerza de esas tendencias nacionalistas es más reactiva que activa y tiene pocas chances de alterar el sentido del proceso en curso.

El desafío del mundo actual consiste en resolver creativamente el desfasaje (y hasta la contradicción) existente entre el nivel de globalización alcanzado y los viejos conceptos e instituciones que todavía rigen en la vida nacional e internacional, ya que de continuar todo como está las pronunciadas desigualdades existentes entre los diversos Estados y regiones continuarán incrementándose. La degradación social y ambiental global aumentará en virtud de la polarización entre una parte del mundo (llamada «Norte»), que parece encaminarse hacia una explosión de riqueza y consumo, y otra parte (llamada «Sur»), que parece dirigirse hacia una explosión de pobreza y población (UNDP, 1994). Para evitar este futuro, la mayoría de los grandes informes internacionales de los últimos años se dedicaron a enfatizar la necesidad de reeducar a la humanidad y sus líderes, enumerando una lista de problemas con sus respectivas soluciones técnicas. Obviamente, muchas de esas propuestas son altamente recomendables, pero ellas corren el riesgo de nunca ser realizadas (o bien de ser insuficientes) si no se atiende al mismo tiempo al problema de la gobernabilidad global desde una perspectiva democrática.

3. La modernidad, como enseñó Max Weber, privilegió dos espacios, el mercado y el Estado. Los procesos de desarrollo y modernización de los siglos XIX y XX fueron organizados en torno de dos modelos: uno centrado en el papel del mercado y otro en el del Estado. Esos modelos fueron eficaces para producir dramáticas y rápidas transformaciones sociales, a pesar de que tenían estrategias que no llevaban exactamente a los mismos resultados. Hasta hace muy poco tiempo, el papel de las organizaciones comunitarias y no-gubernamentales, el mundo de la sociedad civil en general, entendido como un espacio de contestación fundamental a la sociabilidad que emanaba del mercado y del Estado, no fue debidamente valorizado ni suficientemente teorizado. La secularización de la vida moderna distanciaba a las personas de esa «otra» sociabilidad de la sociedad civil, entendida como lazos familiares y locales, como valores tradicionales de solidaridad y valores religiosos en general. Pero a fines de los años 60 de este

siglo, los procesos de modernización de uno y otro signo comenzaron a perder confiabilidad frente a la aparición de fuertes «malestares» de orden cultural, ambiental y social. Aparece la preocupación por la sustentabilidad del desarrollo, y los movimientos feministas, por los derechos humanos, pacifistas y ecologistas, entre otros, reivindican la necesidad de revisar muchos de los valores básicos que orientan nuestra civilización. La prioridad «ontológica» del Estado y el mercado en relación a la vida social comienza a ser severamente cuestionada.

Es interesante observar que ni el mercado ni el Estado pueden existir en un vacío moral o normativo. Los mercados funcionan porque sus actores tienen confianza mutua, lo cual supone un consenso previamente existente en la sociedad. Del mismo modo, los Estados se apoyan en una legitimidad normativa inter-subjetiva, sin la cual ninguna política sería posible (Wolfe, 1992). Lamentablemente, ni siquiera la idea de democracia, entendida como expresión más avanzada de la política moderna, pudo salvarse de este olvido paradójico de la sociabilidad y la experiencia normativa que emana de la sociedad civil. La democracia que finalmente fue legitimada, después de un largo y controvertido proceso iniciado con la Revolución Francesa, asoció su eficacia a valores más instrumentales que normativos. Por lo menos hasta los años 70 y 80 de este siglo, fue casi total la exclusión del imaginario democrático de premisas no «secularizadas» provenientes del campo de la ética, la religión y la cultura en general. La democracia fue básicamente reducida a un sistema jurídico para regular la representación de intereses individuales o de clases sociales (según las versiones liberal y socialista, respectivamente). Pero la historia está llena de sorpresas. La misma globalización que ha aumentado las desigualdades materiales entre países ricos y pobres, ha traído también el beneficio inesperado de poner en intenso contacto a pueblos diferentes, aproximando la vida de las «metrópolis» y las «periferias». Esto creó la oportunidad para la creación de auténticos consensos globales, basados en la convergencia de prácticas y valores provenientes de formas de vida de mayor y menor grado de secularización, los cuales se proyectan más allá de las desigualdades de riqueza y poder entre los países.

Usando una conceptualización habermasiana, puede decirse que esos grandes consensos son posibles a partir de la acción comunicativa porque existe un «mundo de la vida» como trasfondo (común) (Habermas, 1984b). Como se sabe, esta última noción se refiere a un horizonte de sentidos no-tematizados que permite a los sujetos capaces de habla y acción entenderse mutuamente sobre algo. Aunque el mundo de la vida tiene un carácter casi trascendental, el mismo también tiene un lado empírico, ya que es resultado de la práctica comunicativa y define un acervo de tradiciones, identidades, experiencias y conocimientos que son transmitidos por la cultura y el lenguaje. El mundo de la vida es un espacio societal opuesto al «sistema», el universo de acciones no voluntarias orientadas por los mecanismos del mercado y el Estado. Precisamente, es como reacción al sistema y en defensa de las identidades y experiencias sociales emanadas del mundo de la vida que surgen los diversos movimientos y organizaciones de la sociedad civil (Cohen y Arato, 1992). Una conclusión sumamente interesante de los últimos autores citados es que esta asociación, entre la defensa del mundo de

la vida y los movimientos de la sociedad civil, requiere para su buen desempeño que se instituyan espacios *permanentes* para la acción comunicativa. La acción comunicativa debe ser liberada en todo lo posible de los procesos administrativos y económicos para que ella pueda así ser capaz de compatibilizar la lógica instrumental del sistema con la dinámica de la solidaridad que prevalece en el mundo de la vida (Costa, 1994; Avritzer, 1993).

4. En un mundo tan globalizado, pero también tan conturbado por la violencia como forma normal de resolver diferencias, debiera llamar más la atención la carencia de foros calificados para que la sociedad global pueda discutir sus problemas. Esta desatención podría explicarse, de forma parcial, como un resultado del fracaso de las Naciones Unidas, el cual a su vez puede ser atribuido al papel secundario y burocrático al que fue relegada la organización durante la Guerra Fría. Pero en relación a las dificultades para institucionalizar un espacio público global (sea en la ONU o en cualquier otro lugar), nos parece más importante destacar su incompatibilidad con las cosmovisiones políticas dominantes y, en particular, con la vigencia del concepto de soberanía nacional y el consiguiente uso, hasta ahora virtualmente exclusivo, por parte de los Estados, de cualquier representación pública en el escenario internacional. Al final del siglo XIX y principios del XX no eran pocas las voces que manifestaban la necesidad de instituir una asamblea mundial constituida por hombres de la cultura, la ciencia y grandes personalidades no-políticas en general, para discutir permanentemente los problemas de la humanidad (Muller, 1993). Pero el torbellino de dos guerras mundiales produjo también la baja de esta idea, permitiendo que la «organización» del mundo se tornase consensualmente propiedad de los gobiernos.

De este modo, no es difícil imaginar la barrera de obstáculos que históricamente impidieron la participación de las organizaciones no-gubernamentales (y de la sociedad civil en general) en los procesos de deliberación internacional. La reciente influencia y/o presencia de las ONGs en estos procesos se debe fundamentalmente al reconocimiento alcanzado en el seno de sus respectivas sociedades nacionales y, en menor medida, al reconocimiento recibido de las Naciones Unidas desde hace algunos años (quien, en cierta forma, ha tratado de relegitimar su propio papel asociándose a ellas). Pero si los gobiernos se preocupan con el otorgamiento de poderes a las ONGs, debe preguntarse porqué no existe una reacción equivalente para los más antiguos y menos simbólicos poderes globales representados por instituciones como el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización Mundial de Comercio, el Banco Mundial, etc., a los cuales todos los países, más tarde o más temprano, vienen sometidos (Ianni, 1992). Poderes que son ejercidos de forma despótica en el escenario internacional, ya que responden básicamente al control de unos pocos gobiernos de los países más desarrollados y se orientan de acuerdo con las necesidades de fortalecimiento del mercado internacional.

Si la existencia de un sistema internacional de Estados soberanos no ha impedido la emergencia de poderes globales en beneficio del funcionamiento de la economía mundial, en rigor, lo que está siendo resistido no es la idea de un

gobierno mundial, *sino la creación de bases para una gobernabilidad democrática*. Vale la pena volver a insistir que los procesos de discusión y negociación de los problemas globales de medio ambiente y desarrollo, tratados en la Río-92, demostraron que hoy, tanto en la construcción de consensos como en la búsqueda de soluciones técnicas, no se puede prescindir de la contribución de numerosos actores no-tradicionales, como grupos de ciudadanos, científicos, corporaciones industriales, medios de comunicación, instituciones religiosas, agencias intergubernamentales especializadas y organizaciones no-gubernamentales, etc. (Benedick 1992). En este sentido, la dirección no debe orientarse a la creación de *regímenes* específicos, sino a la definición de padrones democráticos para tratar problemas globales de todo tipo. El desafío de los problemas globales requiere cooperación y comprensión entre países con diferentes culturas y grados de desarrollo, circunstancias que no serían posibles sin una participación activa y autónoma de representantes de la sociedad civil que reintroduzcan valores de orientación ética y epistémica en el proceso de toma de decisiones (Haas 1993; Leis, 1992).

5. Ya habíamos observado antes que la globalización es acompañada de reacciones optimistas y pesimistas, caracterizándose estas últimas por afirmar que la existencia de Estados soberanos, en un contexto de grande interdependencia entre los países, llevaría a un aumento de los conflictos. Sorprendentemente, fue publicada recientemente una variante bastante original de este pesimismo realista. En efecto, se sugiere que en el próximo siglo la principal fuente de conflictos no se producirá como consecuencia de choques entre Estados sino entre culturas y civilizaciones (Huntington, 1993). Más allá de la factibilidad o no de esa predicción, llama la atención la dificultad de este autor (a pesar de creerlo posible) para impulsar un diálogo creativo entre las diversas tradiciones culturales existentes en el mundo actual. Justamente, aunque los Estados pierdan centralidad como fuente de conflictos, el predominio de una lógica de análisis realista crea fuertes obstáculos para pensar las relaciones humanas en otras dimensiones (por ejemplo la religiosa) de forma no preferencialmente competitiva o conflictiva. Vale aquí resaltar que la historia no permite establecer ningún determinismo en relación al encuentro entre civilizaciones y religiones, existiendo tanto ejemplos de terribles luchas como de pacífica y creativa coexistencia entre ellas (incluso entre aquellas aparentemente más irreconciliables, como fue el caso de la España medieval gobernada por los Moros, en donde convivían en armonía nada menos que el islamismo, el cristianismo y el judaísmo) (Toynbee, 1985).

La dificultad para pensar un mundo donde la diversidad cultural pueda dialogar surge del supuesto de que el proceso de secularización, impuesto por la etnocéntrica razón occidental moderna, continua siendo la mejor receta disponible. Es difícil evaluar la hipótesis sobre los choques civilizatorios, pero si ellos representan una amenaza verdadera, es injustificable no sugerir inmediatamente la necesidad de promover, con urgencia y al máximo nivel, un espacio público para que las principales religiones puedan comenzar un diálogo productivo, entre sí y con otros actores, sobre los problemas comunes de la humanidad. De un modo kuhniano, quizá deba decirse que la oportunidad de un espacio público

transnacional constituye una anomalía difícil de percibir para quien se sitúe confortablemente dentro de las principales corrientes civilizatorias que orientan la globalización.

Es interesante destacar ahora una anomalía un poco más fácil de percibir, porque ya constituyó una característica central de la Edad Media cristiana. En aquella época, el sistema de autoridades se recubría de múltiples lealtades, de modo tal que ningún monarca o príncipe era gobernante absoluto sobre un territorio y su población ya que, dependiendo de los casos, tenía al Papa y al Emperador por «arriba» y a los señores vasallos por «abajo», compartiendo su poder. Haciendo una analogía puede pensarse que nos encontramos actualmente en una situación neo-medieval, dado que la creación de redes transnacionales de ONGs y la crisis de representatividad del Estado-nación traducen la existencia (a nivel nacional e internacional) de lealtades cruzadas e interpretaciones excluyentes sobre derechos y deberes (Bull, 1977; Held, 1991). Desde el punto de vista de este ensayo, la anomalía que interesa no reside tanto en la mera existencia de lealtades superpuestas, sino en que las mismas pueden contribuir positivamente para la gobernabilidad global y la democratización de las relaciones internacionales.

El origen del Estado moderno se encuentra en el arduo proceso de constitución de una autoridad con poder sobre todas las personas y acciones de un mismo territorio. La necesidad de acabar con las guerras civiles religiosas, que arruinaban y desangraban a las sociedades europeas, fue la justificación (teórica e histórica) para la monopolización del poder público en la mano de cada soberano (neutralizándose, en consecuencia, cualquier poder con base en la sociedad civil). El posterior surgimiento de una nueva conciencia u «opinión» (burguesa) llevó al establecimiento de una esfera pública para ejercer las funciones de mediación entre las tensiones del Estado y la sociedad (Habermas, 1984a). Esta esfera encontró al Estado nacional ya conformado y su activo papel democratizador fue cumplido en la misma escala (nacional). El actual surgimiento de una conciencia pública (pre-post-burguesa), en donde los ciudadanos son atraídos por valores y lealtades diversos de proyección transnacional, que interfieren con la determinación nacional, nos ayuda a pensar el problema de la democracia (y sus criterios de representación) desde un otro ángulo (global), distinto al habitual (nacional). En otras palabras, las tensiones entre el mundo de la vida y el proceso de globalización crean la necesidad y oportunidad para una esfera pública que legitime la participación política de diversas órdenes de «ciudadanos», sean estos miembros de iglesias, de academias de ciencia, de grupos ambientalistas o de corporaciones económicas.

El soberano Estado moderno se legitimó garantizando el orden y la convivencia pacífica de sus ciudadanos, pero hoy verificamos que el desorden global de la biosfera y la especie humana nunca fue mayor. Vale la pena tener presente esto porque la institucionalización de espacios públicos transnacionales, en un primer momento, va a generar muy probablemente también un aumento del desorden, aunque ahora en una dimensión «civilizatoria». En nuestra opinión, si esto llega a

ocurrir, tendríamos una señal homeopática (*similia similibus curantur*) de que las patologías de nuestra época comienzan a ser tratadas. A través del aumento del «desorden» estaríamos ofreciendo mecanismos democráticos (no coercitivos) para resolver los conflictos y problemas de una comunidad global-fragmentada. El peligro mayor de este desorden es que «tape» los oídos de algunos actores, conduciéndolos hacia discusiones excesivamente autoreferidas o sectorializadas. Creemos que esto puede ser evitado haciendo que la comunicación entre todos los participantes se subordine a *los mismos temas y normas de funcionamiento* (a semejanza de lo que fue hecho en Río-92) (Held, 1991). Es por este motivo que una esfera pública como la propuesta tiene que estar fuertemente institucionalizada y revestida de una sofisticada «liturgia».

6. Uno de los supuestos de este ensayo es que la gobernabilidad de los problemas globales está íntimamente asociada a la legitimidad democrática de las instituciones afectadas. En este sentido, debe considerarse que la ONU, más allá de su estructura subordinada a la acción de los gobiernos y de sus vicios de funcionamiento (que no son pocos), conserva aún una parte importante de su legitimidad de origen y posee la mejor «liturgia» disponible para dar cuerpo a una esfera pública transnacional. La ONU fue creada en 1945, en un mundo que, a pesar de haberse desangrado en una lucha entre Estados, paradójicamente todavía confiaba en sus capacidades para administrar el futuro. Aunque el sistema de la ONU fue progresivamente ampliándose, en todo ese tiempo las estructuras y principios básicos de su funcionamiento nunca fueron revisados. Para 1995, en ocasión de su 50º aniversario, se previeron reformas que sin embargo no se consumarán en el corto plazo –algunas de las cuales comenzaron a ser ideadas en la Río-92 (Grubb et al., 1993; Muller, 1993). Las iniciativas más probables están destinadas a modificar la composición y atribuciones del Consejo de Seguridad, diseñado en su momento para preservar un orden internacional favorable a los grandes vencedores de la última guerra mundial, y a dar un papel mayor a las organizaciones no-gubernamentales dentro del sistema de la ONU en general. Como vimos, el análisis hasta aquí realizado exige mucho más que eso.

Entre todos los organismos de la ONU, el que posee mayor legitimidad democrática es la Asamblea General, integrada por representantes de todos los gobiernos en un pie de absoluta igualdad jurídico-formal. Pero por este mismo motivo, la Asamblea posee una escasísima gobernabilidad o capacidad para imponer políticas, dado que allí vale tanto el voto de los Estados Unidos, Rusia o Japón, como el de Ruanda, Bosnia o Haití. La propuesta que se deduce de este ensayo puede leerse como una ampliación democrática de la Asamblea, destinada a extender su representación pública a otros actores no-gubernamentales (asociados al mercado y a la sociedad civil). Esta ampliación de la «ciudadanía» mundial se justifica teóricamente como una conciliación-complementación de la lógica de la igualdad política (propia del funcionamiento del Estado de derecho) con la lógica de la *jerarquía social* –más adelante volveremos sobre esta noción fundamental– (predominante en la sociedad civil e íntimamente vinculada al problema de la gobernabilidad).

Si de lo que se trata es de crear un espacio público, en el marco de un mundo globalizado y complejo, las voces a ser escuchadas no pueden quedar restringidas a una representación formal de los gobiernos. Ciertamente, el mayor desafío para conseguir una auténtica democratización de la política internacional consiste en producir un espacio público de acceso relativamente irrestricto y con capacidad real de influir en el proceso de toma de decisiones sobre cuestiones globales. Si desde una perspectiva democrática normativa no parece haber ningún principio mayor que el derecho al autogobierno (Dahl, 1985), esto supone que, tanto los individuos como los pueblos y países, deben tener suficiente autonomía para determinar las condiciones y los valores que orientan su existencia (siempre, obviamente, que no nieguen lo mismo a otros) (Vita, 1991). En un mundo globalizado, el ejercicio de esta autonomía se recorta dramáticamente si los representados públicamente en las deliberaciones son únicamente los gobiernos. Cualquier proyecto civilizador tendrá una potencialidad totalitaria si subordina la diversidad de prácticas y valores existentes a la racionalidad de una única dimensión o sistema. Democratizar significa compatibilizar la diversidad, no suprimirla. Las sociedades humanas no son matematizables, en el sentido de que para resolver un problema existe una única ecuación. En ellas, por el contrario, la mejor estrategia para obtener un consenso, capaz de viabilizar la solución de un problema, es asumir como punto de partida que existen varias soluciones posibles para el mismo.

Del mismo modo, existen también varios principios o fundamentos sobre los cuales se puede organizar una comunidad política. Para Tocqueville, el uso irrestricto del principio de igualdad jurídica para la elección de funcionarios o representantes no siempre conducía a buenos resultados. Los vicios que surgían de una visión individualista y masificada de los asuntos públicos podían ser evitados introduciendo un criterio de jerarquía social. Remitiéndose a los poderes corporativos de la sociedad premoderna pensaba que, para evitar la degradación de la política, los ciudadanos simples están en condiciones de alcanzar virtudes «aristocráticas» si les es dado un espacio público a entidades no sólo políticas sino también industriales, comerciales, científicas e incluso literarias (Tocqueville, 1979).

Siguiendo una línea tocquevilleana, Dumont lamenta que en nuestra época pareciera que al principio de igualdad sólo se le puede oponer el de la desigualdad. Entretanto, las realidades primeras de nuestra vida social no son exactamente estos principios ya que, si bien es verdad que la igualdad es uno de ellos, el otro es el de jerarquía. La jerarquía social no se debe entender como «jerarquía de poder» (como en el ejército, por ejemplo): «Adoptar un valor es jerarquizar, y un cierto consenso sobre los valores, una cierta jerarquía de las ideas de las cosas y de las personas es indispensable a la vida social» (Dumont, 1992, p. 66). Para este autor, adoptar el principio jerárquico para entender la realidad no impide aceptar la existencia del principio igualitario. Pero, a la inversa, la negación moderna de la jerarquía es un fuerte obstáculo para la correcta comprensión de la naturaleza de la comunidad humana, ya que ésta puede regularse de acuerdo a los dos principios.

Los argumentos anteriores parecen suficientes para justificar que no debe ser leída como arbitraria o utópica la propuesta de complementar el actual sistema de la Asamblea, basado en el principio igualitario, con un complejo y articulado mecanismo de representación transnacional, basado en el principio de jerarquía, que comprenda a los actores (personas u organizaciones) de mayor reconocimiento y dignidad social (lo que no quiere decir popularidad, sino reconocimiento por desempeño ético, religioso, científico, cultural, etc.) en la sociedad civil planetaria y –¿por qué no?– en el mercado (en este caso, teniéndose en cuenta no sólo el desempeño social de los empresarios o empresas, sino también su importancia económica). No es este el lugar para entrar en los detalles mínimos de la mecánica de esta propuesta. Básicamente, la idea consiste en transformar a la actual Asamblea General (I) en un foro de gobiernos, y crear en paralelo otros cuatro foros de representantes (Asamblea General II, III, IV y V), cuyos miembros deberán ser elegidos considerando criterios de jerarquía social, aunque respetando una cierta proporcionalidad geográfica o regional. Estos nuevos espacios serán destinados a personalidades u organizaciones de los siguientes campos: II) no-gubernamental (sin fin lucrativo); III) económico; IV) científico y cultural; y V) ético y religioso.

Hoy existe una calificada conciencia pública mundial y un grupo de instituciones que constituyen los gérmenes de una esfera pública transnacional, así como en la primera mitad del siglo XIX ya existían ejemplos de las entidades a las que Tocqueville hacía referencia. Son numerosos y conocidos los ejemplos que podrían estar representados en los foros propuestos. Conviene mencionar también que, además del «know-how» y experiencia de las Naciones Unidas para dar vida a esta propuesta, existe también un importante trabajo acumulado en algunas instituciones verdaderamente pioneras (es el caso, por ejemplo, de la Federación del Planeta Tierra (Ribeiro, 1992), del Parlamento de las Religiones del Mundo (BOLETIM, 1993) y de la Comunidad Bahá'í (Lerche, 1991).

7. Un aspecto bastante desatendido por la literatura de ciencias sociales que se ocupa del fenómeno de la globalización se refiere a las características de sus principales tendencias culturales o civilizatorias. Son tres las tendencias o matrices básicas (Perlmutter, 1991). Por un lado, existe una tendencia dominante, con fuertes raíces en el proyecto de la modernidad e impulsada por la acción del mercado (que tiene en el campo ideológico al neoliberalismo como una de sus derivaciones más conspicuas). Por otro lado, tenemos una alternativa un poco más tradicional, enraizada no sólo en la época moderna (aunque viene perdiendo terreno frente a la anterior), asociada al funcionamiento de un sistema internacional de Estados soberanos (siendo una de sus desembocaduras más significativas la ideología nacionalista). Por último, existe una tercera tendencia más débil, comparada con las anteriores, claramente situada en una tradición pre-post-moderna, que emana de los movimientos y organizaciones de la sociedad civil como una defensa del mundo de la vida (siendo una de sus expresiones ideológicas más interesantes el anarquismo).

Independientemente del nombre que estas tres matrices básicas puedan recibir y de las varias combinaciones posibles entre ellas (o con otras menores no comentadas), interesa profundizar algunas de sus características y contribuciones, tanto en relación a los problemas como a los actores. La primera tendencia asume, como su vector principal, la homogeneización del conjunto de prácticas y de valores sociales existentes en torno de la racionalidad instrumental del mercado. Están asociados íntimamente a esta matriz el modelo occidental del capitalismo, la democracia liberal y gran parte de los valores de la modernidad occidental como la ciencia positivista y el individualismo. Esta tendencia *homogeneizante* está marcada por un comportamiento imbuido de superioridad (por causa de su capacidad para producir rápidas transformaciones en la sociedad y la naturaleza) que, al margen de cualquier retórica en contrario, ha probado ser relativamente centralizadora y poco democratizante de la política internacional, además de anuladora de las identidades, sean éstas culturales o sociales. El carácter dominante de esta matriz, sobretodo en las últimas décadas, la hace responsable por la gran velocidad del proceso de globalización en curso, así como también por la aceleración de las desigualdades de poder y riqueza en el eje Norte-Sur.

La segunda matriz asume que cada país y cada región tienen sistemas políticos y culturales únicos, los cuales, a pesar de la creciente interdependencia existente en el mundo de hoy, continúan siendo tan irreconciliables como siempre lo fueron. De larga trayectoria, esta tendencia está asociada modernamente al principio de la soberanía nacional. Aunque históricamente ya tuvo algunas ventajas comparativas importantes en relación a otras corrientes, actualmente genera enormes obstáculos a la gobernabilidad de los problemas comunes de la humanidad. Los aspectos más característicos de esta matriz se expresan bien en los diversos nacionalismos, imperialismos, tribalismos y fundamentalismos que recorren el mundo. En este sentido, debe destacarse que los valores en juego no surgen (como en el primer caso) de Occidente, sino que se derivan de la historia universal (no existiendo, por lo tanto, modelos económicos o políticos de «exportación»). En contraste con la matriz anterior, que cree posible homogeneizar el mundo de un modo «no-violento» (esto es, sin guerras, a pesar de que la violencia está implícita en el aplanamiento de las identidades que trae la expansión del mercado), aquí el énfasis es colocado en una dialéctica que oscila entre el aislamiento y la guerra. Si en la primera alternativa la globalización se daba a través de la homogeneización, en la segunda se da a través de la conquista, ya que aquí las diferencias no pueden ser absorbidas y neutralizadas, debiendo ser preferentemente suprimidas. Es posible que para algunos esta matriz fuese mejor interpretada como una reacción a los procesos de globalización y no tanto como otro modelo de globalización. Desde la perspectiva de la creciente expansión del mercado esto puede parecer así, pero no debe olvidarse que las guerras religiosas de siglos pasados, las guerras de los totalitarismos de este siglo (nazismo, estalinismo, fascismo, etc.) y las recientes guerras civiles muestran que la extrema afirmación de la singularidad puede llegar a ser también una forma activa de pretender proyectarse sobre el mundo (si lo consiguen o no es indiferente a los efectos de su interpretación). Aunque vista desde la coyuntura actual esta matriz no parece ser

muy atractiva, interesa destacar que ella continúa teniendo vigencia y que, en rigor, quienes especulan con una confrontación entre las potencias occidentales y el fundamentalismo islámico para el próximo siglo, presuponen que ella conserva todavía una gran fuerza. En la misma medida que la matriz anterior se presenta como una estrategia que privilegia al «centro» en contra de la periferia, encontrándose así mucho más diseminada en el Norte que el Sur, esta segunda tendencia se presenta como una estrategia «aparentemente» más favorable a la periferia y, por lo tanto, algo más difundida en el llamado «Tercer Mundo» que en el «Primer Mundo».

De un modo esquemático podría decirse entonces que hemos descrito dos matrices civilizatorias globales: una, de tipo *homogeneizante*, asociada al funcionamiento del actual sistema capitalista mundial y, otra, de tipo *cismática-totalizante*, asociada al funcionamiento del actual sistema político internacional. Ambas matrices, a pesar de contradictorias, coexisten dentro del actual proceso de globalización y, en consecuencia, deben ser coresponsabilizadas (aunque en diverso grado) por la creciente crisis socioambiental global y por las principales dificultades existentes para su reversión. La tercera matriz civilizatoria está asociada a la dinámica de la sociedad civil y no se orienta por una racionalidad instrumental sino comunicativa. Ella puede caracterizarse como un intento multidimensional y global de complementación y ordenamiento jerárquico de valores y prácticas diferentes (Perlmutter, 1991). Por un lado, acepta la existencia de principios de validez global, pero sin permitir que estos funcionen como factores de homogeneización de la diversidad social y cultural existente en el planeta. Del mismo modo, también acepta la existencia de identidades y valores que no son traducibles a una singularidad global, pero haciendo que sus diferencias no sean vividas de forma entrópica sino sinérgica, en función de atender a problemas comunes. El carácter *sinérgico-jerárquico-ecléctico* de esta matriz tiene fuertes raíces en los campos de la ciencia y la religión. Remite tanto a recientes descubrimientos (de los años 60 y 70 de este siglo) sobre la importancia de las propiedades de las interconexiones ecológicas en los sistemas vivos (Odum, 1988), como a grandes transformaciones de la humanidad de origen espiritual (*vide* el concepto de «época axial», que describe períodos en los cuales diferentes culturas, inicialmente aisladas, no producen asimetrías o guerras sino aproximaciones de alta sinergia sobre bases jerárquicas y eclécticas: Jaspers, 1976; Boulding, 1991).

A diferencia de las otras matrices, esta última no propicia la hegemonía global de algún modelo o visión de la realidad, por el contrario, pretende que la diversidad cultural y las alternativas políticas y económicas existentes estén al alcance de todos. Esta matriz no supone, sin embargo, una reivindicación de la diversidad por encima de la unidad, ella trata, en cambio, de establecer un *orden* para el doble movimiento de descentralización y unificación que opera constantemente en la sociedad. La diversidad y unidad se garantizan mediante la fecundidad de la interacción global. Esta matriz no establece un conflicto entre lo nuevo y lo antiguo, ni prioriza el cambio o la conservación, por el contrario, privilegia la cooperación entre los diversos sectores de la sociedad y la continuidad entre el

pasado y el futuro. Las perspectivas y resultados del espacio público transnacional se inscriben en el cuadro de posibilidades de esta matriz. Aunque las dramáticas debilidades de la sociedad civil-planetaria, en relación a los poderes globales del mercado y de los Estados, no permiten imaginar que esta matriz llegue fácilmente a ser dominante (por lo menos en un corto o mediano plazo), no es difícil comprender su enorme importancia para orientar concientemente a la política mundial en un sentido democrático y de mayor gobernabilidad.

8. Una última observación sobre el papel civilizador de las religiones. Que los contenidos específicos de la ética y la religión sean diferentes de los de la política no supone necesariamente que deban ser percibidos como excluyentes entre sí. Weber trabajó muy bien la posibilidad de complementación entre estas dimensiones, procurando que los hombres tuvieran siempre presente y de un modo articulado las dos éticas posibles para la acción: la ética de la convicción y la de la responsabilidad (Weber, 1984). Son conocidos y temidos los efectos de las religiones en la política, pero el propio Weber nos recuerda que la guerra de las iglesias no es la guerra de los dioses. La demora en hacer las paces entre las iglesias mucho le debe al aislamiento y a la falta de comunicación entre ellas y con otros actores en general. Por eso la sociedad mundial precisa propiciar el encuentro comunicativo de y con las iglesias, para ayudarlas a desenvolver su ecumenismo. A propósito de esto último, debe resaltarse que las nuevas corrientes teológicas son fuertemente ecuménicas, habiéndose producido un cambio en el eje de la discusión interreligiosa, de la diferencia para la complementariedad (Capra y Steindl-Rast, 1993). Si tuviéramos que resumir en un concepto la solución de los problemas de la humanidad (y el planeta) no privilegiaríamos la igualdad, la libertad, el desarrollo sustentable o la paz, sino la *fraternidad* (Aurobindo, 1971). Los rasgos de la tercera matriz presentada en este ensayo extraen su fuerza principal de la experiencia espiritual, sedimentada en el mundo de la vida por los mensajes de fraternidad de todas las tradiciones religiosas (naturalmente, expuestos más por los profetas que por los sacerdotes). Retornemos otra vez rápidamente a Dumont. Nos dice que la aplicación del principio jerárquico permite a los diversos sectores y miembros de la sociedad asumirse como *interdependientes*. Mientras la igualdad atomiza la vida social, posibilitando la desresponsabilidad de los individuos por los problemas comunes (obligando así que el ordenamiento político sea impuesto por medios coercitivos externos a estos), la jerarquía expresa una forma conciente de los individuos relacionarse con el todo, que permite que el orden sea asumido autónomamente. En este sentido, mientras la igualdad es nítidamente un principio moderno, la jerarquía es un principio universal (premoderno y «pre-post-político»), ya que en la mayoría de las sociedades es la religión quien ofrece a los individuos una visión (fraterna) del todo (Dumont, 1992).

Referencias

- Aurobindo, Sri (1971): *Social and political thought*, Sri Aurobindo Birth Centenary Library, Pondicherry.
- Avritzer, Leonardo (1993): «Alem da Dicotomia Estado/Mercado: Habermas, Cohen e Arato» en *Novos Estudos* Nº 36.
- Benedick, Richard E. (1992): «Inner Workings of the New Global Negotiations» en *The Columbia Journal of World Business* 27/3-4.
- Boletim Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro* (1993), ISER, Rio de Janeiro.
- Boulding, Elise (1991): «The Old and New Transnationalism: An Evolutionary Perspective» en *Human Relations* 44/8.
- Brundtland, Gro H. et al. (1988): *Nosso futuro comum*, Fundação Getulio Vargas, Rio de Janeiro.
- Bull, Hedley (1977): *The anarchical society*, Columbia University Press, Nueva York.
- Capra, Fritjof y David Steindl-Rast (1993): *Pertencendo ao universo: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade*, Cultrix, San Pablo.
- Cohen, Jean y Andrew Arato (1992): *Civil society and political theory*, MIT Press, Cambridge.
- Costa, Sergio (1994): «Esfera Pública, Redescoberta da Sociedade Civil e Movimentos Sociais no Brasil: Uma Abordagem Tentativa» en *Novos Estudos* Nº 38.
- Dahl, Robert (1985): *A Preface to Economic Democracy*, University of California Press, Berkeley.
- Dumont, Louis (1992): *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*, EDUSP, San Pablo.
- Fukuyama, Francis (1989): «¿El Fin de la Historia?» en *Estudios públicos* Nº 37.
- Grubb, Michael et al. (1993): *The earth summit agreements*, Earthscan, Londres.
- Haas, Peter M. (1993): «Epistemic Communities and the Dynamics of International Environmental Co-Operation» en Rittberger, Volker (comp.): *Regime theory and international relations*, Clarendon Press, Oxford.
- Habermas, Jürgen (1984a): *Mudança estrutural da esfera publica*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Habermas, Jürgen (1984b): *The theory of communicative action, Vol. II*, Beacon Press, Boston.
- Habermas, Jürgen (1993): *Passado como futuro*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Held, David. (1991): «A Democracia, o Estado-nação e o Sistema Global» en *Lua Nova* Nº 23.
- Huntington, Samuel (1993): «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs* 72/3.
- Ianni, Octavio (1992): *A sociedade global, Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro.
- Jaspers, Karl. (1976): *The origin and goal of history*. Greenwood Press, Westport.
- Kennedy, Paul. (1993): *Preparando para o século XXI*, Capus, Rio de Janeiro.
- Leis, H. (1992): «Ética Ecológica: Análise Conceitual Histórica de sua Evolução» en *VVAA: Reflexão crista sobre meio ambiente*, Loyola, San Pablo.
- Leis, H. (1993): «Ambientalismo e Relações Internacionais na Rio-92» en *Lua Nova* Nº 31.
- Leis, H. (1992): «Novo Sistema de Representação e Funções para a Assembleia Geral e o Conselho de Segurança da ONU», trabalho apresentado en el Foro Internacional de ONGs y Movimientos Sociales, Rio de Janeiro.
- Lerche, Charles (comp.) (1991): *Emergence: Dimensions of a New World Order*, Bahá'í Publishing Trust, Londres.
- Muller, Robert. (1993): *O nascimento de uma civilização global*, Aquariana, San Pablo.
- Odum, Eugene P. (1988): *Ecologia*, Guanabara, Rio de Janeiro.
- Perlmutter, Howard V. (1991): «On the Rocky Road to the First Global Civilization» en *Human Relations* 44/9.
- Prigogine, Ilya (1993): *¿Tan sólo una ilusión?: una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona.
- Ribeiro, Mauricio Andrés (1991): «From the 'Ecologizing' of the United Nations to the Federation of Earth», trabalho apresentado en la 14º Conference of the International Peace Research Association, Kyoto.
- Tocqueville, Alexis de (1979): *A democracia em america en Jefferson, Thomas et al.: Escritos políticos*, Abril Cultural, San Pablo.
- Toynbee, Arnold J. (1985): *Estudio de la historia, Vol. III, Planeta*, Barcelona.
- UNDP (1994): *Human development report 1994* Oxford University Press, Nueva York.
- Viola, Eduardo J. (1992): «A Expansão do Ambientalismo Multisetorial e a Globalização da Ordem Mundial», trabalho apresentado en el XVI Encuentro Anual de ANPOCS, Caxambú.

- Vita, Alvaro de (1991): «*Vontade Coletiva e Pluralidade: Uma Convivência Possível?*» en *Lua Nova* Nº23.
- Waltz, Kenneth. (1993): «Public Lecture: The New World Order» en *Millenium* 22/2.
- Weber, Max. (1984): *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
- Wolfe, Alan (1992): «Três Caminhos para o Desenvolvimento: Mercado, Estado e Sociedade Civil» en *VVAA: Desenvolvimento, cooperação internacional e as ONGs*, IBASE-PNUD, Rio de Janeiro.