

RETOS AL PENSAMIENTO EN UNA EPOCA DE TRANSITO

JOSE RAMON FABELO CORZO

Inicia - 73
101 - 172

ETOS AL PENSAMIENTO EN UNA ÉPOCA DE TRÁNSITO

RETOS AL PENSAMIENTO EN UNA ÉPOCA DE TRÁNSITO

JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO



EDITORIAL ACADEMIA, La Habana, 1996.

© José Ramón Fabelo Corzo, 1994
Instituto de Filosofía

© Sobre la presente edición:
Editorial Academia, 1996

Edición computarizada: *Lic. Patricia Torralba Gil*
Diseño de cubierta e interior: *Ángel Rubí Aspra*

Obra editada e impresa por
Editorial Academia
Industria no. 452, esquina a San José
La Habana 10200, Cuba
ISBN 959-02-0164-4

*A mis hijos
Lissette y Marcell*

INDICE

Nota introductoria / 1

Valores universales y problemas globales / 6

Tolerancia y valores / 64

A propósito de un anunciado conflicto
entre civilizaciones / 76

América Latina en la encrucijada entre los valores
universales y propios / 100

Hacia una refundamentación valorativa
del paradigma emancipador latinoamericano / 112

El marxismo en los umbrales del siglo XXI / 128

Valores y juventud en la Cuba de los años noventa / 162

NOTA INTRODUCTORIA

Dinamismo y turbulencia parecen ser las notas más características de la época en que vivimos, un mundo en el que todos cambian o intentan hacerlo. Antiguos estados se desintegran, nuevas naciones surgen, otras se unen. Países ex-socialistas de Europa oriental tuercen el rumbo y comienzan a reclamar un lugar en el Norte industrializado. Europa occidental construye una gran comunidad y se arma como poderoso bloque económico. Japón hace lo suyo y no desaprovecha la oportunidad para colocarse a la cabeza de los «tigres» asiáticos. Estados Unidos no desea quedarse atrás, tensa las cuerdas de su hegemonía política y militar, firma un Tratado de Libre Comercio con Canadá y México, y pretende extender su potencial económico hacia toda América Latina y por todo el Pacífico hasta Asia. China, Viet-Nam, Corea del Norte y Cuba mantienen vivos sus proyectos socialistas, pero buscan un reacomodo y una reinserción en la compleja dinámica internacional. América Latina y el Tercer Mundo miran con recelo los movimientos del Norte, no pueden esperar más y exigen un cambio que haga variar su actual *status* de marginación. El planeta, en su dimensión natural y humana universal, manifiesta también su protesta, encara a todos con la crudeza de los problemas globales y alerta sobre la inevitabilidad de un cambio que impida un holocausto ecuménico.

No hay duda, andamos por una época de tránsito. Pero, ¿tránsito hacia dónde? Es aquí donde la turbiedad de los acontecimientos impide ver con claridad. Cada cual hala hacia su parte y se imagina a su forma la «sociedad de llegada». Fukuyama pone fin a la historia, al tiempo que el liberalismo anuncia su victoria definitiva y el postmodernismo cancela las utopías, la UNESCO pide más tolerancia, Huntington predice un futuro matizado por el choque de civilizaciones, y el marxismo, cual ave fénix, resurge y nos habla de un socialismo democrático.

Ha pasado la era de los teleologismos. Si algo va quedando claro en este convulso mundo es que la historia no se hace sola, y que su marcha depende de las fuerzas humanas capaces de erigirse en

sujeto de su curso. Menos que nadie pueden las fuerzas progresistas, de izquierda, latinoamericanistas y tercermundistas dejar que la historia se haga por sí misma, a riesgo de que se siga haciendo en su contra. Estas fuerzas han de salir de la perplejidad teórica e ideológica que hoy las embarga, forjar su propio proyecto emancipador y aceptar los retos que a su pensamiento impone una época de tránsito.

Sobre algunos de esos retos trata el presente libro, compuesto por siete ensayos, escritos en el transcurso de los últimos tres años con distintas finalidades y en una secuencia cronológica que no coincide con el orden en que aquí se presentan. Son trabajos que, a pesar de mantener una unidad temática, expresada en el título genérico de la obra, poseen entre sí cierta independencia, permitiendo la lectura aislada de cualesquiera de ellos en función de los intereses del lector.

Concebido inicialmente como ponencia a presentar en el Simposio Internacional «500 años: hacia un pensamiento sin fronteras» en la Universidad Autónoma del Estado de México, «Valores universales y problemas globales» (octubre, 1992) es el más extenso de los ensayos y el que abre esta compilación. En el mismo se ofrece un grupo de reflexiones acerca del vínculo entre los dos conceptos -de amplio uso en el lenguaje académico y no académico contemporáneo- que le dan título al estudio. ¿Qué son los valores universales? ¿Por qué los hombre difieren en cuanto a su interpretación? ¿En qué medida el surgimiento y agudización de los problemas globales se asocia con una práctica distanciada de los verdaderos valores universales? ¿Qué hacer para que sean estos últimos los que en realidad sustenten las relaciones internacionales? ¿Qué función desempeñan estos valores en la búsqueda de soluciones a los problemas globales? A estas interrogantes pretende el trabajo aproximar una respuesta. Una síntesis resumida del mismo se divulgó bajo la nominación de «Los valores universales en el contexto de los problemas globales de la humanidad» en la *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, en su número 28 de 1994. Otra versión más amplia fue incluida por el Ministerio de Salud Pública en la *Compilación de temas para la asignatura de Filosofía y Salud* (1994).

El segundo artículo, «Tolerancia y valores» (septiembre, 1994), se redacta con motivo de la proclamación de 1995, a propuesta de la UNESCO, como Año de las Naciones Unidas para la Tolerancia. Destinado a su presentación como ponencia en el Encuentro sobre Tolerancia para América Latina y el Caribe en la Universidad Federal de Río de Janeiro, la investigación aborda el papel de los sistemas de valores en tanto factor condicionante de las relaciones de tolerancia entre los hombres. Un adecuado enfoque axiológico permite fundamentar cuándo es posible y deseable una actitud tolerante y cuándo es necesaria una relación de intolerancia. Especial énfasis hace el trabajo en la relación tolerancia-intolerancia en los marcos internacionales. Aparecerá publicado, casi al unísono con este libro, en el número 31 de la *Revista Cubana de Ciencias Sociales*.

Se incluye, asimismo, en esta compilación una respuesta al ensayo de Samuel Huntington «El conflicto entre civilizaciones, próximo campo de batalla». Desde una perspectiva y un contexto socio-cultural, lógicamente diferentes a los del académico norteamericano, se analizan críticamente sus conclusiones más importantes y, en especial, su tesis básica acerca de la sustitución en un futuro próximo de los conflictos ideológicos por los de origen cultural como forma predominante de conflictos. Bajo el título «A propósito de un anunciado conflicto entre civilizaciones» (octubre, 1994), esta investigación vio la luz por vez primera en la revista *Contracorriente*, en su número 3 de 1996.

La peculiar historia de América Latina ha sido la principal causa de que el problema de la relación entre los valores universales y propios tuviesen una permanente presencia en el pensamiento latinoamericano y fuese, de hecho, su preocupación axiológica más importante. El debate continúa abierto, no sólo porque no ha sido totalmente resuelto en el plano teórico, sino también, y sobre todo, porque la marcha de la historia no le ha ofrecido una solución práctica. Alrededor de este tema gira el ensayo «América Latina en la encrucijada entre los valores universales y propios» (enero, 1994), presentado como ponencia en el IV Simposio sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas. Este estudio apareció simultáneamente en las publicaciones 3

El Cuervo -de Puerto Rico- en su número 12 de 1994, y en la *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, en el número 29, correspondiente a 1994. Asimismo, sirve de eje temático de un nuevo libro en preparación por parte del autor.

«Hacia una refundamentación valorativa del paradigma emancipador latinoamericano» (enero, 1995) sirve de título a otro de los trabajos incluidos en esta selección. Presentado como ponencia en el Primer Taller Internacional «Problemas de la Construcción Plural del Paradigma Emancipador en América Latina», en Ciudad de la Habana, el estudio indaga en la necesaria correlación entre los enfoques gnoseológico y axiológico en la construcción teórica de cualquier proyecto de cambio social que aspire a alcanzar determinada trascendencia práctica. El cambio ha de ser presentado como posible y deseable, por lo cual se hace imprescindible no sólo argumentar teóricamente su factibilidad, sino además, fundamentar el sistema de valores que lo ha de acompañar. El trabajo aparece publicado por vez primera.

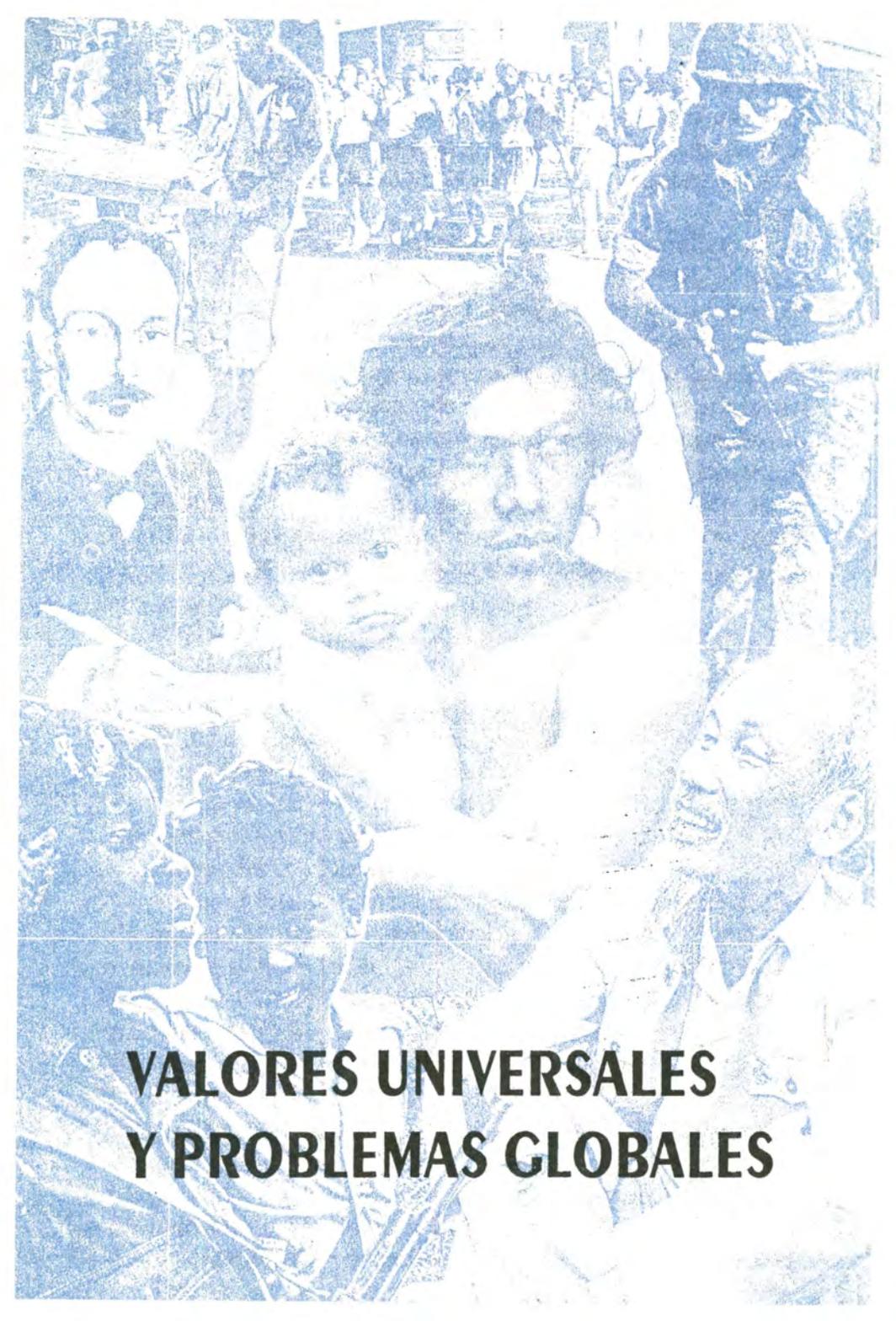
La actual crisis del marxismo, las actitudes que ante él se han generado, los principios y prioridades de su renovación, constituyen el núcleo temático del sexto ensayo: «El marxismo en los umbrales del siglo XXI» (abril, 1992), publicado íntegramente en el número 8 (1994) de la revista argentina *Crítica de Nuestro Tiempo* y, de manera parcial, en la compilación colectiva *El derrumbe del modelo eurosoviético: una visión desde Cuba* (La Habana, 1994), que ya cuenta con dos ediciones y una tercera en preparación.

«Valores y juventud en la Cuba de los noventa» es el título condicional con el que se identifica el último de los estudios que aparecen en esta compilación. Se trata en realidad de la intervención realizada el 24 de abril de 1995 en la «Audiencia Pública sobre formación de valores en las nuevas generaciones» de la Comisión de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología del Parlamento cubano. Publicado previamente por la *Revista Bimestre Cubana* en su número 3 de 1995, su inclusión como cierre del presente libro, se debe no sólo a que es el trabajo más reciente, sino también a que en él se sintetizan y utilizan, en el enfrentamiento de un problema práctico concreto, muchos de los elementos teóricos contenidos en los ensayos precedentes. La presencia de síntomas evidentes de crisis de

valores en un segmento de la población y de la juventud cubanas, las causas sociales que la han generado o agudizado y la propuesta de algunas líneas estratégicas para su enfrentamiento, son los aspectos centrales que resumen el contenido de estas reflexiones finales.

Son múltiples, complejos y variados los desafíos que una época como la nuestra, impone a un pensamiento comprometido con la causa de los pobres de la Tierra. Para junto con ellos nuestra suerte echar es imprescindible dar respuesta a esos retos, aun cuando la contribución que podamos hacer sea, como en el caso de este libro, necesariamente modesta. Sólo la obra colectiva, teórica y práctica, de todos aquellos que siguen viendo en la justicia el norte que le da sentido a la brújula de sus vidas, permitirá trascender el arroyo de la Sierra -por mucho que éste nos complazca- y navegar con éxito por el inmenso mar de problemas que todavía ha de afrontar el irrenunciable proyecto de la emancipación humana.

El autor
Mayo, 1996



**VALORES UNIVERSALES
Y PROBLEMAS GLOBALES**

Son muchas las preocupaciones teóricas que la compleja y convulsa realidad contemporánea despierta. Algunas de ellas -tal vez las más importantes- están asociadas con cuestiones que poseen una incidencia directa en los destinos de la humanidad y de nuestro planeta. Son los llamados *problemas globales* de la contemporaneidad.

La inmediatez y globalidad de estos problemas compulsa a la comunidad de esfuerzos y a la búsqueda de soluciones también globales. Sin embargo, a quinientos años del polémico encuentro entre dos culturas, nos encontramos hoy ante un mundo heterogéneo con grandes diferencias en los niveles de desarrollo económico y social entre unos pueblos y otros, así como entre distintos grupos sociales dentro de casi todos los países. Es un mundo plagado de contradicciones, donde la realización de los intereses de unos muchas veces obstaculiza o impide la realización de las aspiraciones de otros.

Los esfuerzos conjuntos presuponen, sin embargo, la existencia de *intereses humano-generales*, y éstos, a su vez, condicionarían la conformación de un conjunto de *valores universales* que sustenten la acción mancomunada de muchos hombres y de muchos países. Pero en un contexto tan diverso como el de nuestro planeta hoy, ¿existen realmente esos intereses y valores universales? Y de existir, ¿en qué medida son de hecho universales? ¿En qué grado no lo son? ¿Cómo poder garantizar una práctica internacional regida por ellos? ¿Existe otra alternativa que no sea la apelación a estos intereses y valores como reguladores normativos de las relaciones interestatales?

Reflexionar sobre estos asuntos, más que tema para un ensayo, es un imperativo de la época. La real solución a estos problemas trasciende, por supuesto, las posibilidades de la reflexión teórica, pero también es imposible sin ella. Por eso no es casual que, en tiempos recientes, se haya hecho frecuente en el análisis de los problemas globales su asociación con los valores universales. Estos últimos, sin embargo, no siempre han sido objeto de una adecuada conceptualización que permita deslindar sus vínculos reales con tales problemas. A pesar del uso bastante extensivo del concepto de *valor* en el pensamiento globalístico, pocas veces podrá hallarse un análisis realmente axiológico de esta problemática. Tal enfoque, 7

no obstante, pudiera ofrecer resultados interesantes y una importante complementación a los estudios que sobre estos inminentes problemas de la humanidad hoy se realizan.

El propósito del presente trabajo consiste precisamente en ofrecer algunas reflexiones sobre la naturaleza de los valores universales y su nexa con la génesis, agudización y posible solución de los problemas globales.

Valores universales

El tratamiento conceptual de los valores universales nos lleva de lleno al problema axiológico fundamental, es decir, al de la naturaleza misma de los valores. No es posible detenerse -no hay espacio para ello- en la tradicional polémica sobre el carácter objetivo o subjetivo de los valores,¹ que sirvió de fuente nutricional durante mucho tiempo para el desarrollo de la axiología. Sólo es necesario constatar que hoy, lamentablemente y sin haberse dicho la última palabra al respecto, esta polémica se ha ido apagando, lo cual manifiesta su impronta negativa en el uso indiscriminado del concepto de valor, bajo las más disímiles y no esclarecidas acepciones, en el examen de distintas problemáticas. Esto, claro está, atenta contra la eficacia de dichos análisis.

En este caso, y dadas las limitaciones de espacio, nos detendremos sólo en aquellos aspectos teóricos de la concepción del valor que resultan imprescindibles para comprender el curso ulterior de la exposición.²

Cualquier intento serio de explicar los valores tendrá que colocar como centro de referencia al *hombre*, independientemente de que el origen de estos valores se sitúe en el propio hombre o fuera de él. Pero de lo que no hay dudas es que cualquier valor cobra sentido sólo en relación con el hombre, su vida, su salud, su edu-

¹ Sobre la polémica objetivismo-subjetivismo en axiología puede consultarse a Frondizi (1958).

² Para mayor información sobre la concepción axiológica desde cuyo prisma realizamos el presente análisis, puede consultarse a Fabelo (1989).

cación, su bienestar, así como con la satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales.

Hasta aquí tal vez todos estemos de acuerdo. Las discrepancias comienzan cuando se trata de esclarecer qué se entiende por hombre y qué contenido y fuente se le atribuye a los valores. Para responder a estas interrogantes parece necesario ubicarse en el origen mismo del hombre y de los valores.

Desde su surgimiento, el hombre se enfrentó a una realidad que le era dispar en cuanto a sus significaciones. En el propio mundo heterogéneo que le rodeaba, encontró elementos que le favorecían y contribuían al mantenimiento de su vida, a su crecimiento y desarrollo y otros que, por el contrario, lo amenazaban con la muerte.

En un inicio esta situación se diferenciaba bastante poco de la que rodeaba a otros seres biológicos. Pero, paulatinamente, a la limitada capacidad natural de adaptarse al medio para aprovechar mejor sus influencias positivas y evitar las negativas, el hombre fue sumando la capacidad para transformarlo, en un sentido humano que pronto se convirtió en un sentido social. Esta capacidad, cuyas posibilidades ilimitadas la historia se ha encargado de demostrar, cambió sustancialmente la calidad del mundo de significaciones que rodeaba al hombre. La influencia espontánea de la naturaleza natural -y valga la redundancia- fue cada vez más sustituida por el influjo predeterminado de la naturaleza humanizada, resultado de la actividad transformadora consciente del hombre.

Como quiera que la acción respuesta del medio se ajustaba en buena medida a los propósitos conscientes que el hombre se proponía con su transformación, la naturaleza modificada adquiría una *significación* positiva para él. Es obvio que el ser humano trabajaba para su bien, buscando su propio bienestar y no resultados que lo perjudicaran. Claro que, debido al escaso conocimiento de la naturaleza y de sus leyes -muy lógico en esta etapa de desarrollo-, en ocasiones los resultados de su actividad eran distintos y hasta opuestos a los fines que perseguía. Pero ésta no podía ser la regla. De haberlo sido, el hombre no habría podido nunca separarse del mundo natural y hubiese prescindido de una actividad que le reportaba más perjuicios que beneficios.

La ascendencia predominantemente positiva sobre el hombre de los efectos de su actividad pronto despertó una relación emocionalmente marcada hacia ellos. Esos resultados se habían hecho acreedores de la posibilidad, no sólo de saciarlo materialmente, sino también de provocarle una satisfacción espiritual, de despertarle alegría y otros sentimientos positivos. Habían surgido el *valor* -realidad humanizada con significación positiva para el hombre- y la *valoración* -capacidad que permitía captar subjetivamente ese valor.

A la realidad valiosa creada por el hombre se le contraponía el mundo de influencias negativas naturales que, al quedar fuera de su dominio, debido a su aún limitada capacidad cognoscitiva y práctica, era muchas veces objeto de identificación mística con las fuerzas del mal. Pero, misticismo a un lado, lo cierto es que el hombre había aprendido a diferenciar conscientemente lo bueno de lo malo y a actuar de acuerdo con sus intereses, en aras de la transformación de la realidad para su bien.

El mundo social humano era por entonces bastante elemental y homogéneo. No iba mucho más allá del individuo, su familia, su gens o su tribu, y se basaba en lazos naturales de familia y consanguinidad. Existía muy poca disparidad entre los *intereses* de los miembros de esas pequeñas comunidades. Por supuesto, la ausencia de diferenciación de intereses y la poca distinción del individuo dentro de la comunidad se debían, en buena medida, a las condiciones de sobrevivencia precaria y estaban apuntaladas por la fuerza autoritaria de las tradiciones, las normas morales y los mitos religiosos. Ello determinaba que el influjo antropógeno sobre la naturaleza se realizara, la mayoría de las veces, de manera coordinada por todos y para el bien de todos. Si exceptuamos los casos de resultados no predecibles, debido a la ignorancia, las supersticiones y todo tipo de fanatismo religioso, había pocas posibilidades de que los valores surgidos no lo fuesen en realidad para todos los miembros de la comunidad. El sujeto creador de valores coincidía con el sujeto para el cual los objetos valían. El *hombre genérico* coincidía con el hombre de carne y hueso, con todos y
10 cada uno de ellos. No podía haber -exceptuando causas

gnoseológicas- contraposición entre valor y valoración, entre los valores reales y actuantes y la interpretación subjetiva de los mismos.

Pero tal tipo de *socialidad* estaba limitado históricamente, condicionado por un grado ínfimo de desarrollo, tanto del hombre como de sus esferas de actividad. Como resultado de los avances en el dominio de la naturaleza, estas comunidades comenzaron a crecer, a complicar sus estructuras, a chocar unas con otras. El desarrollo de la actividad productiva hizo posible la aparición de clases, la separación de las actividades manuales de las intelectuales, y, como resultado, no sólo crecieron enormemente aquellas pequeñas comunidades hasta convertirse en otras sustancialmente distintas, sino que además se introdujo una gran cantidad de factores diferenciadores en ellas.

Todo esto, por supuesto, constituyó un largo proceso, caracterizado por una permanente complicación del sistema de relaciones sociales y una constante deshomogeneización de los intereses de los hombres. En correspondencia con el desigual lugar que se le asignaba en el sistema social, comenzaron a distinguirse radicalmente los intereses entre los distintos individuos y grupos sociales, y entre éstos, por una parte, y la sociedad, por otra. Ya la acción de determinados hombres, aun cuando podía continuar persiguiendo el bien para sí mismos y la realización de sus intereses, no garantizaba el bien para otros hombres, ni para todo el universo social conformado. El hombre genérico había dejado de ser igual a cada uno de los hombres del género.

La realidad configurada actuaba de manera diferenciada en relación con los distintos individuos y grupos, complicándose extraordinariamente su sistema de significaciones. Lo que era positivo para unos, no lo era necesariamente para otros. En correspondencia con esto cada sujeto, individual o colectivo, conformó su propia escala de valores, distinta a la de los demás. Apareció la ruptura entre valor y valoración, entre los valores del género, de la comunidad, de la sociedad y su interpretación subjetiva por un sujeto social u otro. Surgieron las más diversas doctrinas filosóficas, políticas y religiosas que tenían, entre sus

propósitos fundamentales, la justificación ideológica de sus respectivas escalas de valores y la pretensión de presentarlas como las únicas válidas para todo el universo social.

Tal situación, con diferentes matices y cambios lógicos en el contenido de los valores y escalas, ha sido predominante a partir de ese momento a lo largo de toda la historia de la humanidad. Claro que, desde un inicio, los hombres se preocuparon no sólo por justificar ideológicamente sus valores, sino por tratar de imponerlos a todo el sistema social. La política, el Estado, el derecho, vinieron a servir de instrumentos para esos fines, uniéndose a la moral y la conciencia religiosa, que ya desde antes actuaban en esa dirección. Como resultado, la sociedad siempre logró organizarse y funcionar sobre la base de un conjunto de valores oficialmente reconocido. Los otros sistemas se ven obligados a subordinarse, pero no desaparecen y pugnan permanentemente por lograr el predominio.

Ahora bien, para cada momento histórico y para cada sociedad concreta existe también un *sistema de valores* objetivamente conformado, resultado de la propia estructura de las relaciones sociales. Este sistema se define no sobre la base de los intereses de uno u otro individuo o grupo social en particular, sino basado en los intereses de todo el universo social, de toda la comunidad, de toda la sociedad, del hombre, hasta donde los límites históricos de su género han crecido para ese momento. Estos intereses no son los que subjetivamente se asumen como tales, por determinada colectividad, algún partido o incluso por el Estado, sino el resultado objetivo del vínculo entre la posición histórica, ocupada por la sociedad dada, y las tendencias progresivas de su evolución. Son precisamente las fuerzas que halan hacia el avance de la sociedad y el hombre. Por lo tanto, el sistema objetivo de valores abarca todo el conjunto de resultados materiales y espirituales de la actividad humana que poseen una significación positiva para el desarrollo ascendente de la sociedad.

¿Qué relación existe entre ese sistema objetivo de valores y
12 las escalas subjetivamente conformadas por los diferentes suje-

tos sociales? Es evidente que aquí el nexo no necesariamente tiene que ser de coincidencia, aunque tampoco ésta se excluye. Ello dependerá, ante todo, de la posición social que ocupe el sujeto, del grado en que ésta se acerque a la línea del progreso histórico, de la medida en que sus propósitos expresen en sí mismos los intereses más generales de la sociedad. Aquí no es determinante el hecho que la escala de valores de un sujeto social dado sea la que se imponga y predomine en la sociedad. Este predominio puede deberse a muchos factores y no sólo a su nivel de coincidencia con el sistema objetivo de valores. Claro que a la larga y para que la sociedad pueda realmente avanzar, tendrá necesariamente que imponerse el orden que más se adecue a los valores objetivos. Los intereses generales de la sociedad siempre encontrarán fuerzas sociales que pugnen por su realización. Pero esto está muy lejos de ocurrir de manera directa, rápida, fácil, sin contratiempos. El progreso social es tan contradictorio que muchas veces hace dudar de su existencia.³

³ Ahora mismo nos encontramos en un momento donde el agravamiento de muchos de los problemas del hombre hace que no pocos cuestionen la existencia de todo progreso, mientras que otros, aun aceptándolo, difieran notablemente en cuanto a su sentido y dirección.

En relación con los primeros es necesario señalar que tal postura no puede ser correcta ni desde el ángulo práctico, ni desde el gnoseológico. Reconocer la existencia del progreso resulta imprescindible para no adoptar una actitud pesimista y fatalista al enfrentar los agobiantes problemas que se ciernen sobre la humanidad. No hacerlo, sería condenarnos a la inacción, a esperar sólo un empeoramiento y ninguna solución para estos problemas, lo cual sólo precipitaría un desenlace fatal. Es lógico que muchos duden del desarrollo ascendente, cuando la perspectiva inmediata apunta más hacia un retroceso. No es la primera vez que esto ocurre en la historia. Por eso, para percibirlo, se hace necesario salir, en ocasiones, del marco referencial inmediato y elevarse hasta la perspectiva histórica. Aun así podrá observarse el carácter siempre contradictorio del progreso: el desarrollo de las fuerzas productivas provocó la aparición del esclavismo, el surgimiento de la doctrina ética del cristianismo estuvo asociado con la obscuridad del Medioevo, el crecimiento del capitalismo bebió de la fuente de la conquista, así como de la explotación despiadada de los recursos naturales y humanos del «Nuevo Mundo», la revolución científico-técnica contemporánea está muy vinculada con los problemas globales que amenazan a la humanidad. Todo progreso entrañará siempre aspectos de retroceso y decadencia, pero en última instancia se irá imponiendo una línea ascendente, aunque tal vez sólo la perspectiva

Hasta ahora ha sido descrito cómo el surgimiento y desarrollo del hombre llevó aparejada la génesis y evolución de los valores, así como la variación y versatilidad de estos últimos, la aparición de distintas gradaciones de valores en diferentes planos: en el objetivo y en el subjetivo. En la base de esta diversificación de los valores se encuentra la heterogeneidad que adquiere el conglomerado humano y la ampliación del universo social, desde la primitiva gens hasta las modernas naciones. La escala objetiva de los valores se determina por un hombre cada vez más genérico, por una comunidad humana cada vez más extensa, por un sistema cada vez más complicado de relaciones sociales.

Pero el crecimiento del universo social no podía detenerse en las naciones, estaba destinado a alcanzar la universalidad real. La historia podía tener un carácter local sólo transitoriamente. Si la naturaleza es en sí una sola a nivel global, la sociedad humana no podía quedarse para siempre balcanizada en mil pedazos independientes.

histórica permita apreciarla. Si la historia de la sociedad humana se caracterizara por la estabilidad o el estancamiento, todavía hoy viviríamos en las cavernas y apenas nos hubiésemos levantado por encima del reino animal. Si lo que distinguiera al género humano fuese la regresión, no hay razones para explicar por qué no se ha autoaniquilado ya desde hace mucho tiempo. A la humanidad le queda mucho por recorrer en su línea ascendente, no hay fundamentos para ser pesimistas. Pero tampoco para ser pasivos; el progreso del hombre es sólo obra del hombre.

En relación con los segundos, quienes dudan de la dirección del progreso, cabe preguntarse con ellos: ¿cómo entender realmente el ascenso?, ¿qué contenido atribuirle?, ¿qué criterio seguir para verlo ahora y no sólo desde la perspectiva histórica (pues, evidentemente, no podemos esperar a que transcurra la historia para después regresar y proceder en consonancia con el progreso)? Está claro que sólo el hombre puede intervenir como tal indicador. Él es el medidor y la razón fundamental del progreso. Es su bienestar, su libertad, su crecimiento multiforme en compañía del bienestar, la libertad y el perfeccionamiento multifacético de todos los hombres, presentes y futuros, lo que puede servir de criterio efectivo de la progresión humana. Cada acto, cada suceso, ha de medirse desde el ángulo de qué brinda y qué resta al hombre. La inclinación de la balanza señalará si actuamos a favor o en contra del progreso.

Precisamente la aparición del *capitalismo* significó el surgimiento de las fuerzas productivas y los medios de comunicación necesarios para convertirlo en la primera forma universal de desarrollo social, atrayendo hacia sí y subordinando a todas las regiones del planeta y provocando que el proceso histórico se hiciese mundial (Marx y Engels, 1973:I, 60).

Al arrastrar tras sí a los demás pueblos y naciones, el capitalismo generó la convivencia común entre grupos humanos que eran, sin embargo, muy heterogéneos y que vivían, por así decirlo, distintas dimensiones temporales históricas. Los que estaban situados en un orden formacional más alto se enriquecían por medio del saqueo y la explotación de otros pueblos con menor nivel de crecimiento económico y social. La desigualdad en los grados de desarrollo generó la conciencia de la superioridad de unos seres humanos sobre otros, de un orden sobre otro, de un sistema de valores sobre otro y, con ello, el intento de imponer ese orden y ese sistema de valores a los menos desarrollados.

La *universalización de la historia* fue sangrienta e inhumana, provocó el exterminio de pueblos enteros con sus valores y culturas, así como la subordinación indigna de otros que a duras penas pudieron conservar algunos de sus valores. Estos últimos vieron violentado su proceso de evolución histórico-natural. La universalización de la historia respondía a una necesidad del progreso, pero, al igual que éste último, fue extremadamente contradictoria. Llevaba en sí, al mismo tiempo, el germen de grandes bienes y de grandes males para la humanidad. No son pura casualidad las acentuadas divergencias que suscita hoy la evaluación del significado de los quinientos años del arribo de Colón a tierras americanas. Se había producido el choque de distintas escalas de valores que hasta ese momento tenían su propio sustento objetivo. Era la colisión de hombres genéricamente diferentes.

Esto último es importante resaltarlo. El género humano, término tan usual hoy, no es un concepto abstracto, posee un contenido bien concreto, determinado por la historia. No es posible hablar de un único género humano hasta tanto el hombre no es, 15

de hecho, genéricamente universal. Mientras que el mundo de relaciones sociales se mantuvo restringido al nivel de áreas cultural y territorialmente localizadas e independientes, el *hombre genérico* fue uno distinto para cada una de esas culturas.⁴

Por eso resulta un craso error medir la validez de aquellas culturas utilizando un mismo patrón. Y mucho más incorrecto es juzgar, sobre esta base, la superioridad de una u otra. Cada una de esas culturas tenía su propio sistema objetivo de valores y sus correspondientes gradaciones subjetivas. Sólo podemos comparar sus respectivos niveles de desarrollo económico y social, pero no la justeza de sus valores.

En esas condiciones se produjo el «encontronazo» y, como resultado de éste, paulatinamente se fue formando un nuevo universo social -la comunidad mundial- y un nuevo grado en el desarrollo del género humano -el *hombre universal*.

Por supuesto que todos estos trascendentales cambios, descritos aquí en apenas unas líneas, abarcan en realidad toda una época histórica, un largo y complicado proceso que continúa hasta nuestros días. La fase de génesis del capitalismo tan sólo preparó las premisas para las grandes aventuras geográficas. La fase del capitalismo temprano inicia la explotación colonial. La fase siguiente, vinculada con la revolución industrial en Occidente, diversifica cualitativamente el carácter de la expansión colonial

⁴ No es casual que muchos europeos cuestionasen durante la etapa de la colonización, y aún después de ella, la *calidad humana*, el rango de hombre, de los aborígenes americanos y de los negros del África. Tal duda -que en muchos casos fue convicción- sirvió de «justificación moral» para el exterminio de una buena parte de la población autóctona de América y la esclavización del negro. Hoy cabría preguntarse que ocurriría si en las condiciones actuales se produjera un hipotético contacto con seres racionales de otros planetas, presumiblemente más alejados de nuestra visión actual de hombre de lo que era en su tiempo el indio o el negro para la representación europea. Cabe esperar, por supuesto, que la dolorosa «experiencia» terrícola impida que ese contacto sea tan abominable como el producido a consecuencia del «descubrimiento» del «Nuevo Mundo». Pero lo que sí parece indudable es que este nuevo encuentro haría actualizar la interrogante: ¿serán en realidad ellos tan hombres como nosotros?

arrastrando a parte de la población y los territorios de los «nuevos» países hacia la división colonial del trabajo. Sin embargo, el *status* en el que aún vivía la mayoría de los pueblos no occidentales, impide su integración plena a la época moderna (Simonia, 1990:19). Este defasaje perdura aun en las condiciones del capitalismo monopolista, cuando las antiguas colonias, una vez alcanzada la independencia política, sienten la imperiosa necesidad de insertarse en el sistema de relaciones internacionales.⁵

⁵ La última fase -sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial- del proceso de integración de los países subdesarrollados a la comunidad internacional ha estado, a su vez, matizada y notoriamente influida por el enfrentamiento en el escenario mundial de dos sistemas económico-sociales, abiertamente contrapuestos. Las circunstancias no clásicas en que se produce la integración del Tercer Mundo a la historia universal implicaban (y exigían) formas específicas de progreso social. No se trataba de repetir los derroteros ya transitados por los países más desarrollados, ni el simple salto *formacional*, esquemáticamente entendido. Sin embargo, tanto Occidente como los países socialistas trataban, en el marco de su confrontación internacional, de atraer hacia su modelo de desarrollo a los pueblos recién liberados.

En el caso de Occidente, lograr en los países del Tercer Mundo la imposición de las recetas clásicas capitalistas de progreso, ignorando las distintas circunstancias internas de esos países y la muy cambiada situación internacional (en comparación con la época en que se emprendió la expansión del capitalismo clásico), representaba no sólo el resultado de un capricho, sino también una posición muy cómoda y ventajosa que justificaba la acción espontánea de las leyes económicas tanto en el plano interno de esos países, como en los marcos de su imprescindible incorporación a la división internacional del trabajo, lo cual habría de acompañarse, por supuesto, del intercambio injusto, de la implantación de una economía extensiva, basada en la explotación de los recursos naturales y mano de obra barata. Si esto lo unimos a la constante devaluación de esas ramas exportables, a las medidas proteccionistas, al encarecimiento de los recursos científico-técnicos necesarios para el desarrollo de la producción, al endeudamiento y a otras secuelas de las reglas del desigual orden de intercambio internacional, no es difícil percatarse de la dirección hacia donde apunta tal «progresión»: una economía deformada, el aumento de la miseria y de los niveles de pobreza absoluta y relativa, así como una cada vez mayor dependencia, con la consiguiente pérdida de soberanía.

Por su parte, el modelo socialista que se recomendaba a las nuevas naciones de la comunidad mundial, era indiscutiblemente mejor intencionado y se basaba en principios éticos justos que excluían el aprovechamiento, en favor propio, de los escasos grados de desarrollo de estos países. Sin embargo, varios factores atentaban contra el éxito del traslado hacia ellos de dicho arquetipo:

Quiere decir que las transformaciones no se efectuaron de manera instantánea, con la entrada en contacto de hombres de distintas partes del planeta. Pero aquel choque de culturas -que no sólo se produjo en América, sino también en África, Asia y otros confines- marcó un hito muy importante en el viraje que significó la génesis de la comunidad humana internacional. A estos cambios tenía que corresponderse una modificación sustancial en la escala objetiva de valores. La internacionalización de las relaciones sociales trajo aparejado el surgimiento de intereses humano-generales que iban más allá de los marcos grupales, clasistas o nacionales, sobre cuya base aparecieron por primera vez los valores universales, en el pleno sentido del término, es decir, valores conformados a partir de toda la humanidad como sistema social íntegro.

Claro que esos valores universales podían haber surgido antes, en los marcos de una u otra cultura. Pero sólo ahora adquirirían verdadero rango de universalidad. La proporción en que las distintas culturas brindaron su aporte a la configuración de este conjunto de

-
- a) Las insuficiencias del modelo mismo, hoy evidenciadas con la caída del campo socialista;
 - b) La pretensión de presentar ese patrón como el único válido para cualesquiera circunstancias, lo cual ignoraba las peculiaridades de las demás naciones y las necesidades reales para su avance;
 - c) La sustitución en esos países de los mecanismos óptimos para el desarrollo económico, de acuerdo con las circunstancias de cada cual, por un mecanismo tecnocrático y burocrático general que frenaba más que estimulaba el adelanto;
 - d) El mantenimiento de un aumento de los standars de vida en esos países (a través de ayudas, donaciones, préstamos, precios preferenciales) que, si bien tenía las mejores intenciones, no estaba en correspondencia con el verdadero crecimiento económico y no permitía ver con claridad sus fallas.
 - e) El hecho de no lograrse, a pesar de los deseos declarados, una verdadera integración económica de los pueblos más desarrollados con los menos desarrollados, que facilitara y compulsara el crecimiento económico en estos últimos.

Hoy ya no existe el campo socialista. Ya no es posible rectificar las relaciones socialistas internacionales. Para el Tercer Mundo sigue estando latente el problema de las vías para alcanzar el progreso. Lo que sí parece estar claro es que esas vías no pueden seguir las recetas clásicas del capitalismo, ni tampoco el esquemático modelo del llamado «socialismo real».

valores universales tuvo necesariamente que ser desbalanceada, no sólo por la fuerza y la imposición con que unas trataron de aplastar a las otras, sino por el mayor nivel formacional en que las primeras realmente se encontraban, y hacia cuya órbita tuvieron que moverse las segundas. No obstante, las culturas con menor nivel de desarrollo económico y social aportaron no pocos elementos al nuevo conjunto de valores creado y, de hecho, constituyeron una premisa indispensable para la universalización de dicho sistema.

Además de los valores creados por las culturas anteriores, el nuevo ámbito social engendró sus propios valores, vinculados, sobre todo, con las nuevas relaciones internacionales que rápidamente crecían, al tiempo que en muchos casos hizo variar el contenido de los «viejos» valores. Sin embargo, la violentada historia de esa gran parte del planeta, que hoy conocemos como Tercer Mundo, además de las profundas secuelas internas que originó -economías deformadas, crisis de estructura, conflictos sociales, etcétera-, marcó con un sello distintivo el proceso de internacionalización de la historia, engendró el agudo desnivel que hoy caracteriza el grado de desarrollo entre las distintas partes del planeta y provocó la ruptura entre el conjunto objetivo de valores universales y el sistema que, de hecho, se impone en los vínculos entre las diversas naciones.

Y es que la globalización de las relaciones sociales y el origen de una comunidad mundial, íntegra e interdependiente, no borró en modo alguno la heterogeneidad del planeta y las grandes diferencias entre los distintos grupos humanos. Es obvio que el surgimiento de un nuevo marco social no hace desaparecer automáticamente a los otros, de menor rango de generalidad. La aparición de las clases no eliminó a la familia, la formación de las naciones no acabó con las clases, el arribo de la comunidad universal no significa la desaparición de la división del mundo en naciones. Todo esto genera la coexistencia de una multitud diversa de grupos humanos. Cada uno de estos conglomerados, divididos por su nivel de desarrollo socio-económico, su pertenencia nacional y estatal, su posición de clase, su autoconciencia religiosa, factores de raza, etnia, propiedad, etcétera, conserva sus propios intereses, fines y posibilidades reales de lograrlos, así como su propia escala de valores.

Este hecho nos llama la atención acerca de la forma real en que existen los valores universales en un mundo tan complejo y heterogéneamente estructurado. Cualquier ser humano de nuestra época, además de los intereses derivados de su individualidad irrepetible, posee otros, generados por su pertenencia a conjuntos humanos de distintos grados de universalidad. Esos grupos, a la vez, varían en dependencia de la persona de que se trate. Por eso es que lo universal no puede ser comprendido como algo supranacional, supraclasista o suprahumano, sino como existente siempre a través de lo particular y lo singular. Los intereses más generales se refractan a través del prisma de los menos generales. De ahí que los intereses humano-generales y los valores a él correspondientes se asuman de manera diferente por distintos individuos, grupos, clases y naciones. La forma en que ellos se asimilan, puede o no coincidir con el contenido objetivo que poseen.

Ya se ha hecho referencia a la posible diferenciación entre la escala objetiva de valores y su interpretación subjetiva, entre la primera y el sistema que, por diversos medios, se convierte en dominante en la sociedad. Esta realidad, descrita antes para caracterizar tales fenómenos dentro de determinados marcos nacionales, es totalmente palpable también al nivel de las relaciones internacionales, cuando el universo social es toda la comunidad humana y cuando están en juego los valores universales de esa comunidad.

Precisamente el término *universal*, que muchas veces se utiliza para adjetivar al concepto de *valor*, significa que este último se toma en relación con el universo social más amplio posible: *la humanidad*. Los valores objetivamente universales abarcan el conjunto de fenómenos que poseen una significación positiva para el desarrollo ascendente de la comunidad planetaria en general. Aquí no entran aquellos elementos que pueden ser significativamente positivos para determinados grupos, clases o incluso naciones, y que son, por lo tanto, asumidos por ellos como valores universales, pero que en realidad limitan, obstruyen, o impiden el progreso de la humanidad, del hombre en su expresión genérica más universal.

En este análisis no debe confundirse el *concepto* que designa al valor con el *contenido* que objetivamente éste posee y con el que le asignan los distintos sujetos sociales. En el plano conceptual, pocos discutirán que la justicia, la fraternidad, la bondad o la belleza son valores. Sin embargo, las divergencias se acentuarán notablemente en el momento de llenar de significado específico estos conceptos, cuando se trata de enjuiciar a algún fenómeno, proceso u objeto como justo, fraterno, bueno o bello.

Y es que la constante evolución del universo humano hace que los valores universales no constituyan un sistema inmutable, sino por el contrario, histórico-cambiante, concretando siempre su contenido al momento histórico que vive la humanidad. Este cambio se produce aun cuando la categoría que designa al valor en cuestión no varíe y siga siendo el mismo en distintas épocas y para distintos sujetos. Este hecho explica la aparente extratemporalidad que poseen ciertos valores universales, cuyos conceptos vienen utilizándose desde épocas remotas. A modo de ejemplo podríamos indagar en los orígenes de las propias categorías de belleza, bondad, honestidad, democracia, libertad, surgidas hace mucho tiempo y que hoy, indiscutiblemente, denominan valores universales. Pero, cuánto ha cambiado el contenido de estos conceptos. Y no se trata simplemente de que cada sujeto en cada período histórico escoja arbitrariamente el argumento de los conceptos valorativos. Se trata de que ese contenido cambia objetivamente en concordancia con las exigencias del desarrollo social, ajustándose a las variaciones que se operan en el universo humano, a las nuevas potencialidades para el progreso que abre el nivel alcanzado por el sistema social.

Al variar el contenido objetivo tiende también a cambiar más o menos rápidamente el significado que subjetivamente se le atribuye al concepto. Es decir que, manteniéndose la misma categoría, su tema varía objetiva y subjetivamente con la evolución del sistema de relaciones sociales. Claro que la transformación subjetiva depende de una serie de factores y no sólo de la renovación objetiva del contenido del concepto valorativo. Entre los factores que pueden retrasar la concientización subjetiva de los cambios operados en los valores objetivos, se encuentran el escaso conocimiento 21

de la nueva realidad social, la insuficiente toma de conciencia de los intereses derivados de esa realidad transmutada y el peso de ciertas tradiciones y prejuicios que tienden a mantener la estabilidad del sistema de valores concientizado.

Pero el factor más importante en la determinación del grado en que los nuevos contenidos objetivos de los valores son asimilados por el sujeto, radica en la ubicación social que este último ocupa. Ya se ha señalado que esta posición determina los intereses específicos del sujeto en cuestión y el grado de su coincidencia o contraposición con los del género y con las tendencias del progreso. Si se trata de un sujeto -individuo, grupo, clase, nación- cuyos intereses están en correspondencia con las tendencias objetivas del desarrollo social, los cambios producidos en el argumento objetivo de los conceptos valorativos encontrarán su expresión de forma relativamente rápida en la conciencia valorativa de este sujeto (siempre que se superen otros posibles obstáculos ya aquí mencionados). Si, por el contrario, se trata de un sujeto con intereses que, tal vez, en algún momento coincidieron con la evolución social, pero que ahora se le contraponen, se aferrará al viejo contenido del concepto valorativo, a aquél acorde con la época donde él era un sujeto, presumiblemente situado en la línea del progreso.

Todo ello explica el por qué hoy, a pesar de que en el lenguaje y la actividad pública de diferentes personalidades, grupos, clases y naciones se utilizan, pongamos por ejemplo, los mismos conceptos de *democracia*, *justicia*, *progreso*, *libertad*, de hecho a éstos se le atribuye un contenido que llega a ser radicalmente diferente en cada caso; ello provoca que en la práctica, tanto nacional como internacional, nos encontremos con el choque de diversas interpretaciones de los valores universales. Y esto no es sólo un problema hermenéutico que tenga su causa última en la incompreensión mutua entre los distintos sujetos sociales. No es casual que éstos no se comprendan cuando de valoraciones se trata. Cada cual evalúa de acuerdo con su posición social, sus intereses propios, y al ser éstos distintos, se valora de manera desigual. Al mismo tiempo, cada sujeto interpreta su ser, su posición, sus intereses y sus valores como universales. Si esto es así, es lógica la

incomprensión. La solución definitiva no puede estar, por tanto, en la búsqueda de un «traductor», ni tampoco -y esto es esencial recalcarlo hoy- en la renuncia al código que dimana de la posición social propia.

Pero tampoco lo anterior implica la aceptación de un relativismo valorativo irremediable, como no pocas veces se ha supuesto.⁶ De hecho, un sólo concepto de democracia, justicia, progreso y humanismo se ajusta, en las condiciones concretas de cada universo social y para el momento histórico en que éste vive, a la forma suprema socialmente posible de democracia y justicia, al progreso y humanismo reales. Es aquel concepto, cuyo contenido se esgrima sobre la base del conocimiento profundo de la realidad social y de intereses coincidentes con la línea del desarrollo histórico.

Esto significa que la verdad valorativa es posible, que no todo sistema subjetivo de valores es errado, que resulta factible una comprensión fidedigna de los valores universales. Pero de ahí a que esta interpretación sea aceptada por todos va un gran trecho. El primer y gran obstáculo consiste -ya lo hemos dicho- en que cada parte asume sus intereses como humano-generales y su interpretación de los valores en tanto verdadero reflejo de los valores universales. Y por muy convencido que se esté de llevar la razón en este asunto, jamás será posible convencer a la parte contraria sin que ésta renuncie a las aspiraciones propias derivadas de su posición social.

Lo anterior nos permite entender por qué existe la posibilidad de imponer en los nexos internacionales una gradación de valores que no se corresponda con el sistema objetivo de valores universales, cuando el sujeto que determina los principios de esas relaciones ocupa una posición alejada de la línea del progreso histórico. Esta situación predomina hoy en el mundo. Con ella ha estado asociada la génesis y agudización de los problemas globales.

⁶ La línea subjetivista en axiología, muy extendida -explícita o implícitamente- en el pensamiento filosófico y sociológico contemporáneo, se caracteriza por la negación de la existencia objetiva de los valores, por asumirlos como dependientes de los variables deseos, necesidades, fines, intereses subjetivos de los hombres, lo cual inevitablemente conduce a la negación de la verdad valorativa y a un relativismo axiológico.

Valores universales y problemas globales

Los *problemas globales* son aquellos que afectan los intereses de toda la comunidad mundial, que amenazan el futuro de la humanidad, que atentan contra las posibilidades de desarrollo de la civilización. Entre los problemas globales que tradicionalmente se incluyen en diferentes listados, se encuentran los siguientes: la gran desproporción en los niveles de desarrollo social y económico entre las distintas partes del planeta, las amenazas a la seguridad y la paz internacional, la problemática ecológica, el apresurado aumento demográfico de la población del planeta vinculado con el insuficiente ritmo de crecimiento de la producción de alimentos, y el agotamiento de los recursos naturales no renovables, en especial, de los energéticos. Son problemas que, vistos desde el ángulo axiológico, expresan fuerzas universalmente antivaliosas, opuestas al progreso de la humanidad y a la realización práctica de los valores universales.

Si bien todos los problemas globales representan un grave peligro para la humanidad, es importante no darles un tratamiento independiente e indiferenciado. De hecho, ellos constituyen un sistema, dentro del cual desempeñan papeles específicos. El enfoque sistémico, y a la vez diferenciado, de los problemas globales permite analizar sus influencias mutuas, la existencia de determinadas prioridades, así como comprender mejor sus causas últimas y vías de solución comunes.

No es necesario detenerse en todas las conexiones recíprocas existentes entre los problemas globales. Esto ha sido suficientemente tratado en la globalística contemporánea (Colectivo, 1987). Pero sí parece importante llamar la atención sobre el asunto de las prioridades. Hasta hace poco tiempo, sobre todo en los marcos de los países ex-socialistas y principalmente en la extinta Unión Soviética, se consideraba el tópico de la paz y de cómo evitar el holocausto nuclear como el problema global más importante (Colectivo, 1987). Razones había para tal opinión. El arsenal de armas nucleares acumulado en el planeta alcanzaba para destruirlo varias veces y para acabar con todo vestigio de la humanidad. El riesgo era real, de

esto no hay dudas y, mirado desde el ángulo axiológico, parece justificada la prioridad otorgada a una cuestión que amenazaba con destruir de un solo golpe todos los valores creados por el hombre.

Hoy la situación ha cambiado. El derrumbe de los países socialistas de Europa ha significado el fin de la guerra fría y ciertas garantías para la paz entre los poderosos del Norte. Sin embargo, ¿significa esto que ha desaparecido el peligro del uso de las armas nucleares? Tal amenaza sólo puede desaparecer con la eliminación de las armas mismas. En determinado sentido, este peligro puede incluso ser hoy mayor. Es cierto que ya no existen los dos grandes bloques militares frente a frente, equilibrados relativamente en cuanto a su capacidad nuclear, suficiente, en cada caso, para devastar totalmente a la parte contraria y a toda la civilización. Pero, por paradójico que sea, esa alta capacidad destructiva que cada parte observaba en el lado opuesto, se constituía en un elemento disuasivo para el uso de estas armas. Cualesquiera que fuesen los «valores» en juego, legítimos o ilegítimos, ninguno de ellos podía equipararse con el valor de la existencia propia. No se puede obtener nada en una guerra cuyo resultado ineluctable es la desaparición de los contendientes. Sin embargo, en la actualidad, dada la unipolaridad política que se impone en el mundo a favor del Norte, se acrecienta la posibilidad del uso de armas nucleares en un solo sentido, contra países desnuclearizados. La certeza de que no habrá respuesta puede estimular el ataque nuclear. La única vez en que se ha hecho uso de estas armas fue precisamente en estas condiciones.

Por lo tanto, el peligro nuclear sigue siendo una cuestión global y sigue necesitando hoy el enfrentamiento más resuelto hasta su total desaparición. Más no debe ser considerado como el problema global fundamental en las circunstancias actuales.

No se debe olvidar que la dimensión de los problemas globales ha de medirse, ante todo, por el grado en que amenazan o perjudican al hombre, a su vida y habitat. Es el hombre el determinante de todos los valores y el principal indicador de la agudeza, inmediatez y generalidad de los factores que tienden a destruir o a impedir el desarrollo de su sistema objetivo de valores. El problema global que en estos momentos posee mayor incidencia negativa sobre todo

el sistema de valores humanos y sobre el hombre mismo como valor supremo, es el relacionado con el acentuado desbalance entre los niveles de progreso económico, social y cultural de unos países y otros. Es lo que en el escenario internacional se conoce como desnivel entre el Norte industrializado y el Sur subdesarrollado.

Es este punto el que más plenamente expresa el carácter aún no universal de la práctica internacional y de los valores en que ella se sustenta. Precisamente este tipo de procedimiento, de naturaleza capitalista y basado predominantemente en intereses muy alejados de los humano-generales, fue el que engendró -y hoy sigue ampliando- el abismo que separa a unos grupos humanos de otros, a unos pueblos de otros, en un momento -y esto es lo más contradictorio- en que el hombre se hace más genéricamente universal, cuando el grado de perfeccionamiento productivo, científico y tecnológico alcanzado por la humanidad es suficiente para borrar esos desniveles.

Las desigualdades en las escalas de desarrollo social y económico entre los hombres, pueblos y naciones siempre fue objeto de preocupaciones humanísticas, de aspiraciones de justicia social, de defensa de los más genuinos valores humanos, de inspiración de solidaridad con el pobre, con el desvalido, con el débil. Pero, nunca antes, este problema afectó tan vitalmente el desarrollo global de la humanidad, nunca se constituyó en un peligro tan severo no sólo para el pobre y subdesarrollado, sino también para el rico. El distorsionado progreso de la humanidad ha llegado a un límite en el que cada vez se hace más incompatible con el avance y comienza a manifestar síntomas evidentes de retroceso, donde el balance entre la creación de nuevos valores y la destrucción de otros empieza a inclinarse hacia el segundo platillo. Y es que este problema trae aparejado la globalización de muchos otros que afectan -es necesario acentuarlo- no sólo a los países pobres, sino también a los desarrollados. Si en unas naciones engendra hambre, miseria, analfabetismo, insalubridad, muerte y desolación; en otras provoca hábitos irracionales de consumo, degradación moral, apatía social, violencia, criminalidad, narcomanía y alcoholismo. Son las dos caras de la misma moneda: el alto grado de enajenación humana a que ha llevado la distorsión del desarrollo de la sociedad contemporánea.

El subdesarrollo y todos los flagelos que él engendra, amenaza hoy la vida humana más que las guerras y que cualquier otra cuestión global. Además, no se trata sólo de una posibilidad, es una realidad cotidiana que arranca miles de vidas humanas cada día, cada hora, cada minuto.

El desequilibrio en los niveles de progreso influye negativamente sobre otros problemas globales, provocando en muchos casos su agudización. Este desequilibrio constituye hoy una de las principales causas posibles de guerra y de peligro para la seguridad internacional. El subdesarrollo, unido a la irracionalidad consumista del modo de vida en el Norte, acentúan extraordinariamente los problemas ecológicos (Castro Ruz, 1992). El atraso económico, social y cultural de una gran parte del planeta es la causa fundamental del crecimiento demográfico estrepitoso e incontrolado. Obliga, a su vez, a una economía extensiva, dilapidadora de los principales recursos no renovables del planeta.⁷

⁷ Algunos cálculos estadísticos pueden ilustrar la tendencia a la agudización de los problemas globales y la incidencia que sobre ellos tiene el desnivel de desarrollo económico y social del Tercer Mundo. Se calcula que para el año 2000, 78% de la población mundial vivirá en condiciones de indigencia, contra 68%, existente en el año 1950. La mayoría absoluta de estos por cientos está concentrado en los países subdesarrollados. Para el mismo año 2000 se estima que la población del planeta alcance la cifra de 6 350 millones de personas, de los cuales 90% habitará en el Tercer Mundo. Ello implicará un ritmo de aumento demográfico muy superior al incremento anual, estimado de la producción de alimentos. Para igual fecha se calcula que el déficit de proteínas será de 20 millones de toneladas, como consecuencia de lo cual la subalimentación y el hambre costará a la humanidad, anualmente, el mismo número de víctimas que los cinco años de la Segunda Guerra Mundial ocasionaron. En la actualidad, 45% de las exportaciones totales de los países del Tercer Mundo se basa en la sobreexplotación de los recursos naturales, incluidos los combustibles, lo cual provoca que la disminución de los recursos naturales del planeta alcance anualmente la cifra de 100 000 millones de toneladas y que, sólo en lo que a combustible se refiere, el gasto anual llegue a los 20 000 millones de toneladas hacia el año 2000. A todo esto habría que añadirles las consecuencias ecológicas que acarrea el uso irracional y desbalanceado de los resultados del progreso científico, tecnológico e industrial que el Norte pretende mantener, como punta de lanza, contra el Sur. Un solo ejemplo podría ilustrar lo anterior: a la atmósfera se lanza anualmente 145 millones de toneladas de bióxido de azufre, 250 millones de toneladas de polvo y 70 millones de metros cúbicos de gas.

Todo lo anterior indica que la contradicción Norte-Sur ha pasado a ser la principal en el contexto internacional actual y que el desbalance en los niveles de desarrollo entre unos cuantos países ricos y la mayoría subdesarrollada del planeta constituye el más importante problema global de la contemporaneidad. Hoy se ve a las claras que el destino de la humanidad en gran medida se juega en las relaciones Norte-Sur. Del modo en que se solucionen los problemas vinculados con el subdesarrollo, dependerá en alto grado la estructura del mundo de mañana, el carácter de las relaciones internacionales, la solución de los problemas globales y el destino de los valores universales.

Por supuesto, lo anterior no significa desconocer las causas más profundas, generadoras tanto de la contradicción desarrollo-subdesarrollo, como de todo el sistema de problemas globales. ¿Por qué éstos han surgido? Resulta paradójico constatar que todos ellos -tanto los aquí mencionados como otros que, sin ser reconocidos universalmente, poseen también ribetes globales- son resultado de la actividad humana, que hacer que en cada caso ha perseguido la obtención de fines conscientes y la realización de intereses propios. A diferencia del hombre primitivo, quien sólo podía buscar con su desempeño el bien suyo y el de su comunidad, los problemas globales contemporáneos evidencian una ruptura entre el sistema objetivo de valores universales y la escala de valores que ha guiado al hombre en su accionar hasta provocar estos problemas.

Esta ruptura -como ya se ha podido observar- no es nueva, data del momento mismo en que se produce la heterogeneización de la sociedad, vinculada, sobre todo, con la aparición de la propiedad privada y las relaciones de explotación entre los hombres. Desde esa fecha se produce la separación entre valores objetivos y escalas subjetivas, entre el bien genérico y el bien para determinados individuos o grupos del género.

Sin embargo, a pesar de que esta dicotomía, así como la explotación y la propiedad privada que los provoca, existen desde hace mucho tiempo, sólo en los últimos decenios y de manera cada vez más creciente generan los problemas globales. ¿Por qué ha

a nuestra época y que propician el surgimiento ahora de estas cuestiones.

En primer lugar, el grado alcanzado por el *proceso de socialización e internacionalización de las relaciones sociales*, que adquiere en la actualidad una dimensión jamás observada con anterioridad y que abarca todas las esferas de la vida social: económica, sociopolítica, cultural, informativa, etcétera. Se trata de un nivel cualitativamente nuevo en el proceso de universalización de la historia, cuando cada parte del planeta tiene múltiples nexos que lo enlazan con el resto del globo terráqueo. El alto grado de interconexión e interdependencia alcanzado por la humanidad permite la rápida e inevitable globalización de los problemas locales. Esto, unido a las grandes posibilidades que tiene hoy el hombre de influenciar sobre la naturaleza y sobre sí mismo hace que los «errores» (desaciertos desde el punto de vista del progreso de la humanidad y de sus valores) puedan alcanzar dimensiones realmente globales, trascender los marcos de la localidad en que fueron cometidos y adquirir una connotación universal. No es casual, por tanto, que esto ocurra ahora. Sólo cuando el proceso de socialización de las relaciones del hombre arriba a esta fase de su internacionalización se hace inevitable la globalización de las contradicciones que rigen la civilización basada en la explotación y la propiedad privada, es decir, los conflictos hombre-naturaleza, hombre-hombre y hombre-sociedad. El desarrollo de la burguesía -primera clase explotadora con carácter internacional-genera, junto con el capital transnacional, la generalización de sus contradicciones. El surgimiento de los problemas globales se corresponde con un período histórico bien concreto de la evolución de la humanidad, con la etapa del imperialismo.

El segundo factor de gran importancia, propiciador de la globalización contemporánea de los problemas que acarrearán las relaciones de explotación, es la *revolución científico-técnica*. Ésta ha dotado al hombre de un poder enorme, capaz de revertir cualquier proceso natural o social. La revolución científico-técnica ha sido condición indispensable para la creación de armas de exterminio masivo y, ante todo, de las armas nucleares. Ha permitido y estimulado el empleo indiscriminado de los recursos no renova-

bles. Al convertirse en un poderosísimo instrumento, no racionalmente utilizado, ha propiciado el desequilibrio ecológico y ha sido esgrimida como arma para mantener y agudizar los actuales desniveles de desarrollo entre unos países y otros.

Tal ha sido el grado de incidencia del progreso científico-técnico sobre las cuestiones globales que muchos lo identifican con la principal causa de estos dilemas, mientras que otros lo incluyen dentro de los propios problemas globales. Hay quienes, por el contrario, con una visión menos pesimista de la revolución científico-técnica y reconociendo su influencia decisiva en la aparición de dichos problemas, ven en ella -precisamente por eso- la única solución fiable a estas cuestiones.

En realidad, los adelantos científico-técnicos, por sí solos, no pueden ni generar ni solucionar los problemas globales. Por lo tanto, es incorrecto ver en ellos la causa última de estos problemas o la clave mágica de los mismos. La ciencia y la técnica se desarrollan siempre dentro de determinado contexto social que es quien determina su destino. Ellas no son, en sí mismas, ni un valor ni un antivalor absoluto. Eso sí, pueden convertirse en un valor instrumental si están destinadas al mejoramiento del hombre, genéricamente entendido; como también pueden transformarse en un antivalor instrumental, es decir, en un instrumento que persigue fines antivaliosos, aun cuando satisfaga las necesidades de determinados grupos humanos.⁸

Claro que el hecho que comúnmente en Occidente se le achaque a la revolución científico-técnica y al progreso mismo de la civilización la causa fundamental de los problemas globales, tiene su explicación lógica. Realmente la evolución de la civilización dentro del sistema capitalista genera como consecuencia inevitable los problemas globales. Para quien asume el

⁸ Por valor absoluto se entiende aquello que, por sí mismo, tiene una significación social positiva, debido a su nexo directo con la satisfacción de determinadas necesidades y la realización de ciertos intereses humano-generales. Valores instrumentales son los que deben su carácter valioso no a su importancia social inmediata, sino al hecho de servir de medio o instrumento para alcanzar otros valores que sí se enlazan de manera directa con los intereses y necesidades de la sociedad.

capitalismo como el estado natural de la sociedad, es lógica la interpretación pesimista de los problemas globales y el sentimiento en contra del progreso científico-técnico y el desarrollo de la civilización.

Mucho más racional, sin embargo, nos parece la opinión que incluye al perfeccionamiento científico-técnico dentro de los problemas globales de la contemporaneidad. En verdad la ciencia y la técnica han adquirido hoy tal magnitud en la vida del hombre que puede afirmarse que la propia regulación adecuada de su uso adquiere importancia global. Por lo tanto, al mismo tiempo que debe rechazarse la idea de responsabilizar unívocamente a la revolución científico-técnica con la aparición y posible respuesta a los problemas globales, es necesario reconocer que ella es una condición o premisa para su surgimiento, un medio importante para su solución y, en determinado sentido, es también una cuestión global.

De lo anterior se desprende, no obstante, que hay que buscar en otro lugar la razón última de los problemas globales. Y ese lugar se ubica precisamente en el predominio de las *relaciones sociales de explotación*. Este tipo de nexos, basados en la propiedad privada, genera un egoísmo que le es consustancial. Si el *status* de privilegio que puede tener un individuo, grupo, clase o nación se debe al carácter privado de su propiedad, a la cuantía de la misma y al grado en que ésta se diferencia de la de los otros, es lógica la intención de mantener y mejorar ese *status* apelando a la conservación e incremento de su diferenciación con el resto de sus semejantes, contraponiendo sus intereses a los de los otros y, por esta vía, a los de todo el género. Este egoísmo, inevitablemente engendrado por el tipo de vínculos sociales prevalecientes, conlleva de manera natural a un accionar basado en intereses distintos a los humano-generales y en una interpretación de los valores alejada de los que son realmente universales. De ello se desprende una actitud rapaz hacia la naturaleza y hacia el propio hombre que, bajo las condiciones de la revolución científico-técnica y el grado de internacionalización adquirido por las relaciones sociales, provoca necesariamente la aparición de obstáculos amenazantes para toda la humanidad.

Esto significa que los problemas globales se relacionan con contradicciones también universales y con fuerzas e intereses dis-

pares que ocupan los polos de estas oposiciones. En el fundamento de ellas se encuentra el conflicto a escala internacional entre el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas creadas por el hombre -y que hoy se distinguen por una profunda revolución científico-técnica- y las relaciones sociales de producción ^{valores universales} prevalecientes, basadas en la propiedad privada y, por tanto, en intereses egoístas, que siguen siéndolo, aun cuando sean los de un grupo, una clase o una nación. Expresado en términos axiológicos, puede decirse que el surgimiento y agudización de los problemas globales es la más importante manifestación del conflicto entre el alto grado alcanzado por el proceso de universalización de la historia y de los valores y el tipo de valores no universales, que se impone en la práctica internacional. Estos problemas muestran la incapacidad que posee el sistema capitalista de organización social, para generar un tipo de relaciones entre los hombres, basado en los más altos valores de la humanidad.

El capital es ajeno, por naturaleza, a una conciencia axiológicamente global y actúa en el terreno internacional no por buena voluntad, no buscando plasmar en la práctica determinados valores universales, sino por cálculo puro, aspirando a obtener las mayores ganancias posibles. De ahí que la política imperialista, en consonancia con su propia esencia, se base más que todo en el principio de buscar ventaja para sí en la desventaja de los demás. Por eso es que engendra los problemas globales y por eso sus escasas posibilidades para enfrentarlos. Y es que una de las dificultades fundamentales que tiene la sociedad de la ^{libre} propiedad privada ante los problemas globales, es la ausencia de rentabilidad inmediata que entraña su enfrentamiento.

Por supuesto, lo anterior no niega la existencia dentro del mundo capitalista de un sector creciente de la población con serias aspiraciones de dar respuesta a los problemas globales y lograr una favorable conciencia mundial al respecto. Aquí no sólo se encuentran muchos grupos con una orientación francamente progresista, sino también otros que han ido adquiriendo conciencia del peligro y las consecuencias desfavorables que sobre sí mismos se revierten como resultado de la agudización de las cuestiones globales. Este es un hecho real que ha encontrado su

manifestación en la actividad desplegada por diversos órganos y entidades internacionales con vista a estudiar los problemas globales, a divulgar sus consecuencias y a buscar la cooperación para su solución.

Pero esta verdad no puede encubrir en ningún sentido el hecho real que la actual estructura capitalista de las relaciones sociales, tanto en los marcos nacionales como a nivel internacional, lejos de favorecer, agudiza los problemas globales y obstaculiza su solución. Viene a la memoria, por su vigencia, aquella sentencia leninista: «Dondequiera que se mire aparecen a cada paso tareas que la humanidad está en perfectas condiciones de resolver *inmediatamente*. Estorba el capitalismo. Ha acumulado a montones la riqueza y convertido al hombre en esclavo de ella» (Lenin, 1960:386). El surgimiento y constante agudización de los problemas globales pone hoy en evidencia, más que cualquier otro argumento y a gran escala, la limitación histórica del capitalismo. Esto es muy importante decirlo ahora, cuando los acontecimientos parecen confirmar lo contrario. La aplastante victoria que el capitalismo parece haber obtenido hacia los años ¹⁹⁴⁰ noventa, tendrá que ser, medida en tiempo histórico, efímera.

La creciente contradicción entre las posibilidades científico-técnicas y económicas de solucionar los problemas globales y la incapacidad del capitalismo de aprovecharlas en la medida y con el apremio que exigen las circunstancias, empuja a la civilización contemporánea hacia la búsqueda de una nueva socialidad, de un nuevo tipo de relaciones humanas, basadas realmente en valores universales. Al imponerle a la humanidad formas de funcionamiento que contradicen cada vez más estos valores y que la apartan de la razón, al conducirla por un camino de autoexterminio, que choca con el más elemental sentimiento de autoconservación, el capitalismo está aportando una prueba irrefutable del agotamiento de sus posibilidades, de su salida paulatina de los marcos de una civilización verdaderamente humana. No importa que la historia reciente parezca indicar lo contrario. No importa que hoy muchos lo perciban como la única forma posible de organización humana. Más allá de las apariencias y percepciones, el curso objetivo de desarrollo del capitalismo va 33

llevando cada vez más al mundo hacia una encrucijada con sólo dos alternativas: o cambia hacia formas más racionales de convivencia o se deja aplastar irreversiblemente por el peso de los problemas globales.

Sin duda, la discusión sobre el enfrentamiento de los problemas globales choca indefectiblemente con el dilema sobre el futuro social de la humanidad. No es casual que Peccei (1977), difunto presidente del Club de Roma, llegase a la conclusión que, para resolver los problemas globales, habría que cambiar primero al propio hombre, y que, antes que él, Ferkiss (1970) abogara por una inminente revolución existencial. Por supuesto, la transformación del ser humano implica una mutación de las condiciones sociales que lo engendran. Por eso la solución definitiva, confiable, duradera, de los problemas globales será posible sólo en los marcos de un mundo superior al capitalista, no basado en la propiedad privada ni en intereses egoístas. El comunismo, ^{con ser socialista} señalaba Marx (1968:47): «...es la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre (...) entre individuo y género». Esto sigue siendo una verdad hoy. El nuevo tipo de *socialidad* que exige la agudización de los problemas globales ha de basarse en la propiedad social y habrá de ser, en primera instancia, de carácter socialista.⁹ Sólo en un mundo predominantemente socialista será probable una conciliación de acciones guiada por intereses humano-generales, sin que medie la presión como mecanismo fundamental para obtenerla.

⁹ Esta transformación socialista de las relaciones humanas no debe ser identificada de manera absoluta con el tipo de socialismo que ya la historia conoció y que fue derrotado aplastantemente en toda Europa Oriental. El «socialismo real», como hoy irónicamente se le llama, a pesar de que demostró ser un sistema mucho más justo socialmente, tanto en el plano nacional como en el internacional, puso de manifiesto grandes insuficiencias y desviaciones que lo alejaron del verdadero ideal socialista, promovido por el pensamiento más progresista de la humanidad. En la actualidad abundan los análisis críticos de aquella realidad revertida. Algunos de ellos tienen la intención de rescatar al socialismo como genuina aspiración social, capaz de evadir exitosamente la desvirtuación histórica de que fue objeto en Europa del Este bajo la impronta del stalinismo.

Resulta evidente que ya hoy son precisamente los problemas globales el factor más importante a escala internacional para estimular, unido a las contradicciones internas de clase, la lucha por un nuevo régimen social. Están ellos entre los máximos inspiradores en la búsqueda de la nueva socialidad, en el camino hacia el ideal de justicia social. Esta aspiración necesariamente trasciende hoy los marcos de clase, los marcos nacionales y se convierte en una necesidad de la comunidad mundial.

Pero ahora más que nunca se hace también patente que no puede esperarse a que ese nuevo mundo se conforme para solucionar -al nivel que sea posible- los problemas globales. El camino más eficaz y definitivo sería lograr una plena identificación del hombre con su esencia, a través de una verdadera transformación socialista del sistema socioeconómico que permita la desalienación del hombre y la asunción real de los intereses y valores universales como propios. Pero este camino, si bien irrenunciable, se presenta hoy tan largo que no permitiría llegar a tiempo para resolver los problemas globales antes de que éstos destruyan la civilización. Hay que tomar otro, que aunque no ofrezca plenas garantías, es ahora el más rápido y único posible. ¿Cuál es ese camino?

Valores universales y vías para enfrentar los problemas globales

Actualmente el enfrentamiento a los problemas globales exige un cambio cualitativo de los principios que rigen las relaciones internacionales, de manera que sea posible ponerle coto a la actividad irracional, desnaturalizada y deshumanizada que genera el capital. La solución de estos problemas sólo es factible como resultado de una priorización efectiva y real de los valores universales en la política de cada Estado, tanto en lo concerniente a las relaciones interestatales, como en todo lo referente a los problemas globales dentro del territorio propio.

La reestructuración del sistema de nexos internacionales ha de garantizar lo uno y lo otro. Pero para ello resulta imprescindible colocar, en la base de dichas relaciones, normas esencialmente distintas que las regulen y que propicien, tanto como se pueda, el ascenso de los intereses humano-generales al rango de fundamento real de los vínculos entre los Estados.

Lo anterior es imposible si no se coloca al ser humano en el justo lugar que a él le corresponde dentro de estas relaciones, lo cual implica el reconocimiento universal de su valor supremo. El *hombre* es la medida de todas las cosas, decía Protágoras. Hoy, parafraseándolo, podríamos afirmar que el hombre es la medida de todos los valores y, por tanto, la llave para la comprensión cabal de los problemas globales y la elaboración de la estrategia para su solución.

Claro que hay una diferencia importante. ^{Hasta ahora} En otras épocas, ^{No se suponía el hombre como tal} por hombre se asumía al esclavista, al señor feudal o al burgués y, por esa razón, la noción de ser humano quedaba suspendida en una abstracción, que no alcanzaba a reflejar al hombre real.

Hoy es imprescindible, tanto en el plano teórico como en el de la práctica ^{no se basa en el P} internacional, elevar el concepto de hombre hasta un rango realmente genérico y, a la vez, concreto. La comprensión del hombre que ha de imponerse no puede estar desligada de las condiciones sociales de su existencia, de las reales posibilidades para su progreso, de su bienestar, su libertad, el grado de su desalienación. Se trata de un hombre igual a otros hombres y no superior o inferior por razones de raza, sexo, nacionalidad, religión, ideas políticas o nivel económico. Ninguna interpretación de los valores universales puede ser justa si no se basa en tal identificación del hombre como valor supremo, si se fundamenta en la superioridad de determinados hombres, grupos o naciones, si se parte de criterios discriminatorios. Todas las culturas han de ser consideradas como equivalentes. Tan importante es el valor del musulmán, como el del judío o el cristiano, el de un blanco americano rico como el de un negro/africano³ pobre. A los efectos de la solución de los problemas globales ésta es la única noción posible de hombre, que permite estructurar las relaciones internacionales sobre la base de valores universales.

Éste no es un planteamiento nuevo. El primer Considerando de la Declaración Universal de Derechos Humanos señala: «...la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana» (Torrado, 1988:209); mientras que los artículos 1 y 2 de la mencionada Declaración apuntan hacia la misma dirección del reconocimiento de la igualdad en valor de todo representante del género humano: «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos (...) «toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquiera otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición».

Significa que la regulación del nexo del hombre hacia el hombre es una vieja aspiración que ya ha encontrado su manifestación, incluso, en pactos, convenios y declaraciones internacionales. No es casual. Este vínculo expresa el grado de desarrollo civilizado de la sociedad. É l es definitorio en el carácter que adquieren también las relaciones hombre-naturaleza y hombre-sociedad y, mientras que no se base en el más alto humanismo y de esta forma alcance los vínculos más universales -a nivel internacional-, será poco probable el enfrentamiento exitoso de los problemas que hoy amenazan a la humanidad. De ahí que en estos momentos sea de vital importancia asumir la relación de una nación con otra como la más elevada manifestación de la relación hombre-hombre, como la más importante forma posible de humanismo, como el espacio en que cabe ubicar a los valores de más alta jerarquía y donde ha de imponerse, más que en cualquier otra parte, la racionalidad de los nexos humanos. Ya Marx lo preveía al escribir el Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores (I Internacional), cuando señalaba que «las sencillas leyes de la moral y la justicia, que deben presidir las relaciones entre los individuos, sean las leyes supremas de las relaciones entre las naciones» (Marx, 1973b:II, 13). Esto, que para su tiempo podría parecer tan sólo un sueño, ha llegado a ser un imperativo categórico de

la época en que vivimos. Es ése el objetivo esencial que ha de trazarse todo aquél que aspire realmente a revertir el proceso de autodestrucción de la humanidad.

En otras palabras, se trata que la razón, el humanismo y los valores universales se conviertan de hecho en la brújula que oriente el arreglo de las relaciones internacionales, lo cual presupone la necesidad de crear un sistema *único* de valores a nivel global, que defina la actitud de la comunidad internacional hacia la naturaleza, hacia la organización social de la vida y hacia el género humano. Este sistema -que ha de ser lo más cercano posible al conjunto *objetivo* de valores universales- deberá tener todas las garantías necesarias para que sea él precisamente, y no alguna interpretación unilateral y parcializada suya, lo que rijan las relaciones internacionales.

Es importante resaltar esto último. No basta con el reconocimiento explícito por la comunidad de naciones del lugar preponderante del hombre, de sus valores y derechos. Resulta imprescindible, pero insuficiente. La propia Declaración Universal de Derechos Humanos, así como los pactos y convenciones que al efecto han sido aprobados, constituyen pasos importantes en la sustentación del valor supremo del hombre y en el reconocimiento de toda una serie de valores universales indiscutibles que deben garantizar su bienestar, así como una vida digna y libre. A pesar de las posibles insuficiencias e imperfecciones, éstos son documentos de incuestionable importancia en la búsqueda del sistema de valores universales. Sin embargo, su aprobación y reconocimiento no ha hecho posible que los valores en que se sustentan, rijan realmente las relaciones internacionales. A cada paso nos encontramos con malinterpretaciones de estos derechos, con la manipulación política de los mismos en aras de satisfacer las ambiciones de unos pocos. ¿Cuántas veces han sido esgrimidos como banderas, ciertos «derechos» para pisotear masivamente otros?

Y es que aquí se pone de manifiesto aquello de lo cual, en un plano más teórico, ya habíamos hablado: los valores universales, aun siéndolos, no se manifiestan ni interpretan igual por todos los individuos, grupos sociales y naciones. Lo dicho en

relación con los valores universales es totalmente aplicable a los problemas globales, en tanto expresión negativa de esos valores. En todo el mundo se reconoce la necesidad de resolver estos problemas. Sin embargo, en su interpretación influyen tanto las posiciones conceptuales cosmovisivas e ideológicas, como los problemas específicos que para unos u otros grupos de la población mundial son de mayor peso y actualidad.

Es evidente que no todos los problemas globales se sienten con igual fuerza en todos los países. El rico no puede juzgar la pobreza en la misma dimensión de quien la lleva sobre sus espaldas. Para quien el sentido de su existencia es la búsqueda permanente del sustento de cada día, puede parecer extravagante oír hablar de los problemas ecológicos. No se trata sólo de un sentimiento subjetivo. Es que objetivamente determinados problemas adquieren una agudeza especial en cada caso, en dependencia de la situación específica del país en cuestión, de su sistema social, de su nivel de desarrollo socio-económico.

A esto se suman las diferencias interpretativas derivadas de las distintas concepciones ideológicas de que se parte y que tienen su fuente en el mayor o menor distanciamiento de los intereses propios en relación con los intereses humano-generales. Como resultado, surge un abanico de concepciones que se diferencian por el enfoque general de los problemas globales, las causas que se le atribuyen, la jerarquía que se asume y, en definitiva, por las vías que se proponen para su solución.

Resulta importante no perder de vista el asunto de la jerarquía. Objetivamente, tanto los valores como las cuestiones que afectan al hombre, están ordenados jerárquicamente. Dentro de ese orden los valores universales y problemas globales ocupan los escaños superiores. Pero también, entre unos y otros, existe un determinado ordenamiento que cambia y se asume de manera diferenciada de acuerdo con las circunstancias y la región, nación, grupo social o tipo de personalidad, desde cuyo prisma sean analizados.

Esto no significa que para la sociedad humana tomada como un todo, para el hombre genéricamente entendido y para el progreso de una y otro no exista un orden jerárquico bien determi-

nado. Este ordenamiento existe con independencia de la forma en que sea interpretado. En él ocupan su puesto no sólo los valores y problemas universales propiamente dichos, es decir, aquéllos que poseen una determinada significación -positiva en el primer caso y negativa en el segundo- para toda la humanidad o una buena parte de ella, sino también otros particulares que, sin ser universales en el anterior sentido, alcanzan cierto grado de generalidad al poseer una significación bien concreta para ciertas comunidades humanas y, a través de ellas, para el género humano.

Sin embargo, un valor particular puede universalizarse siempre que su realización no se contraponga u obstaculice la ejecución de otros valores de mayor o igual rango jerárquico. De la misma forma un problema local puede ser asumido como potencialmente global, sólo en el caso que su enfrentamiento no ocasione dificultades aun mayores para la humanidad o genere cuestiones de importancia semejante para otras latitudes. Los objetivos de una nación no deben realizarse a costa de los intereses de otros países. El bienestar de una comunidad o pueblo no se puede justificar axiológicamente cuando éste se logra en detrimento de los valores de la humanidad o de otras comunidades o pueblos, dando como resultado más pérdidas que ganancias para el género humano.

El asunto esencial ahora es ^{objetivo} lograr una interpretación ~~subjetivamente~~ universal de la escala jerárquica de los valores y problemas globales que se acerque, todo cuanto sea posible, a su gradación objetiva y que oriente en el ámbito internacional una actuación en correspondencia con ella. Este paso es necesario darlo hoy. ¿Puede lograrse?

Un intento por hacerlo lo constituyó la llamada Política de la Nueva Mentalidad¹⁰ promovida por la última dirección soviética. Esta concepción tenía como objetivo explícito la conversión de los valores universales en el sustento real de las relaciones internacionales. «La diferencia radical -nos dice Petrovski, politólogo

¹⁰ Uno de los lugares donde más ampliamente se desarrollan las ideas de la nueva mentalidad es en la obra de su promotor fundamental, M. Gorbachov (1988), *La perestroika y la nueva mentalidad para nuestro país y para el mundo entero*.

y viceministro de Relaciones Exteriores de la URSS en aquel entonces-, de la nueva mentalidad política respecto a todas las teorías y doctrinas de desarrollo de las relaciones internacionales existentes con anterioridad, consiste (...) en que ella no enfoca la política mundial a través del prisma de la correlación de fuerzas, sino a través de la búsqueda de un equilibrio de intereses de diversos estados, a través de asegurar la prioridad de los valores generales de la humanidad. La búsqueda de la «resultante» de los intereses de los Estados, de su equilibrio, representa la quintaesencia y, a la vez, la base de la nueva mentalidad política» (Petrovsky, 1990:208).

Puede observarse aquí la cercanía de este propósito con el que se deriva de las reflexiones que se han venido exponiendo. La intención de sustentar las relaciones interestatales en el equilibrio de intereses y en valores universales no puede ser más que aplaudida. Sin embargo, ¿cómo se pretendía llevar esto a efecto? El propio Petrovski (1990:209) nos aclara un tanto la interrogante: «...sus elementos claves [de la nueva mentalidad] no sólo son la libertad de opción social y política, sino también la desideologización de las relaciones interestatales».

El rasgo distintivo de la ideología es la expresión en ella de los intereses de determinados sectores sociales. Desideologizar las relaciones interestatales significa entonces obviar o echar a un lado las aspiraciones y valores propios -nacionales, de clase- de cada uno de los Estados en aras del predominio de los valores universales y de los intereses humano-generales. Esto se creyó posible debido a que se partía del reconocimiento del carácter interconexo e interdependiente del mundo actual, lo que, unido a la generalizada conciencia del inminente peligro que significan los problemas globales, en especial, la posibilidad de una conflagración nuclear, presuntamente facilitaría la unidad de acción basada en los más altos ideales humanistas. Sólo estorbaba la *ideología* que, en los marcos de esta concepción, parecía ser el principal factor separador entre las naciones. En la política de la nueva mentalidad se daba una mezcla de tesis ciertas y aspiraciones legítimas con presupuestos erróneos y fórmulas ilusorias e irreales para enfrentar los problemas del planeta.

Objetivamente el mundo tiene un alto nivel de integridad e interconexión. Ése grado está condicionado por la economía, la política, la cultura, la ciencia, el deporte y muchos otros factores. Pero, también objetivamente, el mundo posee una gran heterogeneidad e importantes razones para mantenerse distanciado, que encuentran su manifestación en esas mismas esferas. Un mundo basado en la cooperación y sustentado en valores universales constituye un genuino ideal por el que hay que luchar, pero no pasando por encima o ignorando los factores objetivos que nos separan.

La apelación a los intereses y valores universales, desligada de la heterogeneidad de situaciones objetivas en que éstos actúan, está condenada, de antemano, a quedarse sólo en el plano de la abstracción. Los valores universales y los intereses humano-generales existen no en abstracto, sino de manera concreta, ligados y a través de otros valores e intereses más particulares, regionales, nacionales, clasistas.

No es posible, por tanto, la desideologización. La defensa contra el peligro de una guerra nuclear es una actitud muy ideologizada, aunque sea compartida por naciones con diferentes sistemas socio-económicos. A pesar de tratarse, sin discusión, de una gran amenaza a los valores universales, cada parte la juzga desde el ángulo de sus objetivos y valores propios; de ahí las diferencias de enfoques. La coincidencia en cuanto a los fines -evitar la guerra- parte de una evaluación, en cada caso, de lo que ella significaría para los intereses respectivos y *no* de una coincidencia de los intereses mismos. Por eso en el plano pragmático -y en esto llevaba toda la razón la política de la nueva mentalidad- es perfectamente posible, necesario y conveniente para las distintas partes la realización de acuerdos, pactos y determinados pasos prácticos que disminuyan el peligro nuclear. No se pueden demeritar los resultados prácticos que en este sentido obtuvo dicha política. Pero ello no significa que en cada caso se parta de genuinos intereses humanistas, situados por encima de cualquier ideología. Si todavía quedara alguna duda sobre esto, podríamos meditar sobre las respuestas a las siguientes interrogantes: ¿habría mostrado el imperialismo norteamericano el mismo interés en disminuir el arsenal nuclear si sólo él fuese portador de este tipo

de armas? ¿por qué el subdesarrollo, causante de tantas penurias en una gran parte del planeta, no preocupa y ocupa a los círculos gobernantes imperialistas en la misma medida en que lo hacía el peligro nuclear o la «amenaza comunista» en la época de la guerra fría? ¿a dónde fue a parar la consigna «paz para el desarrollo», promovida por la nueva mentalidad?

Pero además, si los intereses y valores universales sólo existen a través de los particulares, ¿cómo es posible apelar a ellos haciendo dejación de la ideología que mejor los representa, renunciando a los objetivos y valores que más se les acercan? Todo lo contrario, la lucha por los valores universales significa para las fuerzas del progreso la lucha por los valores propios. El olvido de esta realidad -unido a otros factores- le costó a los soviéticos su desaparición como país y el abandono del socialismo. Hoy sabemos a qué condujo la pretendida desideologización: a una venta de principios y la tendencia al predominio de una sola ideología en el mundo. Y es que las ideologías no caen del cielo, son generadas por realidades sociales bien concretas. La intención unilateral y voluntarista de extraerlas de las relaciones interestatales sólo puede conducir a un resultado parcial e incompleto: la renuncia a los propios ideales. En lugar de lograr el reconocimiento mundial de los verdaderos valores humanos, se permitió que se impusiera la interpretación imperialista de estos valores, lo cual, por supuesto, no condujo a la sustitución de lo clasista por lo universal, sino de «lo clasista» por «otro clasista», por demás, más alejado de lo universal. Persiguiendo una generalidad abstracta, la nueva mentalidad degeneró en realidad hacia un universalismo capitalista y balcanizado en mil pedazos nacionales y étnicos.

La capacidad real de las fuerzas progresistas para imponer un tipo de relaciones internacionales, basadas en el humanismo, en los valores universales y en la igualdad de derechos, no ha de realizarse únicamente por el ilusorio camino del convencimiento y la obtención de compromisos por parte de las fuerzas sociales que se le oponen, sino, ante todo, por la lucha activa, consecuente y unida por sus propios intereses. La práctica internacional reciente demuestra que los llamados a la cooperación, a la renuncia de lo propio en

aras de los valores de la humanidad cuando éstos son abiertamente contrapuestos, a que el rico y el fuerte renuncien a su posición privilegiada en favor del pobre y el débil, lejos de dar el resultado esperado, pueden acarrear consecuencias opuestas. Sólo habría que colocar hoy en una balanza lo que ha ganado y lo que ha perdido el Tercer Mundo, como resultado de la realización práctica de la política de la nueva mentalidad. No nos llamemos a engaño. El mantenimiento del actual *status quo* del Tercer Mundo responde a los fines del imperialismo y a su interpretación de los valores universales. La política exterior imperialista, ante todo la de Estados Unidos, siempre ha pretendido y sigue persiguiendo los objetivos claramente clasistas y nacionalistas de expansión de su sistema y de mantenimiento de los países subdesarrollados como su periferia. Un repaso superficial a la historia permite observar multitud de ejemplos de cómo este país ha tratado, ora con consejos, ora con presión política y económica y también a través de la violencia armada, de implantar sus «valores democráticos», su modo de vida, así como sus nociones sobre política exterior, al resto del mundo, ahora con muchos menos obstáculos, después de la desaparición de la principal fuerza que se le oponía.

En este momento, el curso de las relaciones internacionales y de la política mundial se está rigiendo cada vez más por la voluntad de una sola potencia, del imperialismo norteamericano, autoproclamado árbitro mundial, defensor de la democracia y guardián del orden universal. El peligro que esto representa comienza a ser percibido, incluso, por los mismos que un día abogaron por la desideologización de las relaciones interestatales.¹¹

La apelación a la democracia, la libertad, los derechos humanos y otros valores universales, realizada por el imperialismo, parte en realidad de la asunción, como universal, de su interpretación de estos valores, parte de su modelo particular de democracia, de libertad, de derechos humanos, sin tener en cuenta la distancia que presumiblemente existe entre esta interpretación subjetiva y el con-

¹¹ Consulte al respecto el debate de Zbigniew Brzezinski y los corresponsales de *Komsomolskaya Pravda*, (Brzezinski, 1992).

tenido real y objetivo de estos valores, sin considerar los distintos contextos históricos, que exigen una manifestación particular de dichos valores. El «humanismo» que en consecuencia hoy parece imponerse en los nexos internacionales es una abstracción del verdadero humanismo, es el humanitarismo del rico, del poderoso, que cree ser muy humano cuando aconseja que sigan su propio modelo, o cuando rectifica -aunque sea por la fuerza- los errores de los otros -«infelices» e «ignorantes»-, o cuando proporciona alguna migaja al desvalido, y sólo a quien le inspire simpatías, que lo adule, que lo estime superior; no, por supuesto, al que se le resista con independencia y lo desafíe.

Éste es el «sistema de valores universales» que hoy se le trata de imponer al mundo, haciendo caso omiso a la voluntad del resto del planeta, sistema que, por demás, no puede ni siquiera acercarse a la verdadera escala objetiva de dichos valores. Siendo, como es, el principal responsable histórico del surgimiento y agudización de los problemas globales, a la vez que el principal obstáculo para su solución -debido al choque antitético de sus intereses con los de la humanidad en general-, el imperialismo es incapaz de ofrecer una interpretación fidedigna de los valores universales y de los intereses humano-generales. Interpreta los problemas globales a través del prisma de los asuntos locales, los valores universales a través de los «valores» propios, lo cual inevitablemente conduce a una representación desfigurada de unos y otros.

El reclamo a situar los valores universales en la base de las relaciones internacionales sigue siendo legítimo, pero resulta imprescindible aprender las lecciones de la historia. Este paso no se puede dar sobre la base de una utópica autoconciencia planetaria. El trabajo sobre las conciencias siempre será necesario, pero no ha de sobreestimarse. No se debe olvidar que los mecanismos fundamentales, formadores de conciencia, se encuentran en las mismas manos de aquéllos que más precisan transformar su conciencia, de aquéllos cuyo mundo se acaba en Hollywood o Brooklyn y poco o nada saben de los intereses y valores de los africanos, asiáticos o latinoamericanos. El predominio de los valores universales en los vínculos entre los Estados no puede lograrse -mucho menos hoy- apelando a la «gentileza» y «buena voluntad» del imperialismo, 45

para quien el asunto se reduce a convertir su interpretación subjetiva de los valores, la de los más ricos y poderosos, la de los principales deudores globales de la humanidad, la de los «vencedores» de la guerra fría, en el concepto universalmente aceptado de dichos valores. Evidentemente ése no puede ser el camino, por muy buenas que sean las intenciones de quienes lo proponen.

Es esencial lograr que la política mundial y las relaciones interestatales se rijan *de hecho* -y no de palabra- por los intereses humano-generales y por los valores universales. La solución de los problemas globales inevitablemente implica la represión de los intereses que son incompatibles con el progreso de la humanidad. Por tanto, de lo que se trata hoy es de lograr, *con el concurso de todos y por parte de todos*, una conducta internacional lo más acorde posible con el contenido objetivo de los valores universales y de no dejar pasar por tales la noción que sobre ellos tienen unos u otros, por muy poderosos que sean.

Sin embargo, la política hoy se sigue rigiendo por la fuerza. En las condiciones actuales no basta una mayoría cuantitativa de los intereses genuinamente universales en la conciencia del planeta. La sumatoria de los intereses de la humanidad no es igual a las fuerzas físicas internacionalmente instituidas en aras de su cumplimiento. Aun cuando para legitimar la acción de los más fuertes se aduzcan ciertos valores universales, en el estado actual de cosas no existe -como se ha podido apreciar- garantía alguna de que sean precisamente ellos los que rijan las relaciones interestatales. Ha de haber un mecanismo internacional que garantice esto.

Ante la imposibilidad en estos momentos de reestructurar los nexos internacionales sobre la base de un orden socioeconómico cualitativamente nuevo -como sería la cooperación socialista entre naciones, que necesariamente tendrá que ser asunto del futuro-, el mecanismo propiciador del cambio tendrá que ser extraído de las propias potencialidades inmediatas, inherentes al mundo de hoy. En este universo, predominantemente capitalista, es necesario apelar a sus propios y genuinos valores, a aquéllos que son de reconocimiento global, para transformar el orden internacional existente. La vía para lograrlo es la *democratización* de las relaciones internacionales. No se avizora otra salida como paso inmediato. Sin un

mecanismo de presión supranacional, como puede ser una democratizada comunidad internacional de naciones, a poco es posible aspirar.

Ya hoy puede observarse un Tercer Mundo universalmente preocupado -la última cumbre de los No Alineados es muestra de ello- por la democratización de los vínculos internacionales. Y es que la democratización parece ser la única vía fiable en estos momentos para emprender la solución de los problemas globales y, de ellos, el fundamental: el subdesarrollo. Ella ha de servir de medio para lograr la humanización de las relaciones internacionales, para convertir al hombre, independientemente de la nacionalidad, Estado o clase social al que pertenezca, en el principal criterio definitorio de la justeza o no de estas relaciones y de la necesidad de su cambio. La fuerza supraestatal que dimana de la puesta en una balanza de los intereses de cada nación, necesariamente estará por encima de los criterios nacionalistas o de superpotencia económica y política que hoy definen los «valores» que guían el orden internacional y acercará, de hecho, al hombre a la posición de índice real de los valores universalmente reconocidos. Se trata de un elemental acto de justicia histórica. Si todos los hombres son iguales -como lo reconoce la propia Declaración Universal de Derechos Humanos-, ¿por qué los intereses de unos han de tener mayor representatividad en los organismos internacionales que los de otros?; ¿por qué permitir que quienes son económica y militarmente más poderosos, impongan sus dictados, sus modelos, su modo de asumir los valores universales y los problemas globales al resto de la humanidad?

Claro que para que la democratización sea real, se necesita la voz *libre* (libre de presiones económicas, políticas y de todo tipo) de cada uno de los pueblos. Por esta razón, la independencia, soberanía y autodeterminación son premisas indispensables para la democratización, a la vez que constituyen junto a ella importantísimos valores universales en el mundo actual. Únicamente el país con posibilidad para decidir voluntariamente, sin violencia militar, presión política o coerción económica, qué objetivos asumir como propios, con quién y cómo colaborar, puede realmente incorporar su ingrediente autónomo al equilibrio de intereses

y valores. De lo contrario, los vínculos que en apariencia responden al criterio propio e independiente, seguirán siendo en realidad de dominio y subordinación.

Pero, ¿acaso no será también una utopía irrealizable la democratización de las relaciones internacionales? ¿Es que no ofrecerán resistencia a ella quienes hoy ostentan una situación privilegiada y poseen, además, la mayor fuerza? Por supuesto, no es empresa fácil y el camino estará preñado de obstáculos que hoy parecen insuperables. Sin embargo, por grandes que sean las dificultades, ¿existe de hecho otra alternativa? ¿Puede esperar pasivamente este inmenso Tercer Mundo -máximo perjudicado con el actual orden internacional y máximo beneficiario de la democratización de las relaciones interestatales- a que los que hoy imponen sus principios a la política mundial, se autoconvenzan de sus errores y cambien para bien?

Evidentemente no se puede esperar a que esto ocurra. Las posibilidades de desarrollo negativo del Tercer Mundo están llegando al límite de su agotamiento. Cuando esto sucede, o se perece, o se cambia hacia un desarrollo positivo. La única opción que va quedando a los países ^{de 3º mundo} subdesarrollados es su *integración* económica y política, no por aquello de que la miseria compartida toca a menos, sino porque es la única *espectativa* realmente prometedora ante el Norte opulento que los devora. Sólo convirtiéndose en un bocado demasiado grande y pesado, se evitará la ingestión. A una política regida por la fuerza no queda otra alternativa que contraponerle otra fuerza, la fuerza que dimana de la unión del Sur, de todo el Tercer Mundo, fuerza utilizable con cierta efectividad aun dentro de los marcos de las imperfectas estructuras jurídicas internacionales, acción que debe ser dirigida, ante todo, hacia el perfeccionamiento de esas estructuras, hacia su democratización.

Entiéndase bien que se trata de la integración Sur-Sur y no de la Norte-Sur, como a la que aspiran algunos gobiernos. Esta última sólo acarrearía para el Sur una forma más elegante de ser consumido, acentuaría su dependencia, incrementaría su debilidad relativa y haría peligrar aún más su soberanía e incluso su *originalidad* cultural. A pesar de presentarse en apariencia como una

posición más cómoda y de ventajas inmediatas, tal tipo de integración sólo eliminaría las barreras formales de la ya hoy existente división entre centro y periferia, pero en modo alguno eliminaría la ^{desunión} misma. La cercanía de las posiciones sociales que ocupan los países ^{subdesarrollados}, la comunidad de sus problemas, anhelos e intereses, permiten una percepción unificada de los valores universales, imposible de lograr con los países desarrollados del Norte.

Y una última observación al respecto. La integración del Sur no se podrá realizar a plenitud sobre la base de las recetas neoliberales que hoy ^{se imponen} ~~tratan de imponerse~~. El juego libre del mercado está entre las causas fundamentales del estado actual de cosas. ¿Cómo esperar a que él resuelva ahora las dificultades? Sin menoscabar la función real que debe desempeñar el mercado, lo cierto es que el neoliberalismo no puede llevar a otro lugar que no sea acentuar la dependencia con respecto al Norte, al tiempo que haría muy difícil la integración plena del Sur.¹² Por eso la integración económica ha de estar acompañada y mediada por la integración política. Sólo esta última permitirá la unificación ~~del todo el~~ Tercer Mundo en un bloque lo suficientemente fuerte como para exigir con posibilidades de éxito un cambio radical del sistema político interestatal, la democratización de las relaciones internacionales y, a través de ésta, la puesta en orden de los verdaderos valores de la humanidad.

La integración, por tanto, es un elemento de suma importancia en la lucha por la democratización. Sin embargo, debe quedar claro que esta última, por sí sola, no ofrece aún plenas garantías para que sea el sistema objetivo de valores universales quien rijas las relaciones interestatales. Ya se ha señalado que ella necesita, como premisa, la soberanía, la independencia y autodeterminación, que son valores aún no asegurados del todo y que hoy corren un grave peligro ante los intentos de desacreditarlos, de disminuir su importancia y subordinarlos a otros «valores democráticos», supuestamente más fuertes, para lo cual se ha echado a rodar por el mundo el concepto de *soberanía limitada*.

¹² Sobre las negativas consecuencias del neoliberalismo para el Tercer Mundo y, en especial, para América Latina, puede consultar a Martínez (1991).

Pero tampoco debe olvidarse que en un contexto eminentemente capitalista es imposible evitar la manifestación de cierto egoísmo -ajeno a los intereses humano-generales- en las relaciones internacionales, por muy democratizadas que éstas se encuentren. Esto es así, incluso en lo referido a muchos países pobres. La preocupación por los objetivos y valores universales sólo es masivamente posible cuando se sientan realizados los intereses y valores más inmediatos, más materiales, más vinculados con la subsistencia digna del ser humano. Y esto para una gran parte del planeta está todavía vedado. Por otro lado, se encuentra un grupo de naciones desarrolladas, interesadas objetivamente por el mantenimiento del actual *status* de desigualdad que caracteriza al mundo y, por lo tanto, opuestas a la ejecución de los verdaderos valores universales. Quiere decir que los intereses humano-generales no son el simple resultado del balance de todos los intereses humanos, ya que muchos de estos últimos, o bien no han podido elevarse hasta la altura de aquéllos, o bien les son abiertamente contrapuestos. Esto necesariamente tendrá que ser así, en tanto no se resuelva el problema del secular atraso de muchos países y mientras el sistema de relaciones sociales no solucione la contradicción entre el hombre real y su género; y ya sabemos que, al menos esto último, el capitalismo es incapaz de hacerlo.

Además, para que la democratización internacional exprese el balance real de los intereses humanos, debe ir acompañada de la democratización interna dentro de cada país, de forma tal que la actuación internacional de los gobiernos sea lo más representativa posible de los intereses de sus respectivos pueblos. Es conocido que si bien para el mundo exterior cada nación actúa como una unidad, en su realidad interior ésta no representa tal integración, sino que se encuentra diversificada por criterios de clase, políticos, económicos, ideológicos, étnicos, religiosos, profesionales y otros. En correspondencia, en el plano interno existe todo un caleidoscopio de intereses disímiles que pueden coincidir, pero que pueden también ser opuestos, y que no siempre encuentran su adecuada expresión en las decisiones gubernamentales.

A todo esto se suma el hecho que tanto la democracia externa
50 como la interna se construyen sobre la base de la manifestación

consciente de los intereses propios. Pero no siempre, ni mucho menos, el interés objetivo, dimanante de la real posición social del sujeto, coincide con el interés que éste concientiza y asume como propio. En este proceso de concientización influyen notablemente la propaganda publicitaria y todos los mecanismos manipuladores de conciencia, actualmente conocidos. Significa que no en todos los casos, al expresar «democráticamente» su voluntad, el sujeto -individual o colectivo- manifiesta con ello sus reales intereses objetivos.

Todos estos factores restringen las posibilidades reales que dimanen de la democratización de las relaciones internacionales. Aun así, ella es la única vía posible para acercar los principios que rigen el orden internacional a los valores universales. De estos factores limitativos, hay algunos que necesitan y pueden obtener una solución más o menos inmediata, otros suelen irse atenuando paulatinamente, mientras que los terceros sí tendrán que ser arrastrados hasta tanto se produzca un cambio de socialidad.

Entre los factores, digamos, que pueden irse menguando poco a poco está el relacionado con la democracia interna. Dado el grado de internacionalización que han adquirido hoy las relaciones sociales, la democratización de los vínculos interestatales, unido al cambio de todo el orden mundial a favor de la paz, la democracia y los valores universales, creará un marco muy propicio para la solución de los problemas domésticos de cada país sin ningún tipo de intromisión externa, para que cada pueblo pueda escoger libremente la mejor forma que entienda, de organizarse y vivir.

Por otro lado, entre las limitantes que sí exigen una solución radical -una vez alcanzados los propósitos democratizadores y para que éstos se realicen plenamente-, se encuentra una a la que hemos querido hacer referencia especial y que está vinculada -junto a muchos otros aspectos- con la necesidad de garantizar a plenitud el respeto a la soberanía, la independencia y la autodeterminación de todas las naciones del planeta. Es sabido que éste es un principio universalmente reconocido y que forma parte del Derecho Internacional. Ello, sin embargo, no ha sido 51

óbice para su frecuente violación, sin que por eso el violador -sobre todo si se trata de una potencia poderosa- halla sido objeto de sanciones especiales. Esto es solo un ejemplo que evidencia la gran fragilidad de las normas del Derecho Internacional. Y ésta es una limitante muy seria en el camino hacia la reestructuración de las relaciones internacionales.

No deben olvidarse las diferencias de las relaciones interestatales con respecto a las relaciones sociales internas de cada país. En las naciones la acción libre de los individuos puede garantizarse si se enmarca dentro de ciertas reglas jurídicas de validez general. Estas normas se establecen partiendo de la necesidad de someter la voluntad individual a lo que se considera intereses y valores comunes de la sociedad, al tiempo que se dota a esta última de una fuerza social, capaz de someter a las fuerzas particulares. Es evidente que este mecanismo no funciona de modo semejante a nivel internacional. Las relaciones interestatales carecen de un organismo supremo que sentencie la legitimidad de unas u otras acciones de los gobiernos. Este asunto se sigue resolviendo por la fuerza de determinados países particulares y no por alguna otra fuerza situada por encima de los estados mismos. De acuerdo a como están hoy las cosas, un pequeño grupo de naciones se abroga el derecho de ser los jueces de sus propias acciones y las de los demás, mientras que los preceptos dictados por los organismos internacionales, además de ser objeto de diversas manipulaciones, carecen de obligatoriedad. Las normas del Derecho Internacional poseen carácter facultativo, «tienen como base tratados, cuyo acto de conclusión implica el pretexto de su violación. Sucede que la propia idea del Derecho Internacional supone y parte de la existencia y el enfrentamiento de muchos estados independientes» (Pozdniakov y Shadrina, 1990:168).

Este hecho llama la atención sobre un asunto de vital importancia: no basta con lograr, a través de la democratización, un reconocimiento generalizado del contenido que deben asumir los valores universales; no es suficiente, incluso, el compromiso formal de acatarlos. Esto podría servir de sustento moral para el funcionamiento de dichos valores en el ámbito internacional, lo cual es, sin duda, muy importante. Pero no va mucho más lejos

de lo que ya tenemos hoy, cuando existen pactos, convenciones, declaraciones y normas del Derecho Internacional, infringidos flagrantemente por aquellos mismos que los aceptan en público. La inmoralidad es un hecho casi cotidiano en las relaciones interestatales. La alienación con respecto a los valores éticos siempre ha sido propia de la política exterior de los estados que se atienen en su comportamiento a intereses egoístas y nacionalistas, y que estructuran las relaciones con otros estados sobre la base de posiciones de fuerza. Por esa razón, además de moralmente, las nuevas relaciones internacionales deberán sustentarse política y jurídicamente, y, lo que es más importante, el Derecho Internacional ha de perder su carácter facultativo y constituirse en *normativa* de todas las naciones.

Esto último parece ser inevitable en el camino hacia la reestructuración de las relaciones internacionales sobre la base de los valores universales, aunque, a la vez suscita una serie de problemas adicionales. ¿Cómo garantizar el cumplimiento estricto de los preceptos de un Derecho Internacional obligatorio? ¿Cómo evitar que los que hoy ostentan la mayor fuerza se amparen en un Derecho Internacional no facultativo para imponer, aun con menos obstáculos, su voluntad política al resto del planeta? ¿Cómo impedir que la Organización de Naciones Unidas (ONU) u otros foros internacionales -presuntamente regidores de ese nuevo Derecho Internacional- no sean manipulados por ningún gobierno poderoso, como hoy de hecho lo son? ¿Cómo garantizar que esas normas y la actividad dirigida a velar por su cumplimiento, reflejen realmente los intereses globales de la comunidad internacional?

Ante todo es importante señalar que estos cambios necesarios deben seguir un riguroso carácter *escalonado* para evitar que se tornen contraproducentes a los fines que los mismos persiguen. El cambio de *status* del derecho, digamos, no podría realizarse hoy, bajo las actuales estructuras organizativas internacionales, en las que ciertas naciones poderosas gozan de infundados privilegios en la determinación de la política mundial. La asunción de un carácter obligatorio por parte de las normas del Derecho Internacional nunca deberá realizarse antes que la democra-

tización y reestructuración de las relaciones internacionales, de forma tal que las normas jurídicas, que regulen las relaciones interestatales, sus restricciones y la actividad dirigida a velar por su cumplimiento, sea el resultado de acuerdos democráticamente establecidos por toda la comunidad de naciones y existan los adecuados mecanismos internacionales, también democráticamente instituidos y conformados, para evaluar jurídicamente las acciones de las naciones. En resumen, el cambio del *status* del Derecho Internacional debe ser el resultado mismo de una administración democrática de los asuntos de la comunidad mundial, cuando cada país pueda intervenir en absoluta igualdad de derechos en la solución de los problemas internacionales y, ante todo, en los que poseen un carácter global.

Pero para que la voluntad colectiva de la comunidad de naciones pueda convertirse en ley de obligatorio cumplimiento por cada uno de los estados, debe disponer de una fuerza real superior a la de estos últimos, así como adoptar la forma de una especie de *Estado de naciones*, de estado supranacional o de gobierno mundial.

La idea misma no es nueva. Fue esbozada por el filósofo clásico alemán Immanuel Kant en su tratado *La paz perpetua* hace casi doscientos años. Kant abogaba por la creación de una sociedad civil universal basada en el Derecho, dentro de la cual cada Estado gozaría de la máxima libertad siempre que ésta fuese compatible con la de los demás. Todos los pueblos, con independencia de su tamaño, disfrutarían de una amplia seguridad, garantizada no por su propia fuerza, sino por la ley resultante de la voluntad unida. No hay otra forma de abandonar el estado de guerra permanente que «sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones (...) que, aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno a todos los pueblos de la Tierra» (Kant, 1946:113).

Esta concepción kantiana ha sido retomada, con determinadas variantes, por algunos autores contemporáneos, entre los que se encuentran E. Pozdniakov e I. Shadrina, quienes al referirse a

La concepción de Kant es, en términos modernos, una concepción *sui generis* del sistema universal de seguridad. No se trata sólo de la similitud formal. Su idea habría quedado un patrimonio del pasado, una rareza del pensamiento humano, si no le hubieran correspondido ciertas realidades del mundo contemporáneo, que la transfieren del dominio de las utopías y los esquemas especulativos al terreno de las construcciones teóricas que poseen su fundamento y premisas en nuestra realidad (Pozniakov y Shadrina, 1990:170).

Sin embargo, el significado de la creación de esta especie de Estado supranacional va más allá de las garantías que él puede ofrecer para la paz y la seguridad internacional. De hecho, se constituiría en el mecanismo fundamental para salvaguardar todo el sistema de valores universales, para reprimir los intereses egoístas de determinados estados y para enfrentar la solución de todos los problemas globales, entre ellos y priorizadamente, el problema del subdesarrollo y el de la paz.

Este organismo supremo -que bien pudiera ser la propia ONU, reestructurada y democratizada- sería el único con potestad, a través de su Asamblea General, para refrendar las normas que regulen las relaciones internacionales, para juzgar sobre su cumplimiento y para decidir la conducta a seguir en caso de violaciones. Para que realmente esta organización pueda ofrecer plenas garantías al funcionamiento de las relaciones internacionales, basado en valores universalmente reconocidos, deberán cumplirse ciertos requisitos atinentes a su estructura y funcionamiento, a los principios por los que se deberá regir y a las consecuencias que todo ello implica en cada uno de los estados por separado.

Estas formalidades constituyen por sí mismas un compendio de los avances alcanzados por la humanidad en la asimilación de sus valores universales y tienen como finalidad, impregnar de humanismo, racionalidad y justicia a las relaciones interestatales y, al mismo tiempo, convertir a la nueva organización en el más eficaz instrumento para la solución de los problemas globales. Veamos algunas de esas condiciones:

- a) *Plena democracia* en el seno de esta organización. Cada Estado, grande o pequeño, desarrollado o subdesarrollado, en su calidad de representante de los distintos sistemas culturales, políticos y nacionales existentes en el planeta, será considerado una unidad monolítica de dicha organización con igualdad absoluta de derechos. Nada de miembros permanentes en el Consejo de Seguridad y mucho menos del derecho al veto. Las decisiones serán de estricto cumplimiento y el resultado de la soberana voluntad de los estados. Se sancionará todo intento de ejercer presión política o económica sobre otros gobiernos para obtener el voto favorable a los intereses de uno de ellos. La contribución de cada Estado para el funcionamiento de este organismo internacional se basará en un por ciento -el que se considere necesario para el cabal desempeño de sus funciones- del producto social global, sin que la cuantía del aporte financiero signifique mayores o menores prerrogativas. Todo ello estará dirigido a garantizar que los resultados de la labor de dicho organismo expresen el balance real de los diversos intereses y las distintas interpretaciones de los valores universales de todos los países miembros.
- b) Las funciones fundamentales de este organismo estarán vinculadas con la *solución de los problemas globales*: seguridad y paz para todos los estados, eliminación gradual de las diferencias de desarrollo entre los distintos países, cuidado del medio ambiente, protección de los recursos energéticos no renovables y búsqueda de nuevas fuentes de energía -sobre todo reemplazables-, incremento de la producción de alimentos, desarrollo social sostenido -salud, educación, cultura, deportes-, todo lo cual sólo puede redundar en beneficio del género humano y de sus más altos valores.
- c) *Desmilitarización* de todos los estados hasta los límites estrictamente necesarios para su defensa. Estos lindes serán acordados en el seno de la nueva organización mundial en correspondencia con la extensión territorial de cada nación. Esta desmilitarización incluirá la eliminación de todo tipo de arma nuclear. Al mismo tiempo, ha de producirse un fortalecimiento de la estructura militar de esta institución hasta mucho más allá

del poderío de cualquier gobierno por separado, e incluso de varios de ellos sumados, de forma tal que se constituya en un mecanismo de disuasión convincente ante posibles altercados internacionales. En correspondencia con lo anterior, tendrán que desaparecer los pactos y bloques militares mundiales, las bases militares de unos países en otros. Se prohibirá la comercialización internacional de armas más allá de las fronteras defensivas asignadas a cada Estado. Esto, por supuesto, impondrá también los límites necesarios a su producción. Se prohibirá, además, el uso de la fuerza por parte de los gobiernos como medio para solucionar diferendos internacionales y siempre será considerado al agresor como objeto de sanciones, cualquiera que haya sido el motivo para iniciar el conflicto bélico. Se utilizarán las posibilidades diplomáticas para dar por terminada dicha contradicción y sólo cuando éstas se vean agotadas, se pasará a sanciones económicas, primero, y a la utilización de la fuerza militar, después. Estas medidas tienen como objetivo principal, evitar que cualquier Estado pueda hacer uso de su fuerza militar para inclinar la balanza internacional de intereses a su favor e imponer su escala particular de valores, al mismo tiempo que permitirá disminuir ostensiblemente las amenazas a la seguridad internacional.

- d) El nuevo organismo internacional se regirá por el principio del *reconocimiento y respeto de la soberanía, la independencia y autodeterminación de los Estados*, la no injerencia en sus asuntos internos, la renuncia a imponerles -cualesquiera que sean los medios empleados para ello- un régimen social y político, un modo de vida y una cultura que le sean ajenos. En otras palabras, ha de garantizar la plena libertad de todo pueblo y de todo gobierno de optar por su camino y de conservar su originalidad política, cultural y nacional. De ahí que las funciones de este organismo se restringirán exclusivamente a velar por el cumplimiento de las normas de las relaciones interestatales y de la estrategia de solución de los problemas globales y en ningún caso podrá intervenir en los asuntos internos de cualquier Estado, aun cuando se produzcan guerras o conflictos armados intestinos. En tales casos su intervención podrá ser sólo

pacificadora y siempre que las partes beligerantes soliciten su participación. Por supuesto, los preceptos jurídicos nacionales que rijan la política interna de cada país, no podrán contradecir las normas jurídicas internacionales y tendrán la obligación de garantizar el cumplimiento de éstas en lo que respecta a sus marcos territoriales. Como puede apreciarse, estas medidas tienden a garantizar el respeto absoluto al sistema particular de valores de cada una de las naciones -sistema derivado de su cultura e historia- siempre que éste no se contraponga a la escala -de mayor nivel jerárquico- de valores universales que ha de regir las relaciones interestatales y el enfrentamiento de los problemas globales.

- e) La nueva institución velará porque las relaciones económicas internacionales dejen de ser instrumento de políticas egoístas, para ello asegurará la renuncia a la práctica de sanciones y bloqueos económicos, unilateralmente decididos por determinados estados, a las acciones discriminatorias y al proteccionismo de las grandes potencias. Normará, además, las líneas fundamentales para el logro de un *nuevo orden económico mundial*, la reorganización de la división internacional del trabajo en favor de los países subdesarrollados, la especialización en la producción que otorgue garantías necesarias, protección y precios justos a los productos de estos últimos, así como su soberanía absoluta sobre los recursos naturales y la actividad económica desplegada en su territorio. Deberá garantizar, además, el control internacional democrático de los precios de los productos fundamentales, el arreglo justo del problema del endeudamiento y la ayuda financiera y tecnológica para el incremento de la producción en el Tercer Mundo. Todas estas medidas, vinculadas con la esfera económica, tienden a propiciar la solución de la cuestión del subdesarrollo, problema global fundamental y principal limitante para que la materialización de los valores universales alcance, en realidad, a todos los confines del planeta.

Este proyecto de reestructuración del sistema de relaciones internacionales pudiera parecer hoy utópico e ilusorio. Es cierto que
58 su perspectiva se nos presenta como lejana, difícil, preñada de obs-

táculos. Pero tanto o más ilusorio resulta prever la solución de los problemas globales sin un cambio radical del orden universal vigente. Y este cambio, si ha de ser consecuente, pasa necesariamente por el esencial asunto de elaborar y hacer cumplir de manera obligatoria un Derecho internacional que sea expresión de los intereses de toda la humanidad y celador de la realización práctica de los valores universales en el escenario mundial.

No puede ser una utopía irrealizable un proyecto que tiende a materializar en la práctica los intereses de la mayoría de la humanidad, que refleja las conquistas y demandas del pensamiento más avanzado del planeta y que se acataría como deseable, por todas las fuerzas progresistas. Aun cuando las posibilidades de su ejecución inmediata son mínimas, su perspectiva a más largo plazo parece inevitable. Pero tal perspectiva no se hará realidad por sí sola, habrá que conquistarla. Actualmente ya se ha avanzado bastante en la conciencia de la necesidad de unir a los países del Tercer Mundo y de luchar por la democratización de las relaciones internacionales. Éstos son pasos imprescindibles, pero todavía insuficientes. La democracia, por sí sola, no resuelve ninguno de los problemas globales que hoy amenazan a la humanidad. Es preciso saber qué hacer con ella una vez alcanzada, hacia dónde dirigirla. Sólo la perspectiva más lejana puede darle sentido a la inmediata. Sólo aquélla permitirá evaluar el grado en que esta última se ajusta a las necesidades de todo el proceso. En muchos casos es la ausencia de una visión clara del futuro lo que impide la ejecución de las más perspectivas acciones en el presente. Este proyecto, dibujado aquí sólo a grandes rasgos -corregible, enmendable, discutible en muchos de sus aspectos- puede, no obstante, arrojar cierta luz sobre las acciones a seguir ahora. En esto radica su potencial significado actual.

La decisiva importancia de la reestructuración de las relaciones internacionales, para emprender la solución de los problemas globales, no atenúa el papel de otros factores -la ciencia, la técnica, la educación, el arte, la religión- en un proceso que ha de sumar todas las fuerzas capaces de contribuir hoy al humanismo y a una adecuada percepción de los valores con él vinculados.

La ciencia y la técnica han de aportar mucho a estos objetivos. La solución de problemas globales tales como el energético, el de 59

materias primas o el ecológico, presupone encontrar novedosas respuestas científico-técnicas, exige la potenciación de distintas fuentes de energía, la creación de nuevos materiales de construcción, la elaboración de tecnologías que ahorren energía y recursos, el desarrollo de formas de producción ecológicamente aceptables, etcétera. Pero su función va más allá de la búsqueda de vías para evitar las secuelas negativas del desarrollo contemporáneo, han de constituirse también en importante factor en la concientización de esas secuelas, en la revelación de la verdadera significación para la humanidad de los fenómenos de importancia global. La justa apreciación de los valores universales puede verse obstaculizada, no sólo por la no coincidencia de los intereses de determinados sectores de la población mundial con los de la humanidad, sino también por el desconocimiento de la real significación que para el hombre y su destino poseen los distintos procesos que ocurren en el mundo. Aquí la ciencia puede y debe realizar un aporte sustancial y abrirle los ojos a los políticos, en quienes por lo general recaen las decisiones más trascendentales en este sentido. De hecho, mucho hay que agradecerle hoy a la ciencia por sus aleccionadores pronósticos sobre las secuelas de una posible confrontación nuclear, las consecuencias de la crisis ecológica, el agotamiento de recursos y el mantenimiento de los actuales desniveles de desarrollo entre el Norte y el Sur. No se puede sino estimular los distintos intentos de modelación de los problemas globales y ofrecer un merecido reconocimiento al Club de Roma, quien ha hecho importantes esfuerzos por trasladar al centro de atención de la ciencia y de la opinión pública mundial, la gravedad y perspectivas de agudización de los problemas globales. Dado el inherente ideal humanista que caracteriza a los más puros exponentes de la ciencia, no es casual que encontremos precisamente entre los científicos a muchos de los más arduos luchadores por resolver los problemas globales.

La formación de una determinada escala subjetiva de valores, el grado en que ésta se acerca al sistema de valores objetivos, universales o particulares, depende no sólo de la posición social del sujeto -que es, por supuesto, el factor decisivo-, sino también del
60 contenido y la forma de los múltiples influjos que él recibe de los

distintos factores constitutivos de su medio social. Estos efectos pueden actuar a favor o en contra de una adecuada concientización de los valores universales y los problemas globales. De ahí que sea sumamente importante luchar por inclinar la balanza hacia las influencias favorables. Los sistemas educacionales deben incluir los mecanismos necesarios que permitan cumplir tales propósitos. La educación es, de hecho, un proceso de transmisión de valores y, por lo tanto, una vía idónea para ganar conciencia sobre los esenciales asuntos que afectan a la humanidad, y crear, a tales efectos, adecuados patrones de conductas. No es nada desestimable tampoco la función, que en este sentido, pueden desempeñar el arte y la religión, cada uno con sus formas específicas de asumir y trasladar determinados sistemas de valores. Otro importante elemento para la creación de una adecuada conciencia, que favorezca la solución de los problemas globales, es lo que se ha dado en llamar *telemática* -medios de influencia indirecta sobre el hombre: la palabra impresa, la televisión, el cine, la radio- que se une al sistema tradicional de educación y a los medios artísticos y religiosos para influir notoriamente y de manera orientada en la formación de una determinada escala de valores. De más está señalar que la protección de la soberanía de cada nación, en cuanto al uso de las influencias educativas, artísticas, religiosas y telemáticas en los marcos de su territorio, es una forma de resguardarse contra el intento de imposición de valores y escalas ajenos, lo cual no ha de menguar, por supuesto, el intercambio cultural y la cooperación informativa.

Todos estos factores poseen singular importancia y requieren un tratamiento especial al abordar las vías de enfrentamiento de los problemas globales, para cuya solución es necesaria, no sólo una transformación de las condiciones sociales objetivas, sino también un cambio de sus presupuestos subjetivos. Si bien es cierto que el enfrentamiento exitoso de estas cuestiones depende decisivamente del encauzamiento que se le logre dar a las contradicciones socio-económicas y políticas que imperan hoy en las relaciones internacionales, ello no se alcanzará sin una generalizada conciencia de la crisis mundial, que permita la movilización de los factores humanos, imprescindibles para su solución. Los diversos foros internacionales a donde concurren personalidades públicas, políti-

cos, científicos, religiosos de muchos países -con distintos signos ideológicos- para discutir y encontrar vías de soluciones comunes a los problemas que más amenazan a la comunidad mundial, es una muestra de cuánto se puede avanzar por este camino. Nunca serán pocos los esfuerzos que se hagan por salvar a la humanidad.

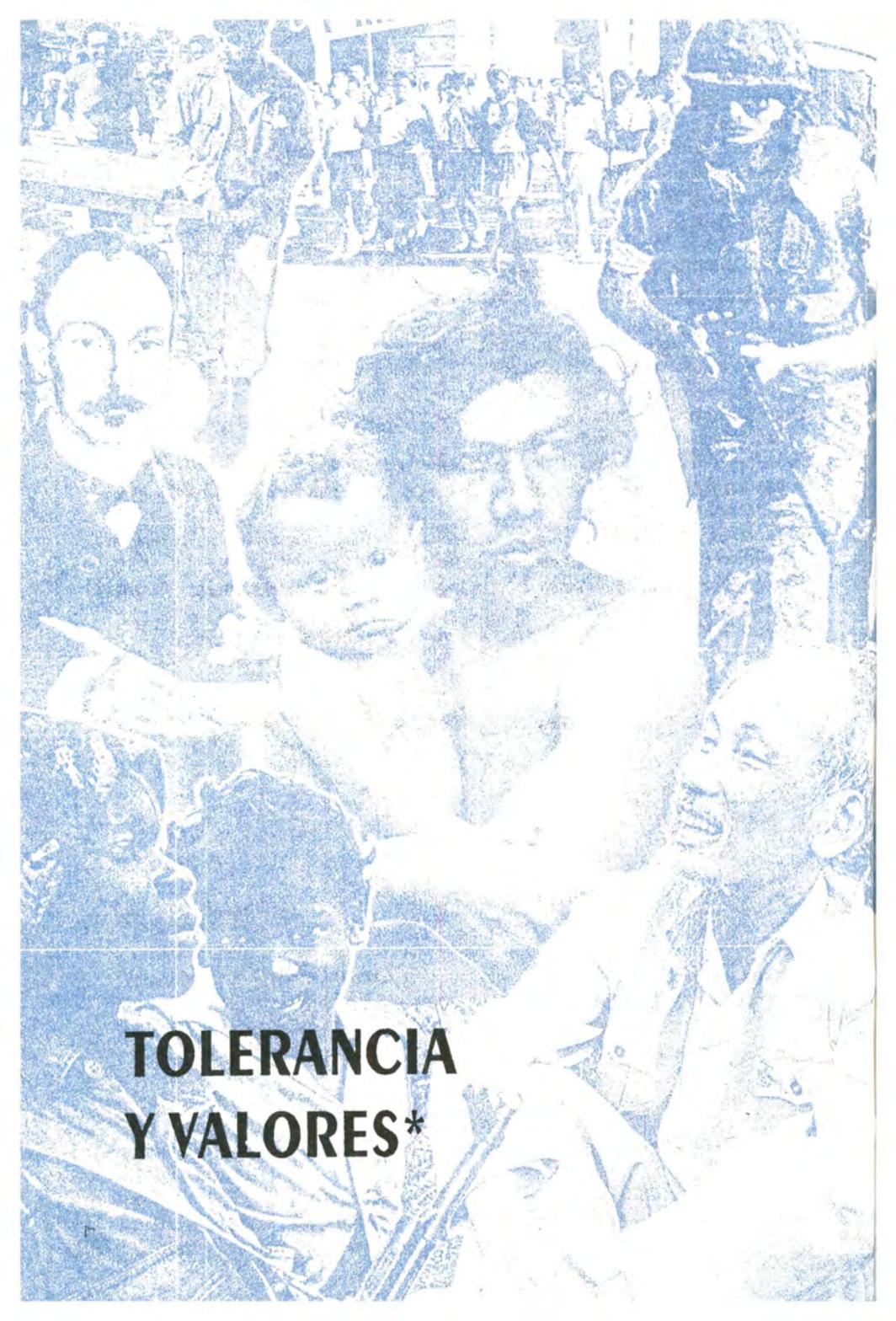
Los problemas globales ya influyen hoy marcadamente sobre todos los aspectos de la vida del planeta, sobre su esfera material, su cultura, moral y concepción del mundo. Esta incidencia irá en constante aumento. Los destinos históricos del hombre dependen de que sepa encontrar, en el más breve plazo, las vías y los métodos para solucionar estos obstáculos. Para eso necesita la más clara conciencia. Pero, al mismo tiempo, la solución de dichas cuestiones no se convertirá en una posibilidad real mientras que esos destinos históricos sigan estando sujetos a la arrogancia prepotente de quienes constituyen, de hecho, el principal enemigo de la humanidad y de sus valores universales. Por esa razón debe lograrse, ante todo, que el futuro del planeta y las relaciones entre sus partes estén determinados por la resultante de los impulsos volitivos de todos los estados, como representantes de sus respectivos pueblos. Sólo así podremos acercarnos al objetivo esencial de convertir a la humanidad en el verdadero sujeto de su historia.

Octubre, 1992

REFERENCIAS

- Brzenzinski, Z. (1992): «¿Acaso el imperialismo norteamericano ha sido un mito de la propaganda "estancada"?». *Konsomolskaya Pravda*, Moscú, (67):?, 11 de abril.
- Castro Ruz, F. (1992): «Mensaje a la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo». *Granma*, Suplemento Especial, La Habana, 28(120):?, 14 de junio.
- Colectivo de autores (1987): *El año 2000: problemas globales y futuro de la humanidad*. Redacción de Ciencias Sociales Contemporáneas, Moscú.
- Fabelo Corzo, J. R. (1989): *Práctica, conocimiento y valoración*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Ferkiss, F. (1970): *Technological man. The myth and the reality* [s.n.], New York.
- Fronidizi, R. (1958): *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires.

- Gorbachov, M. (1988): *La perestroika y la nueva mentalidad para nuestro país y para el mundo*. Editora Política, La Habana.
- Kant, I. (1946): *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*. Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- Lenin, V. I. (1960): Barbarie civilizada. En *Obras Completas*. Editorial Cartago, Buenos Aires, t. 19, pp. 385-386.
- Martínez, O. (1991): *Neoliberalismo y crisis en América Latina*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Marx, C. (1968): *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía* [s.n.], Buenos Aires.
- (1973b): Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores. En *Obras Escogidas* [C. Marx y F. Engels], Editorial Progreso, Moscú, t. 2, pp. 5-13.
- Marx, C. y F. Engels (1973): Feuerbach, oposición entre las concepciones materialistas e idealistas. En *Obras Escogidas* [C. Marx y F. Engels], Editorial Progreso, Moscú, t. 1, pp. 7-81.
- Organización de Naciones Unidas, ONU (1948): *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* [citada por Torrado, 1988].
- Peccei, A. (1977): *The human quality* [s.n.], New York.
- Petrovski, V. (1990): «La nueva mentalidad: respuestas a interrogantes». *Ciencias Sociales*, Moscú, (2):207-215.
- Pozdniakov, E. e I. Shadrina (1990): «Humanización y democratización de las relaciones internacionales». *Ciencias Sociales*, Moscú, (2):157-173.
- Simonia, N. (1990): «La diversidad del mundo y el desarrollo informacional». *Ciencias Sociales*, Moscú, (4):17-27.
- Torrado, F. R. (1988): *Derechos humanos en Cuba*. Editora Política, La Habana.



**TOLERANCIA
Y VALORES***

No se puede menos que saludar con gran satisfacción la proclamación de 1995 como Año de las Naciones Unidas para la Tolerancia. Este hecho está generando ya imprescindibles reflexiones y debates en un momento histórico en que la *tolerancia*, más que una actitud ética opcional, se ha convertido en una exigencia para la convivencia de hombres y pueblos diferentes en culturas y sistemas políticos, pero iguales en derechos, interdependientes económicamente y unidos en el enfrentamiento de los mismos problemas globales que amenazan la supervivencia de la humanidad.

Lamentablemente la historia de la sociedad humana ha sido hasta ahora, en lo fundamental, una historia de intolerancias. No es lo más importante preguntarnos en este momento si podía haber sido de otro modo. Lo cierto es que constantemente determinados grupos, pueblos, naciones o regiones creyeron ser los depositarios de la esencia del hombre, de la suprema cultura, de la única religión verdadera y de los más genuinos valores humanos, en resumen, creyeron poseer la verdad absoluta y última sobre todos los asuntos terrenales y celestiales. Armados de estas creencias adoptaron una actitud de total intolerancia hacia todo lo diferente, hacia todo lo que se alejase de los patrones propios. Guerras, invasiones, conquistas, tuvieron en no pocas ocasiones como justificante moral, la convicción en el monopolio exclusivo de la universalidad humana. El racismo, el etnocentrismo, la xenofobia, han sido expresiones históricas de una actitud tendiente a disminuir la humanidad de otros hombres y generadora, en consecuencia, de una relación de intolerancia hacia ellos.

Aun cuando teóricamente muchos de estos problemas parecen haber sido resueltos por el pensamiento humano, no puede afirmarse que en la práctica de las relaciones sociales el asunto haya sido definitivamente superado. No tendría sentido dedicar todo un año de las Naciones Unidas a la tolerancia si sobre el tema no hubiese ya nada que decir y, sobre todo, hacer.

Las relaciones de desigualdad real, fáctica, entre hombres y pueblos, constituyen una fuente objetiva de permanente genera-

* Con motivo de la proclamación de 1995 como Año de las Naciones Unidas para la Tolerancia.

ción de intolerancias. Así ha sido a través de la historia y así lo sigue siendo hoy. No seríamos sensatos si pensáramos que el asunto de la tolerancia puede resolverse por la vía exclusiva de la apelación a las conciencias de los hombres y desconociésemos la existencia real de intereses económicos y políticos, que siguen hoy, como antes, distanciando a los distintos grupos humanos y haciendo incompatible en muchos casos la realización práctica de los fines que cada uno de estos grupos se propone, y de los valores que asume. Hemos de ser realistas; frecuentemente es la incompatibilidad de intereses, fines y valores la que engendra actitudes intolerantes, y no a la inversa. Aceptar al otro significa, en estas circunstancias, cierta renuncia a los intereses propios, que deben sus diferencias al desigual lugar que ocupan los distintos sujetos en la compleja red de relaciones sociales. Por lo tanto, la aspiración a obtener adecuadas cuotas de tolerancia en las relaciones entre los hombres se vincula indisolublemente con la lucha contra las profundas desigualdades humanas de las que hoy somos testigos.

Lo anterior no significa que se minimicen otras vías y procedimientos para la obtención de relaciones respetuosas entre los seres humanos. Aun cuando no se puedan eliminar de inmediato las raigales desigualdades sociales, sí es posible desbrozar el camino hacia marcos políticos, jurídicos y espirituales que propicien el florecimiento de la tolerancia y favorezcan, en última instancia, la desaparición de sus trabas objetivas. Es inestimable, digamos, el papel que ya viene desempeñando el Derecho, al igualar jurídicamente, ante la ley, a hombres y pueblos que son aún socialmente desiguales. El camino hacia una genuina tolerancia ha de pasar por el perfeccionamiento de este Derecho, su cumplimiento efectivo y el fomento de una conciencia política, jurídica y cultural, que tenga, como centro estratégico, la práctica del más elevado humanismo, el respeto a la dignidad humana y el reconocimiento de la igualdad de todos los hombres con independencia del sexo, raza, creencias religiosas, ideas políticas, pertenencia a diversos sistemas culturales o socio-políticos y de los niveles de desarrollo económico que ostenten. Es mucho lo que queda por andar en esta dirección, no sólo en lo referente a las relaciones inter-individuos, sino en lo que es más importante aún, en las relaciones inter-gru-

pos e inter-naciones. No debe soslayarse el hecho que la comprensión y la comunicación humanas crecen en importancia y en efectividad real en la medida en que su objeto se eleva del individuo al grupo, a la comunidad o a la nación. El humanismo y la tolerancia en las relaciones internacionales deben ser la meta más alta a conseguir por la comunidad mundial.

Debe tomarse en consideración también que en no pocas ocasiones las diferencias en intereses, fines y valores no significa necesariamente la incompatibilidad entre ellos. En otras palabras, que siendo disímiles los sujetos sociales, su convivencia puede realizarse plenamente sin que existan contradicciones insolubles. Es el caso en que las diferencias se ciñen a tradiciones culturales, ideas religiosas o de otra índole, cuya realización práctica no obstruye en modo alguno las tradiciones e ideas de otros sujetos. Aquí la tolerancia no tiene grandes limitaciones objetivas y su alcance depende más de la comprensión mutua, de la persuasión, de la educación, es decir, de una adecuada disposición subjetiva a aceptar, comprender y respetar al otro con todas las desigualdades que lógicamente ha de traer consigo.

De todo lo anterior se desprende el estrecho vínculo que existe entre *tolerancia* y *valores*. Al margen del conjunto de valores objetivos, que caracteriza cualquier sistema social y que responde a las demandas de desarrollo y progreso de dicho sistema, cada sujeto social (individual o colectivo) es portador de un sistema propio de valores, coincidente o no con los valores objetivos de todo el universo social, e igual o distinto al de otros sujetos. ¿Qué papel ha de desempeñar la tolerancia ante la evidente existencia de diversos sistemas de valores en los diferentes sujetos sociales, entre sí, y en comparación con el orden objetivo de valores del todo social, conjunto que intenta expresarse, mal o bien, en las normas nacionales e internacionales de convivencia humana? ¿Es razonable pensar en una relación de ilimitada tolerancia entre estos disímiles sistemas de valores?

Comencemos por esta última pregunta. Parece evidente que no puede definirse qué es la tolerancia necesaria si no se le reconoce sus límites, si no se entiende como la tolerancia posible, si no se comprende que, junto con ella, ha de definirse la *intolerancia* nece- 67

saría. No es posible desarrollar exitosamente la tolerancia si no se define como intolerable, en primer término, todo lo que contra ella atenta, entorpece la igualdad entre los hombres, implica niveles innecesarios de injusticia y mutile el reconocimiento de la diversidad. Más tolerancia sólo es posible, entonces, como resultado de más intolerancia, por paradójico que pueda parecer.

Como quiera que tolerancia posible e intolerancia necesaria han de ir unidas, debe señalarse algún juicio delimitador que permita definir los marcos en que ha de prevalecer una u otra. En otras palabras, ¿bajo qué argumento ha de imponerse una relación de tolerancia o de intolerancia entre los distintos *sistemas de valores*? Aquí las razones o argumentos fundamentales han de ser dos: el grado de compatibilidad entre esos sistemas y el nivel jerárquico que cada uno de ellos ostente. Tomando en consideración esos criterios puede arribarse a la conclusión normativa siguiente: se debe reconocer, respetar y aceptar los valores contenidos en cualquier orden subjetivo, siempre que la realización práctica de los mismos no obstruya o impida la realización de otros valores de igual o mayor nivel jerárquico, o lo que es lo mismo, siempre que los primeros no sean incompatibles con los segundos.

Esta conclusión nos introduce en otro problema: ¿cómo definir que un valor de un determinado sujeto es superior o inferior a otro? Sin detenernos demasiado en esto, es necesario señalar que la *jerarquía* de un valor depende, cuando menos, de tres factores fundamentales: el grado de objetividad que posea, el nivel de socialización que alcance y la función que desempeñe en la dinámica social. Un valor portado por cualquier sujeto crece en importancia en la medida en que resulta más objetivo, es decir, en tanto se acerca o corresponde con los valores objetivos del sistema social dado, con sus reales demandas y exigencias de progreso. También crece la jerarquía cuando este sistema social, con el cual el valor dado guarda cierta relación de correspondencia, se eleva hacia un universo social más amplio, es decir, cuando el valor es compartido por un grupo cada vez más amplio de personas, debido a su nexo con intereses humanos de mayor nivel de generalidad. El tercer factor está asociado con la dinámica social concreta. Manteniendo un mismo grado de objetividad e igual nivel de socialización,

diferentes valores pueden ocupar diferentes lugares en la gradación jerárquica, debido a que las condiciones sociales hacen que unos sean más necesarios que otros. A su vez, el lugar que cada uno de estos valores ocupa dentro de la escala varía con frecuencia al cambiar las condiciones de la sociedad y la dinámica de las necesidades e intereses humanos.

Como puede apreciarse, no resulta empresa fácil la determinación de la sucesión jerárquica de valores. El dinamismo que introduce el tercer recurso apuntado hace que esta gradación varíe permanentemente, lo cual dificulta su aprehensión teórica. Tomar en consideración el primer elemento, vinculado con el grado de correspondencia con los valores objetivos, presupone un conocimiento de estos últimos, y éste es otro gran problema, ya que cada sujeto que pretenda comprender el sistema objetivo de valores, no puede prescindir para ello de su propio sistema subjetivo de valores, hecho éste que puede entorpecer la fidelidad de dicho conocimiento.

Sin dejar de reconocer la posibilidad de una noción verdadera de la escala jerárquica de valores y la necesidad de tomar en cuenta para ello la totalidad de los elementos anteriormente mencionados, concentrémonos por ahora en el segundo de estos factores e intentemos ver su relación con la tolerancia.

Si tomamos como criterio de jerarquía el nivel de *socialización* que alcanzan los valores, tenemos que concluir que no pueden ser aceptables los valores individuales que se opongan a los valores grupales, comunitarios, nacionales o universales que poseen, por ese orden ascendente, mayor nivel jerárquico. El mismo procedimiento ha de aplicarse para determinar, a su vez, los valores grupales, comunitarios o nacionales que no son tolerables. En otras palabras, son los valores de mayor nivel de socialización los que imponen determinados límites a la tolerancia con respecto a los valores menos sociales.

Esto, entiéndase bien, no significa, como a veces en la práctica se ha interpretado, el aplastamiento de la parte por el todo, del individuo por la sociedad. El individuo y el grupo han de gozar de entera libertad para formular, desarrollar y practicar sus propios valores, siempre que esto no implique una afectación real a los in-

tereses y valores de mayor nivel de generalidad. También resulta importante advertir que esos intereses y valores generales no son los que asumen como tales, e imponen al resto de la sociedad determinadas personas o grupos que, haciendo uso del poder político, jurídico, económico o militar, extienden al todo lo que no es sino una interpretación propia y parcializada de los valores. La determinación de esos intereses y valores generales no puede hacerse por otra vía que no sea una *democracia* real y efectiva, no constreñida al acto político de elegir cada cierto tiempo a quien ha de pensar y actuar por el todo social, sino como cotidiano *modus vivendi*, que permita un permanente balance de los intereses y de las interpretaciones que sobre los valores generales poseen los individuos, grupos o sectores que componen el universo social. Esto significa que el desarrollo de la tolerancia ha de tener, como premisa, la democratización plena de todas las relaciones sociales.

En el caso de valores incompatibles que se encuentran a un mismo nivel de socialización han de considerarse, por supuesto, los otros dos factores condicionantes de la jerarquía -el grado de objetividad y el lugar de cada uno de estos valores en la dinámica social- para determinar una posible relación de tolerancia hacia ellos. No obstante, también en este caso resulta posible utilizar frecuentemente el criterio de socialización, aunque de manera mediata. Cuando un individuo, digamos, al realizar en la práctica sus valores, impide que otro pueda realizar los suyos (debido a la incompatibilidad inmanente entre ellos), con esto no sólo se produce el choque de dos sistemas individuales de valores, con la consecuente solución a favor de uno de ellos, sino que además, de hecho, se restringe la igualdad real y concreta entre los hombres, se mutilan principios elementales de justicia social. En otras palabras, con esta acción se ponen en juego la igualdad y la justicia, valores que evidentemente transgreden los marcos individuales y que alcanzan, hoy por hoy, el rango de valores universales del género humano. En consecuencia, a menos que otro valor de mayor nivel jerárquico en las condiciones concretas dadas justifique la acción, no puede ser tolerable la puesta en práctica de aquellos valores que se opongan a otros de igual grado de socialización por la afectación que esto representa a la igualdad y la

Hemos querido exponer algunos principios metodológicos que permiten fundamentar una relación de *tolerancia* o *intolerancia* cuando estamos ante la presencia de valores incompatibles, en cuyo caso se hace imprescindible apelar a la jerarquía de valores para arribar a una conclusión definitiva. Debemos añadir ahora que esa conclusión es definitiva sólo para la situación concreta dada y no necesariamente para otros casos, por muy semejantes que éstos sean entre sí. El problema radica en que la gradación de valores no constituye una tabla fija, varía en dependencia de las circunstancias de época y lugar, se somete a la dinámica social. La tolerancia posible y necesaria, que en buena medida depende de esa escala, tiene que tener también, por consiguiente, un carácter histórico y concreto. Lo que no es admisible en un lugar, puede serlo en otro. Lo que hoy justificadamente se considera intolerable, puede llegar a ser aceptado mañana con no menos justificación, y viceversa. En cada época y lugar son las coyunturas sociales las que dictan los marcos de la tolerancia.

Todo lo anterior es válido cuando se trata del choque de valores incompatibles entre sí. La conclusión puede apuntar en dos sentidos: hacia la intolerancia necesaria o hacia la tolerancia posible y también necesaria. Sin embargo, cuando se trata de valores que no guardan relación de incompatibilidad con otros valores de igual o diferente nivel jerárquico, entonces han de propiciarse todas las condiciones para que la tolerancia impere majestuosamente. En tales casos no interesa de manera significativa ni la jerarquía, ni las condiciones sociales; sencillamente se debe fomentar el respeto hacia esos valores, por muy individuales, subjetivos o exóticos que puedan parecer.

Ya hemos señalado que la tolerancia es tanto más importante y efectiva en la medida que su objeto se eleva hacia comunidades humanas más amplias. Una actitud injustificadamente intolerante hacia un individuo es una actitud negativa que debe ser resueltamente combatida. Pero si el objeto de la intolerancia indebida es toda una cultura, un pueblo o una región del planeta, los efectos negativos de esta actitud se multiplican inconmensurablemente. Y mucho más en un mundo tan globalizado e interdependiente como el de hoy, donde no existen pueblos o culturas aisladas y en el cual 71

las relaciones interculturales, intercomunitarias e internacionales son imprescindibles para la convivencia y desarrollo de la casa común planetaria.

Las reflexiones metodológicas que aquí hemos expuesto sobre los nexos entre tolerancia y valores son también válidas y especialmente importantes en las *relaciones internacionales*. También aquí debe darse la unidad dialéctica entre la tolerancia posible y la intolerancia necesaria. En este caso son los valores universales -tomados en relación con toda la humanidad, como sujeto más amplio posible y de más alta jerarquía- los que imponen los límites a la tolerancia. Todo aquello que posea una significación negativa para el género humano, su progreso, su supervivencia y la igualdad entre las naciones, pueblos, comunidades, grupos e individuos que la integran, no puede ser objeto de tolerancia y exige la lucha más resuelta por parte de la comunidad mundial.

El grado de universalización alcanzado por el proceso histórico hace que hoy la humanidad constituya un *todo social*, como lo son también, y desde hace mucho más tiempo, las naciones, las comunidades culturales, las clases, etcétera. Ese todo social, abarcador del género humano, posee, al igual que cualquier conglomerado de hombres de menor rango de generalidad, su propio sistema objetivo de valores, en este caso de valores universales. Ese orden objetivo de valores está determinado por las exigencias de desarrollo, progreso y autoconservación de la humanidad, por la tendencia a su estabilización interna, a la equiparación social de los subsistemas y elementos que la componen, a la eliminación gradual de los conflictos, que pueden ser desgarradores para el todo social; en resumen, esos valores expresan todo aquello que posee una significación positiva para el género humano. Sin embargo, a pesar de la existencia objetiva del sistema de valores universales, éste es captado de manera diferente por los distintos sujetos sociales particulares (las naciones, las clases, los grupos, los individuos) los cuales pueden hacer una interpretación parcializada, prejuiciada, deformada de los mismos, al refractar esos valores a través de otros de menor nivel de generalidad. Esto provoca, digamos, distintas interpretaciones de los valores universales entre diferentes naciones y el choque a nivel internacional de las diversas escalas, con la

posibilidad implícita de que se imponga, por vía del poderío político, económico y militar, una gradación que no necesariamente es la que mejor refleja el conjunto objetivo de valores universales. Como quiera que la tolerancia va a depender en gran medida del conjunto de valores universales internacionalmente reconocido, a este sistema no puede arribarse por vía de la fuerza, sino por medio del balance democrático entre sus diversas interpretaciones nacionales. Por lo tanto, también aquí, y con mucha mayor razón, la *democratización* profunda, en este caso de las relaciones internacionales, constituye una premisa para la materialización práctica de la tolerancia entre los hombres.

Lo anterior presupone la necesidad de que cada pueblo exprese su voz libre, su parecer, en el concierto internacional de naciones, y que esa voz y esa opinión tengan tanto peso como la de cualquier otro pueblo, por muy poderoso que sea. Si el reconocimiento de la igualdad entre los hombres ha sido un paso de inapreciable valor en el camino hacia la tolerancia en las relaciones humanas, el reconocimiento de la igualdad entre las naciones y su plasmación efectiva en un democratizado sistema de relaciones internacionales es hoy una exigencia de primer orden para continuar avanzando y no desandar el camino ya recorrido. De muy poco valdría estimar como iguales a los hombres y como desiguales a los pueblos y naciones a los que ellos pertenecen. Y eso es precisamente lo que ocurre actualmente en la práctica de las relaciones internacionales. Un ejemplo harto elocuente de lo que decimos, puede encontrarse al observar la membresía permanente del Consejo de Seguridad de la Organización de Naciones Unidas. Un puñado de cinco naciones poderosas toman decisiones en la que involucran el destino de pueblos enteros, haciendo caso omiso, incluso, a la voz de los propios pueblos afectados. ¿Puede haber mayor y más peligrosa intolerancia que ésta?

Si aspiramos a una genuina tolerancia global en las relaciones humanas, tendrán que eliminarse sus principales obstáculos internacionales. Y en este campo, el más importante de todos, se observan tendencias que apuntan más bien hacia un camino regresivo. Se difunde el concepto teórico de *soberanía limitada* y se extiende una peligrosa práctica injerencista con el pretexto de ayuda humanita-

ria, el rescate de la democracia o la violación de los derechos humanos. Un valor de alto nivel de socialización, como es la soberanía nacional, es aplastado en aras de otros valores presuntamente infringidos en los marcos internos de un determinado país. En otras palabras, se cancelan valores de más alta gradación por otros de menor nivel jerárquico, mediados éstos últimos, además, por la interpretación que de los mismos tienen las potencias intervencionistas, interpretación que puede, incluso, no coincidir con la percepción que de estos mismos valores tiene el pueblo dado y el resto de la comunidad internacional. Por eso, los asuntos internos de cada una de las naciones sólo deben ser resueltos por sus respectivos pueblos. De lo contrario se estará incentivando la intolerancia injustificada y no la tolerancia necesaria.

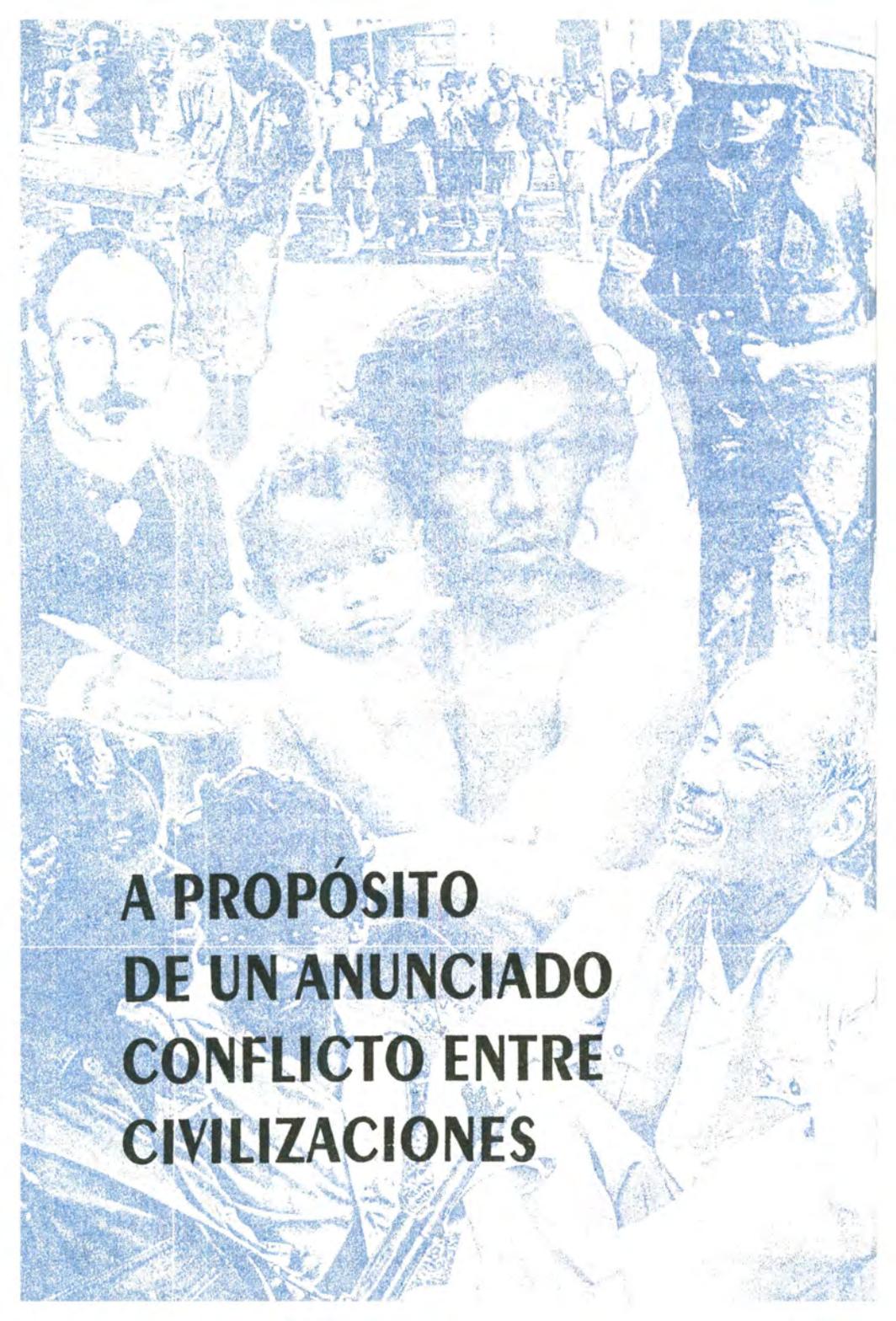
De ahí que uno de los primeros requisitos para la tolerancia internacional sea el respeto a la soberanía y autodeterminación de los pueblos, a su identidad cultural, al sistema de desarrollo económico, social y político que éstos elijan para sí mismos. Atenta contra la tolerancia necesaria todo intento de imponer, por vía de presiones económicas, políticas o militares, un modelo único y universal de convivencia y desarrollo a pueblos, diversos entre sí, con distintos niveles de desarrollo económico y social, diferentes historias y tradiciones culturales y que se distinguen también por el ideal social que aspiran a construir. Los pueblos han de ser igualados, es cierto, pero igualados en sus diferencias. Han de tener las mismas posibilidades, las mismas facultades y, entre estas últimas, el derecho a la diferencia, a construir su propio destino y a aportar su experiencia particular al torrente histórico de la humanidad. Globalización no significa homogeneización, mucho menos si esta última se intenta imponer de manera forzada.

En consecuencia, todos aquellos valores particulares pertenecientes a una determinada cultura, región, nación, comunidad o tradición religiosa, que no sean incompatibles con los valores universales, comunes al género humano y democráticamente establecidos, ni con otros valores de igual rango jerárquico de otras culturas, regiones, naciones, etcétera, han de ser objeto de la más amplia anuencia por parte de la comunidad internacional, ha de estimularse su preservación y desarrollo, como parte de la ri-

queza cultural del planeta, y han de considerarse también valores universales, aun cuando su portador no sea toda la humanidad. En resumen, el sistema de valores universales debe incluir tanto los valores comunes como los diversos. El reconocimiento mundial a estos últimos debe constituirse en un factor estimulador del respeto hacia ellos.

La tolerancia misma, reconocidos sus necesarios límites, debe convertirse hoy en uno de los principales valores universales que guíen el accionar internacional. No una tolerancia discriminatoria, sino efectiva para todos. Si a alguien ha de privilegiar la tolerancia en las relaciones humanas, que sea a quienes más necesiten de ella, a las grandes masas, a los pobres, a los subdesarrollados, a aquéllos cuyos valores no han tenido la posibilidad de materializarse, porque aun siendo iguales por derecho no han podido realizar este derecho, a los que han sido hasta ahora objeto y no sujeto de su propia historia.

Septiembre, 1994



**A PROPÓSITO
DE UN ANUNCIADO
CONFLICTO ENTRE
CIVILIZACIONES**

Un interesante ensayo del renombrado académico norteamericano Samuel Huntington comenzó a difundirse por el mundo en el año 1993 con un sugestivo título: «El conflicto entre civilizaciones, próximo campo de batalla». Al vertir al español este trabajo, la revista *AbC Cultural*, en su número de agosto de 1993, hace la siguiente presentación:

El norteamericano Samuel Huntington ha abierto el gran debate intelectual de los próximos años. Al igual que Francis Fukuyama con su ya célebre ensayo sobre «El fin de la Historia», el director del Instituto Olin de Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard, ha publicado recientemente en la revista *Foreign Affairs* un extenso ensayo en el que expone brillantemente que el conflicto cultural sustituirá a la lucha ideológica en el futuro inmediato. Esta teoría ha convulsionado a intelectuales, políticos e historiadores, al abrir una nueva vía de discusión tras el agotamiento del debate entre el liberalismo y el totalitarismo que sentenció Fukuyama. A partir de ahora, afirma Huntington, el campo de batalla está en las civilizaciones; la cultura y la religión pesarán más en los pueblos que las ideologías ... (*AbC Cultural*, 1993:16).

Tiene razón *AbC Cultural* al pronosticar un alto interés hacia este artículo. Resulta difícil quedar impasible ante una temática tan vitalmente sensible como lo es el destino inmediato del ser humano, mucho más si este destino se augura conflictivo e involucra a uno de los universos humanos posiblemente más amplios: *las civilizaciones*. Si a esto se le agrega el prestigio académico del autor, el sugerente título, el estilo claro y diáfano del texto y el favor de los medios de difusión, no quedan dudas sobre el impacto que ha de alcanzar -y que, ya de hecho, ha logrado- esta obra.

Es nuestro propósito aproximar una respuesta a las ideas sugeridas en el ensayo de Huntington, réplica concebida, ciertamente, desde una perspectiva y un contexto socio-cultural diferentes a los del pensador norteamericano, contestación que intentará valorar con objetividad -y no con imparcialidad, que no es lo mismo- el alcance y las presumibles limitaciones de estas ideas. 77

Para el lector no familiarizado con el texto de Huntington nos parece imprescindible reproducir la síntesis que de sus ideas él mismo hace casi al finalizar su trabajo:

Este ensayo -escribe- adelanta la hipótesis de que las diferencias entre civilizaciones son reales e importantes, que la conciencia de civilización está creciendo, que el conflicto entre civilizaciones sustituirá a los conflictos ideológicos y de otros géneros como forma mundial dominante de conflicto, que las relaciones internacionales, que históricamente han sido una partida que se jugaba dentro de la civilización occidental, se desoccidentalizarán cada vez más y llegarán a ser una partida en la que las civilizaciones no occidentales serán actores y no simplemente objetos, que las instituciones internacionales políticas, defensivas y económicas de éxito serán más probable que se desarrollen dentro de las civilizaciones que entre civilizaciones; que los conflictos entre grupos de diferentes civilizaciones serán más frecuentes, más prolongados y más violentos que los conflictos entre grupos de la misma civilización; que los conflictos violentos entre grupos de diferentes civilizaciones son la más probable y peligrosa fuente de escalada que pudiera conducir a guerras mundiales; que el eje supremo de la política mundial serán las relaciones entre Occidente y los demás; que las élites de algunos países no occidentales escindidos intentarán que éstos sean parte de Occidente, pero en la mayoría de los casos se enfrentarán con importantes obstáculos para conseguirlo; que un centro clave de conflictos para el futuro inmediato se producirá entre Occidente y varios estados islámico-confucianos (Huntington, 1993:26).

Aunque lo óptimo sería el conocimiento íntegro del trabajo de Huntington, la extensa cita que acabamos de presentar ofrece la posibilidad de conocer las conclusiones a las que éste arriba; y nos permite, además, organizar nuestras reflexiones en correspondencia con algunas -las más importantes a nuestro juicio- de esas reflexiones.

El rescate del concepto de *civilización*, señalizador de amplias comunidades humanas que van, por su extensión, más

allá de las naciones-estados, unidas por factores, sobre todo de tipo cultural, como son el lenguaje, la historia, la religión, las costumbres, las instituciones y la propia identificación subjetiva de las personas, es un propósito muy loable de Huntington (1993:18). También es meritoria la intención de analizar el panorama mundial contemporáneo -sustancialmente cambiado con el fin de la guerra fría- bajo el prisma de la relación entre civilizaciones, enfoque que permite, sin lugar a dudas, develar toda una serie de aristas importantes de los complejos procesos internacionales e intranacionales que hoy ocurren. En este sentido, el estudio del académico norteamericano ofrece luz en la comprensión de muchos conflictos interétnicos, procesos de desintegración estatal, formación de nuevas naciones-estados, asociación o integración de naciones sobre la base de comunidades culturales, etcétera. Es indiscutible que esa entidad socio-cultural, que es la civilización, está muy vinculada con el reacomodo que hoy se produce en varias comunidades humanas, después del tremendo «zandao» que significó la desaparición del bloque socialista esteuropeo. La anterior y casi universal dicotomía capitalismo-socialismo resulta ahora inaplicable para entender estos procesos.

Por lo tanto, nos parecen lógicas y acertadas en principio, las dos primeras nociones a las que arriba Huntington, a saber: que las diferencias de civilizaciones son reales e importantes y que la conciencia de civilización actualmente crece. Sin embargo, en el texto mismo del trabajo estas ideas se expresan en una forma mucho más radical en comparación con el modo moderado en que se presentan en las conclusiones. En el primer caso no sólo se afirma la existencia y la importancia relativa de las distinciones de civilizaciones, así como el crecimiento de su conciencia, sino que se absolutizan estas diferencias hasta el grado de considerarlas fundamentales y capaces de eclipsar cualquier otro motivo distanciador entre los hombres en el futuro. «Las diferencias entre civilizaciones -dice literalmente Huntington- no sólo son reales; son fundamentales.» Y un poco antes apunta: «Los conflictos más im-

portantes del futuro ocurrirán a lo largo de las líneas de quiebra cultural que separan estas civilizaciones unas de otras (Huntington, 1993:18).¹

No nos parece que haya en el texto, ni en la historia, ni en la práctica actual de las relaciones humanas, fundamentos suficientes para esta hiperbolizada comprensión de las diferencias entre las civilizaciones, interpretación que presupone inevitablemente la minimización de otros tipos de distinciones, más allá de las culturales, y de otros sujetos-actores de la trama mundial, de menor o mayor amplitud que las civilizaciones.

Podríamos estar de acuerdo con Huntington (1993:18) en que «la historia, en sus dimensiones más amplias, ha sido la historia de las civilizaciones», pero de ahí no se deriva que éstas tengan que convertirse en la entidad suprema en el cercano decurso histórico; no, al menos, en el futuro más inmediato, mientras subsistan en el mundo diferencias más importantes que las culturales, desigualdades que siguen siendo de naturaleza socio-económica y que involucran la supervivencia misma de una gran parte de la humanidad. El mantenimiento indefinido de los desniveles de desarrollo socio-económicos, vigentes entre unas naciones y otras, tiene mucha más probabilidad de convertirse en fuente generadora de conflictos. Es evidente que la conservación del actual *status* beneficia a un puñado de países poderosos y perjudica a los pueblos pobres, que son la mayoría. La eliminación de esas desproporciones, por el contrario, beneficiaría a los humildes y traería consigo la cancelación de ciertos privilegios de los ricos, por lo cual éstos hacen una lógica resistencia al cambio. Como puede verse, aquí sí hay muchos conflictos en germen.

Sólo una vez que haya sido resuelto este grave problema del mundo contemporáneo -cuya solución, de hecho, ni siquiera se avizora en las tendencias actuales de la práctica internacional-, sólo entonces pasarán a un primer plano las desemejanzas culturales.

¹ En opinión de Huntington, el futuro del planeta se determinará en gran medida por las interacciones entre siete u ocho grandes civilizaciones: occidental, confuciana, japonesa, islámica, hindú, eslavo-ortodoxa, iberoamericana y, posiblemente, africana.

Cabría preguntarnos si para ese entonces las distinciones de cultura generarán necesariamente animosidades, antagonismos y violencia. El propio Huntington (1993:18) reconoce que no existe una derivación lógica entre esas discrepancias y los conflictos, pero que «a lo largo de los siglos, sin embargo, las diferencias entre civilizaciones han producido los conflictos más prolongados y más violentos». Se sustituye, de esta forma, la argumentación lógica sobre la necesidad de tales choques por la constatación histórica de su existencia en el pasado, con lo cual se pretende demostrar su inevitabilidad en el porvenir. Dos preguntas suscitan esta reflexión de Huntington: en primer lugar, ¿puede asegurarse que esas disputas que recoge la historia se debieron a causas exclusivamente culturales? ¿No había en ellas, además de los motivos vinculados con las divergencias de civilización, determinados intereses económicos y políticos en juego? En segundo lugar, del hecho que esos conflictos se hayan producido en el pasado, ¿se deduce que tendrán que estar inevitablemente presentes en el mañana?

Para responder a la primera interrogante nos auxiliaremos de la clasificación que hace el propio Huntington (1993:19) de los niveles en los que pueden ocurrir los conflictos. «En el "micronivel" -dice-, grupos adyacentes a lo largo de las líneas de separación entre civilizaciones luchan, a menudo con violencia, por el control del territorio y el control mutuo». Es obvio que en este «micronivel» las diferencias culturales suelen tener un peso real, a veces decisivo. Conducen muchas veces a luchas fratricidas, injustificadas e irracionales, aunque en no pocas ocasiones esconden, además, fines económicos y políticos particulares. En lo que se refiere al «macronivel», vinculado con las relaciones entre los estados, no nos parece que, como norma, se hayan producido en ninguna época choques de civilización químicamente puros, es decir, asociados exclusivamente con diferencias de cultura espiritual y totalmente ajenos a pretensiones económicas o aspiraciones de poder. El mismo Huntington (1993:19-20) no puede evitar la inclusión de estos factores al definir los conflictos en el «macronivel» como aquéllos en que «estados de diferentes civilizaciones compiten por el poder militar y económico relativo, luchan 81

por el control de las instituciones internacionales y de terceros países y, de forma competitiva, fomentan sus *valores políticos y religiosos particulares*». [El subrayado es nuestro]. No parece desacertado entonces concluir que históricamente, tanto en uno como en otro nivel, han sido ante todo las divergencias económicas y políticas las que han generado y reforzado la intolerancia en las relaciones interculturales, disfrazando muchas veces las reales motivaciones de fondo con toda suerte de concepciones racistas, xenofóbicas y de superioridad cultural.

Para responder la segunda pregunta, supongamos por un momento que en el pasado se produjeron, en efecto, disputas civilizadoras motivadas exclusivamente por causas culturales. Aun así, estos conflictos no tienen por qué reproducirse en el mañana, como si en el mundo nada cambiara y el hombre no fuese capaz de apropiarse de las lecciones que le brinda la historia. Cualquiera se da cuenta que las consecuencias, que acarrearían hoy grandes conflictos entre civilizaciones, serían muchísimo más graves que en el pasado. Este solo hecho podría actuar como un fuerte factor disuasivo, al que podrían agregárseles otros, pero Huntington parece no tomarlos en cuenta. Trata a las civilizaciones como si éstas fueran meros objetos, obligados por determinadas leyes infalibles a entrar en conflicto; leyes, por demás, vinculadas con sentimientos religiosos y culturales. Es como si la razón ya no contara y esas civilizaciones no estuvieran compuestas por seres humanos, capaces de realizar, en definitiva, la opción más racional desde el ángulo de su civilización y de la humanidad entera.

Tiene razón Huntington (1993:18-19) al afirmar la mayor estabilidad histórica de las diferencias culturales y religiosas. No hay dudas de que esas diferencias perdurarán una vez resueltos los graves problemas económicos y socio-políticos que hoy afectan al planeta. Pero, al mismo tiempo, la solución de estas cuestiones crearía un clima sumamente favorable para que ellas no generen conflictos y para que se estimule la preservación de la heterogeneidad de expresiones civilizadoras en aras de la riqueza cultural del planeta. Las distinciones de historia, de cultura y de religión seguirían siendo importantes, pero, a fin de cuentas,

ción y tolerancia. Ya en el mundo de hoy crece la conciencia de que se puede ser diferente culturalmente y, al mismo tiempo, respetar a los otros con todas las particularidades que les son inherentes. El respeto, la comprensión, el humanitarismo, son perfectamente compatibles con la diversidad cultural, siempre que esta última no entrañe una subordinación o aplastamiento de otras culturas ni la reducción indigna de los intereses vitales de los hombres en ellas involucrados. En principio no es necesario destruir una cultura ajena para afirmar la propia. Pueden y deben coexistir y establecer con respeto un fructífero diálogo, mutuamente enriquecedor.

Llama la atención el hecho que el pensador norteamericano, al hiperbolizar el papel de las civilizaciones y sus relaciones conflictivas, obvie importantes tendencias del mundo contemporáneo que exigen la unidad del género humano, la acción mancomunada de las diferentes naciones y civilizaciones y la conformación de una entidad socio-cultural y un sujeto-actor más amplio que el de la propia civilización. La negación de esta dimensión de mayor amplitud es a veces tácita: «árabes, chinos y occidentales no son (...) parte de una entidad cultural más amplia». A veces se admite sólo de soslayo: «(...) una civilización (...) es el agrupamiento cultural más elevado y el más amplio nivel de identidad cultural excepto el que distingue a los seres humanos de otras especies» (Huntington, 1993:18). ¿Por qué esa ausencia de reconocimiento de la cultura universal, a la que realizan sus aportes árabes, chinos y occidentales? ¿Por qué considerar como único factor de *identidad cultural* de todos los seres humanos, su distinción -más biológica que cultural- de otras especies? ¿Por qué cargar tanto la mano en los factores culturales que nos diferencian y no en las tendencias reales hacia la unidad de todos los hombres? ¿Será porque la realización práctica de estas tendencias pasa inevitablemente por la solución de los agudos problemas socio-económicos que continúan hoy vigentes en el mundo? ¿Será porque ese camino entraña la igualdad en posibilidades y derechos de todas las culturas y pone en peligro el monopolio económico, político y cultural que Occidente ejerce actualmente sobre el planeta? Este «olvido» de Huntington pare-

ce ser suficiente para despertar la sospecha sobre la intención ideológica que mueve sus reflexiones. Más adelante nos referiremos al grado en que esta conjetura deviene evidencia en su propio trabajo. Por lo pronto, nos interesaba sólo constatarla y señalar la necesidad de la unión de todos los hombres en calidad de contrargumento a la intención de absolutizar las divergencias entre las civilizaciones como campo en el que supuestamente se decidirá el futuro de la humanidad. Los principales obstáculos que se ciñen hoy sobre el hombre, incluido en primer término el del desbalance en los niveles de desarrollo económico y social, son *problemas globales* y su enfrentamiento supone como sujeto, a la humanidad integralmente tomada.

Si hemos de hablar en los términos propuestos por Huntington, sería necesario señalar con él -y ésta es otra de sus conclusiones- que el *conflicto civilizador* más importante del momento en la palestra internacional es el que aflora entre Occidente y no-Occidente, o dicho con sus palabras, entre «Occidente y los demás» (Huntington, 1993:26). Con agudeza analítica el académico norteamericano describe la supremacía económica, política y militar que ostenta hoy Occidente en el mundo, hegemonía que sólo en el plano económico comparte con Japón; muestra el manejo occidental, siempre en favor propio, de los asuntos internacionales, el uso manipulado de organismos internacionales como el Consejo de Seguridad de la ONU o el Fondo Monetario Internacional, cuyas decisiones aparentan expresar los deseos de la comunidad mundial, pero que en realidad son el producto de la voluntad de los Estados Unidos y de otras potencias occidentales; señala la imposición que hace Occidente de sus intereses económicos y valores políticos a todo el resto del planeta. «Occidente -concluye Huntington- en realidad está utilizando las instituciones internacionales, su potencia militar y sus recursos económicos para gobernar el mundo de manera que se mantenga el dominio occidental, se protejan los intereses occidentales y se fomenten los valores políticos y económicos occidentales» (Huntington, 1993:23). Más adelante el texto recoge interesantes y certeras reflexiones sobre la lógica reacción y resistencia que esta situación provoca en los pueblos no occidentales (Huntington, 1993:23).

Hasta aquí pueden ser, a nuestro juicio, totalmente aceptadas las ideas de Huntington sobre las relaciones Occidente-no-Occidente como «eje supremo de la política mundial», en esta nueva era que comienza. Nótese, sin embargo, que en estas consideraciones el académico norteamericano vuelve un tanto a traicionar sus ideas básicas, al incluir los factores económicos, políticos y militares (estos últimos no son más que una extensión de la política) como los principales posibles detonantes de conflictos entre Occidente y no-Occidente. Esta repetida coyuntura nos coloca ante una disyuntiva: o incluimos los factores económicos y políticos como fundamento mismo de las civilizaciones, paralelamente a los otros aspectos de cultura espiritual, o reconocemos que los presumibles *conflictos* que aquí se describen, *no son civilizadores*.

En este último caso tendríamos entonces que emplear otras categorías, y no la de civilización, para describir este «eje supremo de la política mundial». Podrían ser, digamos, las categorías de *primer y tercer mundos*. Pero Huntington (1993:18) las rechaza de plano: «durante la guerra fría -dice-, el mundo se dividió en primero, segundo y tercer mundos. Esas divisiones ya no son adecuadas. Tiene hoy mucho más sentido agrupar los países, no en función de sus sistemas políticos o económicos o en función de su nivel de desarrollo económico, sino más bien en función de su cultura y su civilización». No obstante, como ya se ha hecho notar, el catedrático de la Universidad de Harvard se desmiente unas páginas más adelante, cuando analiza las principales desigualdades entre «Occidente y los demás», en función precisamente de la economía y la política. No hay nada más parecido al no-Occidente de Huntington que el pretendidamente obsoleto Tercer Mundo. La excepción podría ser Japón, pero el propio autor se ocupa de excluirlo de «los demás» cuando las circunstancias se lo aconsejan, sobre todo, si de niveles de desarrollo económico se trata (Huntington, 1993:25).² No tendrá ya mucho sentido hablar de un Segundo Mundo que no existe, pero

² Al valorar la «distancia» que separa de Occidente a las distintas civilizaciones no occidentales, Huntington se ve precisado a aclarar que «Japón se ha otorgado una posición excepcional como miembro asociado de Occidente» y que «está en Occidente en algunos aspectos».

el Tercero está ahí, sin resolver sus problemas y cada vez más distanciado de un Primer Mundo que también existe, sin soltar sus amarras y apretando cada vez más las clavijas de su hegemonía.

Aun cuando se ve obligado a reconocer los elementos económicos y políticos que distancian a Occidente del resto de las naciones, Huntington (1993:23) intenta darle a este hecho cierto giro psicológico y culturalógico. «Las diferencias de poderío -escribe- y la lucha para conseguir la potencia militar, económica e institucional son (...) una fuente de conflictos entre Occidente y otras civilizaciones. Las diferencias de cultura, es decir, en valores y creencias fundamentales, son una segunda fuente de conflictos». A continuación señala toda una serie de *valores occidentales* -individualismo, liberalismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, imperio de la ley, democracia, mercados libres y separación Iglesia y Estado- (Huntington, 1993:23) que suscitan rebeldías y resistencia en el mundo no occidental.

Analicemos esto por partes. En primer lugar, no es correcto pensar que la principal fuente de enfrentamiento se reduzca a la desigualdad de poderío, ni a la aspiración de los no occidentales por alcanzar la potencia militar, económica y política de Occidente. Tal y como aquí se expone, parecería que a los pueblos no occidentales les invade una especie de envidia enfermiza por no poder ostentar los niveles de desarrollo que disfruta Occidente. No se trata de eso, o, por lo menos, no es eso lo fundamental. Se refiere, en el fondo, al hecho que Occidente ha logrado ese poderío, en buena medida, gracias a la expoliación que históricamente ha hecho del mundo no occidental, y utiliza hoy esa supremacía para continuar explotando y sacando los mejores dividendos de «los demás». A los no occidentales comienza a hacérseles evidente que en su objetivo de alcanzar las cuotas de desarrollo necesarias para solucionar los agobiantes problemas humanos que los abruman, el principal obstáculo está, hoy por hoy, en la resistencia de Occidente, intransigencia bien amparada en el dominio económico, político y militar.

La segunda fuente de disputas que señala Huntington es la 86 que él considera estrictamente cultural, vinculada con valores y

creencias fundamentales. Sin embargo, si observamos con atención los *valores* que trae a colación, nos percataremos que son, de hecho, económicos o políticos, o muy relacionados con ellos. Debemos preguntarnos por qué los conceptos occidentales de liberalismo, democracia, libertad, derechos humanos, mercado libre, etcétera, no prenden con la misma fuerza en el mundo no occidental. ¿Son únicamente los factores referidos a la cultura espiritual, a las tradiciones y valores propios, la causa de la suspicacia no occidental ante este «regalo cultural» de Occidente? ¿No es acaso evidente que ese conjunto de valores -independientemente del grado de *universalidad* que actualmente han adquirido, y de sus reales potencialidades como expresión de *intereses humano-generales*- se conformó históricamente, respondiendo a *intereses económicos y políticos* bien definidos, en muchos casos, contrapuestos a los de los otros pueblos? ¿No es obvio que Occidente intenta imponer al mundo su propia concepción, particular y parcializada, de estos valores, rechazando como inaceptable, cualquier otra interpretación propia, proveniente del mundo no occidental y que no se avenga a sus intereses? Más que el rechazo a los valores mismos -de por sí universales en su mayoría- los pueblos no occidentales se resisten a asumir la interpretación que de esos valores se hace en Occidente, distinta y ajena en muchas ocasiones a lo que esos pueblos necesitan.

Hoy, lo mismo que hace miles de años, la principal fuente de conflictos sociales siguen siendo las diferencias entre los *intereses humanos*. Esas discrepancias tienen como causa fundamental no la diversidad de culturas, religiones, valores o tradiciones -aunque esta heterogeneidad, por supuesto, no es nada desdeñable y tiende a reforzar las incongruencias de intereses-, sino los distintos lugares que los grupos humanos ocupan en el conjunto de relaciones sociales, orden hoy caracterizado por un alto nivel de globalización e internacionalización. Occidente sigue ocupando, en este sistema, un lugar que tiende a ser cada vez más distinto y contrapuesto al del resto del mundo. Los intereses que devienen de esa posición apuntan hacia un aumento de su distinción con los pueblos de menor desarrollo, se oponen a estos últimos, asfixian sus ideales de progreso y generan, por esa vía, un nex

necesariamente conflictual, donde la realización de los intereses de uno (Occidente) impide u obstaculiza la realización de los intereses de otros (pueblos no occidentales).

El choque que Huntington examina bajo los términos de Occidente y no-Occidente y que presenta bajo la imagen de una confrontación entre civilizaciones, se corresponde, de hecho, con la contradicción principal de nuestra época, conocida en el mundo político internacional como contradicción Norte-Sur o mundo desarrollado-mundo subdesarrollado. No creo que pueda extenderse ese desacuerdo principal, como en ocasiones hace Huntington (1993:17), a la relación de las civilizaciones no occidentales entre sí. La confrontación entre comunidades no occidentales puede existir y de hecho existe, sobre todo en su dimensión étnica y a un micronivel social, pero ni es fundamental ni caracteriza básicamente a la época. Las civilizaciones no occidentales tienen más problemas comunes que resolver de conjunto que discrepancias, poseen más elementos unificadores que fraccionadores. Sobreestimar sus diferencias puede conducir a restarle importancia a la contradicción principal.

Y más que por el conflicto entre las civilizaciones occidental y no occidentales, la realidad internacional de hoy se caracteriza por el agotamiento objetivo de las posibilidades de progreso de un mundo esencialmente occidentalizado. Ese grado de occidentalización que tiene hoy el mundo, no puede explicarse someramente de la forma en que lo hace Huntington (1993:23), cuando afirma que «buena parte de la cultura occidental ha penetrado (...) en el resto del mundo». Se trata de un fenómeno mucho más profundo y complejo, cuyo comienzo se fija simbólicamente el 12 de octubre de 1492. Fue entonces cuando comenzó el proceso de universalización de la historia, el cual transcurrió en el ámbito occidental que es, de hecho, la órbita capitalista. *Universalización, occidentalización y capitalización* del mundo son prácticamente una y la misma cosa. Y no podía ser de otro modo. El progreso humano debía conducir necesariamente a la internacionalización y globalización de las relaciones sociales. Esto podía suceder sólo en los marcos del capitalismo, generador de las fuerzas productivas y los medios de comunicación necesarios

para esa universalización. El sujeto de ese proceso no podía ser otro que las naciones punteras del capitalismo, y esos países se encontraban en Occidente.

Pero hoy hemos llegado a un punto en el que se hace evidente el agotamiento del esquema de universalidad que emana de Occidente, identificable, en esencia, con el modelo clásico de desarrollo capitalista. No lo soporta el Tercer Mundo, que ve extenderse el abismo que lo separa de los países desarrollados; no lo soporta la ecología del planeta; no es admisible por los niveles de crecimiento demográfico y de explotación de los recursos no renovables, que dicho modelo impone al mundo. Esta situación se refleja en la relación de conflicto entre un Occidente, todavía sujeto de ese patrón y un Tercer Mundo que necesita salir de la órbita occidental a la que ha sido llevado por la fuerza y donde siempre ha ocupado una posición marginal. El Tercer Mundo deja de reconocerse a sí mismo en Occidente y busca en sus propias raíces un modelo alternativo, un nuevo paradigma de desarrollo. Ese «buscar en las raíces» provoca que su antagonismo con el Primer Mundo adquiera la forma de choque de culturas o de civilizaciones. La cultura y la civilización propias actúan como una especie de resguardo o trinchera, desde la cual se le ofrece resistencia a un modo de vida impuesto, fiel a los intereses agresivos de una cultura ajena, cuya irracionalidad e inconveniencia se siente cada vez con más fuerza en carne propia. El enfrentamiento de culturas expresa en este caso la oposición entre los intereses vitales de diferentes grupos humanos. Los pueblos subdesarrollados comienzan a desconfiar de las bellas vitrinas donde se exhibe la cultura occidental. Aspiran legítimamente a cambiar, a alcanzar niveles decorosos de vida, pero ya no les convencen las recetas provenientes de Occidente. Intentan construir por sí mismos, sobre la base de su historia, tradición y cultura, un nuevo esquema de perfeccionamiento, un nuevo proyecto de universalidad humana.

Es una realidad, que no sorprende a nadie, el hecho que hasta hoy los intereses que vienen desarrollándose en la arena internacional sean los de Occidente y no los del Tercer Mundo. Pero lo que es real no se legitima por la mera razón de serlo; la situa- 89

ción ha de cambiar. Los pueblos subdesarrollados son portadores, actualmente, de una tendencia no menos cierta -y sí más legítima- que la que ha venido realizándose en la práctica como resultado del manejo occidental de los asuntos internacionales. No se equivoca Huntington (1993:26) al afirmar que las civilizaciones no occidentales [léase pueblos tercermundistas] tienden a desempeñar un papel cada vez más importante en la trama internacional.

Pero, para que esta función no quede ahogada en el intento, el Tercer Mundo necesita la unidad. Las disputas étnicas, culturales, religiosas, entre pueblos no occidentales sólo pueden beneficiar a Occidente en su intención de mantenerlos divididos. Sólo la unidad puede propiciar una fuerza sumada que permita un enfrentamiento exitoso a Occidente. Lamentablemente, lo más probable es que Occidente no cambie por sí mismo, *no le interesa* en el sentido literal -económico y político- del término, o, por lo menos, es al que en menor grado le interesa la transformación. Hay, por lo tanto, que hacerlo cambiar. Para ello se requiere la acción mancomunada de los pueblos que, sin el poderío económico, político y militar de Occidente, tienen como única arma potencial, el hecho de ser la mayoría del planeta.

Es lógico que la necesaria unidad del Tercer Mundo en su contradictoria relación con Occidente sea en un primer estadio concientizada, como la imprescindible cohesión intracivilizadora. Han existido no pocas muestras de esa «solidaridad de civilización», que se sobredimensiona en caso de conflictos y que puede ser determinante en actitudes y conductas internacionales, por encima, incluso, de los intereses económicos y políticos inmediatos. La solidaridad iberoamericana, digamos, se puso de manifiesto en la guerra de las Malvinas y la musulmana en la del Golfo Árabe-Pérsico. Podrían traerse a colación muchos otros ejemplos, pero también se han fortalecido tendencias proclives a la unidad intercivilizadora de los pueblos no occidentales. El Movimiento de Países No Alineados -al cual Huntington ni siquiera hace mención- sintetiza estas tendencias.

No ha de extrañarnos si en un futuro relativamente próximo, en lugar de un enfrentamiento multidireccional de civilizaciones, seamos testigos (y partícipes) de la unión, la cooperación y la integración de pueblos adscritos a disímiles tradiciones religiosas, culturales e históricas, fusionados todos bajo una finalidad suprema: revertir las directivas que Occidente intenta continuar imponiendo al planeta, transformar al propio Occidente y construir un mundo en el que los crecientes niveles de justicia, que se alcancen, propicien la convivencia armoniosa de las diferentes civilizaciones, culturas, religiones, así como un diálogo intercultural que, lejos de tender a aplastar a las culturas supuestamente inferiores, permita el aporte de todas y cada una de ellas al sistema de valores universales del género humano.

No hay dudas que sería posible construir una sólida plataforma para la desaparición de los conflictos, si cesaran los intentos egoístas de Occidente de monopolizar económica y políticamente al mundo, de imponerle sus códigos de valores, de mantener relaciones discriminatorias con él y si el respeto y la tolerancia se convirtieran en normas inviolables de las relaciones internacionales.

Huntington, sin embargo, no lleva su análisis por este camino. Ante la evidencia de las agudas contradicciones que con Occidente tienen los países no occidentales, plantea a estos últimos tres alternativas. La primera consistiría en el aislamiento, en el cierre de las sociedades a la penetración occidental. Sitúa como ejemplo a Birmania y a Corea del Norte, en tanto reconoce que esta opción es muy costosa y poco probable de desarrollarse, debido a que implicaría no participar en la comunidad mundial, dominada por Occidente. La segunda posibilidad equivaldría a «subirse al carro» de Occidente, unirse a él y aceptar sus valores e instituciones. La tercera opción sería «intentar "equilibrar" a Occidente desarrollando el poderío económico y militar y cooperando con otras sociedades no occidentales contra Occidente (...)» (Huntington, 1993:24).

En la medida en que apunta hacia la cooperación de las sociedades no occidentales, es la tercera alternativa la que más se acerca 91

a la línea de reflexiones que aquí se ha estado exponiendo. Sin embargo, no creemos que ella entrañe una carrera desenfrenada para equilibrar económica y militarmente a Occidente. Además de ser muy difícil -por no decir imposible-, ello significaría redoblar la irracionalidad que ya hoy, de por sí, tienen los excesivos gastos militares y el crecimiento económico desmedido. El planeta no resistiría esa competencia, y no parece ser imprescindible para hacer cambiar al mundo hacia un orden más justo. La unidad presupone, por supuesto, la cooperación, la mutua ayuda y la integración económica, pero sin dejar que la espontaneidad conlleve a una reproducción de los niveles irracionales de consumo, que hoy gravitan sobre Occidente. Tendría que ser un aumento económico controlado -no sujeto a los caprichos azarosos del liberalismo- y enfocado, sobre todo, hacia una distribución más justa de sus resultados, de manera que propicie una vida digna y decorosa a cada ser humano. Pero, además del aspecto económico, la unidad debe acarrear la concertación política internacional. Son muchos los dividendos que puede traer consigo una política firme y unida, que sea capaz de reflejar y expresar los intereses comunes de los pueblos subdesarrollados. Es muy probable que el Tercer Mundo no alcance el poderío militar y económico de Occidente, pero es más difícil aun que el grupo de países occidentales -al que podría sumarse Japón y alguna que otra nación que despunte con intereses cercanos a los de Occidente- logre la mayoría que hoy representa el mundo subdesarrollado. En una democratizada comunidad internacional -aspiración alcanzable por la que ya abogan muchos pueblos en el planeta- hay grandes oportunidades de que prevalezcan los intereses del Tercer Mundo.

A nada de esto se refiere Huntington en su trabajo. Sobre la tercera disyuntiva no menciona una palabra más. Se concentra en el análisis de la segunda, la más admisible para Occidente y la única recogida en las conclusiones: «las élites de algunos países escindidos -dice- intentarán que éstos sean parte de Occidente, pero en la mayoría de los casos se enfrentarán con importantes obstáculos para conseguirlo» (Huntington, 1993:26). Al menos se reconocen los escollos, pero resulta evidente que ésta es la opción que más entusiasmo a Huntington. Se trata, como él mismo ar-

gumenta, de una redefinición de la *identidad de civilización* a favor de Occidente. Esto último es significativo y agrega nuevos elementos a la sospecha de la que antes se hablaba: siempre, en todos los casos y ejemplos que aborda el académico norteamericano, se asume la probabilidad de un cambio de los no occidentales hacia Occidente; en ningún momento se admite la posibilidad de una transformación en el propio Occidente. Así las cosas, el académico de la Universidad de Harvard llega a la conclusión que unos países tienen menos dificultades para su conversión en occidentales que otros. Considera que en el caso de los países iberoamericanos esos escollos son mínimos (Huntington, 1993:25).

Sin embargo, de la historia de la comunidad iberoamericana, de la evolución de su pensamiento y de su realidad actual parece extraerse una conclusión totalmente opuesta a la sugerida por Huntington. Son indiscutibles los fuertes vínculos históricos que unen a Latinoamérica con Occidente; con Europa, primero, y con Estados Unidos, después. La Hispanoamérica que hoy tenemos es, en determinado sentido, un engendro occidental, una resultante del proceso de capitalización del mundo. Pero América Latina no es Occidente y le será extremadamente difícil serlo.

No es la primera vez que a alguien se le ocurre una «redefinición de la identidad» iberoamericana hacia Occidente. Durante la colonia, España y Portugal consideraban a «las Indias» como una mera prolongación ultramarina de sus tierras, su civilización y su cultura. Después de la Independencia, las propias élites latinoamericanas se propusieron reproducir el camino de desarrollo de Europa y los Estados Unidos. A partir de la segunda mitad del siglo XIX se puso de moda la consigna «América para los americanos» propugnada por la doctrina Monroe. Estados Unidos comenzó a impulsar la expansión del panamericanismo, la cual cristalizó con la celebración de la Conferencia Panamericana de Washington en 1889-1890 y la consiguiente creación de la Oficina Internacional de las Repúblicas Americanas. Esta línea continuó con la formación en 1910 de la Unión Panamericana y en 1948 de la Organización de Esta-

dos Americanos. Diversas estrategias políticas han tratado de atraer a Iberoamérica hacia los Estados Unidos: política del garrote, política del buen vecino o Alianza para el Progreso. A todo esto se suma la Iniciativa para las Américas, el Tratado de Libre Comercio, que incluye a México, con la posibilidad implícita de extenderse a otras naciones latinoamericanas, y, aun más recientemente, el así llamado Pacto para el Desarrollo y la Prosperidad, firmado en Miami al finalizar 1994.

Intentos, como puede verse, no han faltado. Oposición, tampoco. Desde el propio siglo XIX se desarrolla una fuerte línea de pensamiento opuesta a esta redefinición civilizadora. Figuras como José Martí, Rubén Darío, José Enrique Rodó y José Vasconcelos lo encabezaron. Hoy se perpetúa en una gran parte de lo mejor de la intelectualidad y en la conciencia popular latinoamericanas. No se trata de un capricho cultural o de un ensimismamiento reduccionista en las tradiciones. De hecho, y debido a su cercano parentesco con la civilización occidental, Latinoamérica comparte muchos de sus valores con sus vecinos del norte. La cultura latinoamericana es más cercana a la occidental que cualquiera de las otras grandes culturas.

No hay, por supuesto, que restarle importancia a las diferencias culturales, que también son muchas y no ajenas a la tradicional resistencia latinoamericana a un cambio de identidad. Pero los impedimentos para esta transformación desbordan los marcos culturales. Ha sido la propia historia la que se ha encargado de develar la contradicción de intereses entre las dos Américas. En buena medida la cultura latinoamericana no ha hecho otra cosa que recoger y sintetizar esa divergencia. No se trata, como en otros casos, de dos civilizaciones ancestrales, cuyas diferencias salen ahora a flote y se constituyen en obstáculos para la integración. La cultura latinoamericana ha estado marcada, desde su nacimiento, por sus contradicciones objetivas e históricas con Occidente. Son precisamente esas discrepancias las que definen su identidad. El propio *latinoamericanismo*, que es el sello cualificador de esta cultura, surge como resistencia al *panamericanismo* o al simple

Ningún pueblo latinoamericano se opondría, por razones culturales, a integrarse a una comunidad panamericana en la que todas las naciones tuviesen los mismos derechos, las mismas posibilidades y niveles equivalentes de progreso económico y social. Pero no ha sido nunca ésta la propuesta que ha llegado del norte. No hay razones para suponer que lo sea ahora. Es impensable una inserción de América Latina al primer mundo occidental mientras se mantengan las enormes desigualdades entre la una y el otro, en tanto sus intereses se proyecten en sentido contrario.

Hablamos, en el caso de América Latina, de las aspiraciones de sus pueblos, que no siempre coinciden con las de las élites gobernantes. Los gobiernos pueden realmente forzar a sus respectivos países a desplazarse hacia Occidente y pueden tener un éxito relativo, temporal o parcial (limitado a algún país o a determinada esfera). Este movimiento puede entrañar afectaciones reales a la cultura autóctona, pero no debe ser determinante a los efectos de una redefinición de identidad. A la larga, son los pueblos quienes deciden su identidad, que es, en determinado sentido, ingobernable. La historia contiene innumerables ejemplos de naciones que, por diversas razones, han estado insertados en otras culturas durante períodos tan largos que parecerían suficientes para borrar todo signo de identidad. Sin embargo, esos países la han conservado y han retornado a una vida comunitaria acorde con ella, tan pronto como las circunstancias se lo han propiciado.

El latinoamericanismo (o antipanamericanismo) no desaparecerá mientras existan las circunstancias objetivas que lo hicieron surgir y convertirse en esencia cultural de una región tan vasta como la que va del Río Grande a la Tierra del Fuego. Una y otra vez retornará, sin importar las coyunturas políticas por las que atravesase. El principal impedimento para que América Latina se integre a una dimensión civilizadora más amplia, como podría ser Pan-América u Occidente, no proviene de su seno; ese obstáculo está en el propio Occidente y, más que en cualquier otra parte, en los Estados Unidos. Se requeriría, entonces, a diferencia de lo que refiere Huntington, un cambio en Occi- 95

dente y, principalmente, en el país desde el cual nos llegan las ideas que aquí sometemos a consideración.

Más, no es eso, evidentemente, lo que desea Occidente. Tampoco es la aspiración de Huntington, quien cada vez más se nos revela como un defensor a ultranza de los intereses occidentales y estadounidenses. En el texto abundan las justificaciones a la conducta hegemónica de Occidente. En ocasiones da la impresión, incluso, que el autor identifica las fronteras de Occidente con la línea que divide al bien del mal. Así ocurre, por ejemplo, cuando se comparan los modos en que analiza el crecimiento armamentista en Occidente y fuera de él, justificándolo y estimulándolo en un caso, censurándolo y asociándolo a graves peligros en el otro (Huntington, 1993:25-26). La doble moral que Occidente manifiesta en el manejo de los asuntos internacionales, como la contrastante actitud asumida ante Irak e Israel, se legitima por la supuesta inevitabilidad del uso de un doble modelo en un mundo de civilizaciones en lucha, un paradigma para los «países parientes y un patrón distinto para los demás» (Huntington, 1993:22).³ Son frecuentes, además, en el trabajo las críticas y ataques, velados o abiertos, a países no occidentales, pertenecientes, fundamentalmente, a las civilizaciones confuciana e islámica, desde las cuales Huntington parece esperar los principales peligros para Occidente (Huntington, 1993:25-26). A pesar de señalar que los conflictos entre civilizaciones no son deseables -a quien menos le interesa involucrarse en estos conflictos es, por cierto, a Occidente- y que las naciones deberán aprender a coexistir (Huntington, 1993:26), todo el trabajo pone de manifiesto la alineación comprometida de su autor con un Occidente, que deberá continuar siendo hegemónico a toda costa.

³ Más que de dos patrones, se trata de uno solo, del modelo que dictan los intereses políticos y económicos.

Por si quedara alguna duda acerca de las intenciones ideológicas que guían a Huntington, permítasenos reproducir algunas de las recomendaciones que al final de su exposición éste hace, precisamente, a Occidente:

Es de evidente interés para Occidente [escribe] fomentar el aumento de la cooperación y la unidad en su propia civilización, especialmente entre sus componentes europeos y norteamericanos; incorporar a Occidente a aquellas sociedades de Europa Oriental y de América Latina cuyas culturas son cercanas a las de Occidente; fomentar y mantener relaciones de cooperación con Rusia y Japón (...) limitar la expansión de la fortaleza militar de los estados confucianos e islámicos; moderar la reducción de las disponibilidades militares occidentales y mantener su superioridad militar en Asia Oriental y Asia del Suroeste; explotar las diferencias y conflictos entre los estados confucianos e islámicos; apoyar en otras civilizaciones a grupos bien dispuestos hacia los valores e intereses occidentales y fortalecer las instituciones internacionales que reflejen y legitimen los intereses y valores occidentales ... (Huntington, 1993:26).

No parecen ser necesarios los comentarios. Huntington no tiene reparos en presentarse aquí como lo que es -un consejero y estratega de la política occidental-, llegando, incluso, a dar pasos que son éticamente muy cuestionables, como recomendar la manipulación, en favor propio, de los conflictos ajenos.

Por eso llama poderosamente la atención su tesis -que además es presentada como la conclusión más importante- que «la fuente fundamental de conflictos en este nuevo mundo no será primordialmente ideológica ni primordialmente económica» (Huntington, 1993:16), sino cultural, y que «el conflicto entre civilizaciones sustituirá a los conflictos ideológicos (...) como forma mundial dominante de conflicto» (Huntington, 1993:26). Resalta cuando se constata la alta carga ideológica que contiene el propio trabajo de Huntington. La pretensión misma de elevar a un primer plano el conflicto de civilizaciones se correspon-

de con el intento de desplazar la causa de esos conflictos desde la base económica hacia la superestructura espiritual, lo cual constituye una inversión ideológicamente premeditada de los términos.

Pero, a fin de cuentas, no ha de sorprendernos el hecho de encontrar, por un lado, una clara intencionalidad ideológica y, por otro, una negación explícita de la naturaleza esencialmente ideológica en las futuras confrontaciones. Tal vez no haya tesis más ideologizada, en un mundo tan desigual y tan injustamente distribuido como el nuestro, que la que proclama el fin de las ideologías. En este plano no hay dudas del parentesco de las ideas de Huntington con los argumentos de Fukuyama y con los de no pocos representantes del posmodernismo. Por suerte, las *ideologías* existen no en función de que alguien decreta su nacimiento o su muerte, sino como expresión de las diferencias reales de intereses entre los hombres. Tienen la función de sistematizar teóricamente la defensa de esos intereses.

Intentar acabar con las ideologías en el mundo de hoy no pasa de ser la aspiración ideológica de quienes aspiran que sea precisamente su ideología la única que impere en el planeta.

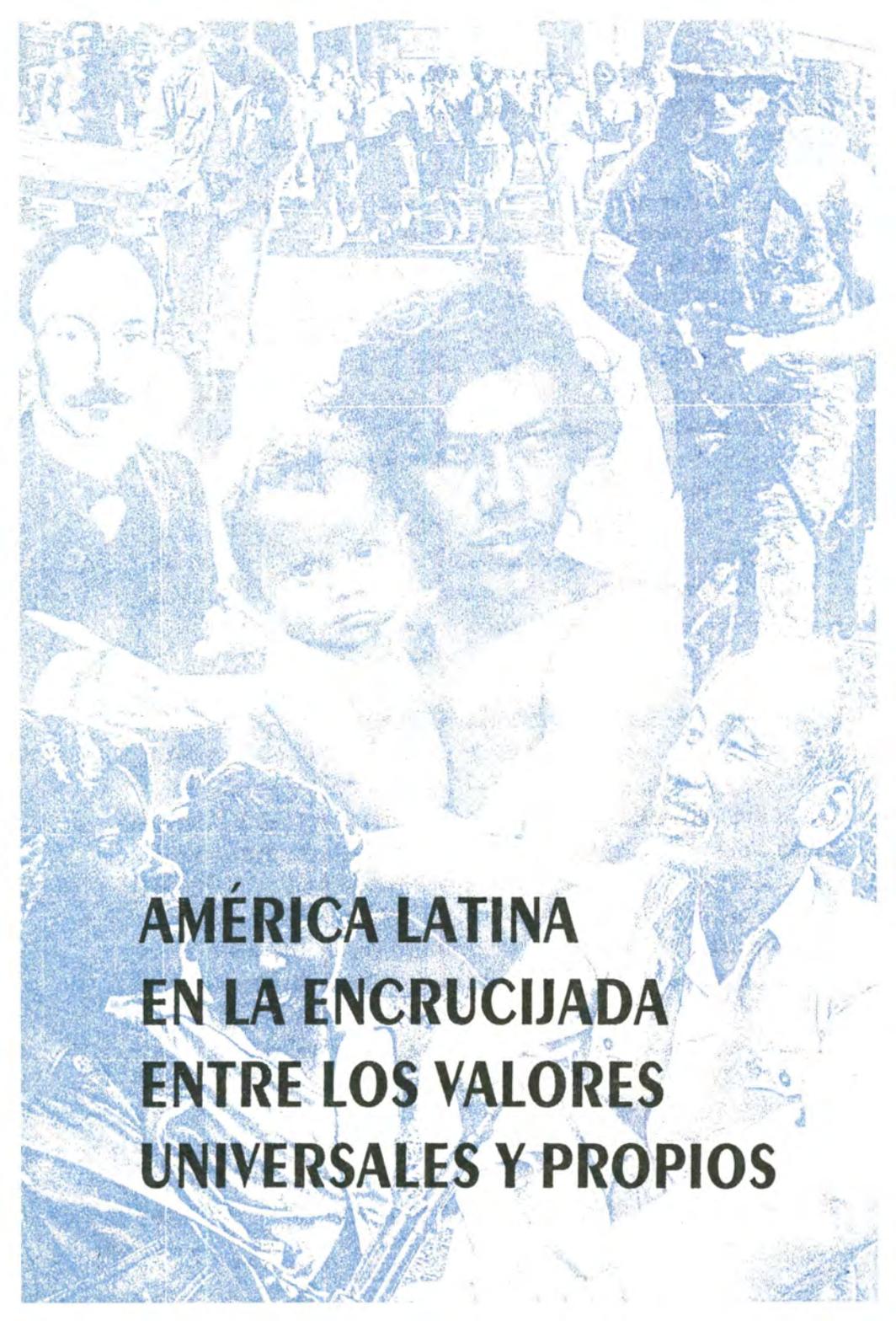
Claro que el enfrentamiento ideológico en nuestros días, a diferencia de la época de la guerra fría, no puede ser reducido a la ya clásica y poco matizada confrontación capitalismo-socialismo. La desaparición del bloque socialista contribuyó al dominio absoluto de Occidente, pero en ningún sentido podía significar la homogeneización de sus intereses con los de los pueblos no occidentales. Puede ser que todavía hoy no esté clara la ideología (o las ideologías) que estos últimos asumirán como alternativa a la ofensiva de los valores occidentales. El Tercer Mundo vive en estos momentos un complejo proceso de reorientación en el plano de las ideas, donde las «viejas» ideologías -el marxismo incluido- se someten a las rigurosas pruebas de validación que los acontecimientos históricos les han impuesto. Renovación y creación caracterizan este proceso. Lo que sí ha de quedar claro es que Occidente, muy a pesar de los deseos de Huntington, no se quedará sin oposición ideológica,

resistencia que continuará marcando el eje principal de la política mundial por un tiempo indefinido.

Octubre, 1994

REFERENCIAS

Huntington, S. P. (1993): «El conflicto entre civilizaciones, próximo campo de batalla». *AbC Cultural*, Madrid, ? (?):16-28, agosto.



**AMÉRICA LATINA
EN LA ENCRUCIJADA
ENTRE LOS VALORES
UNIVERSALES Y PROPIOS**

La más superficial incursión en la historia del pensamiento latinoamericano permite percatarse de la constancia de su preocupación por nuestra relación con el resto del mundo, mundo que ha sido personificado, indistintamente y según las circunstancias históricas, por España y Portugal, por Europa, por Norteamérica, por Occidente, por la modernidad o, más recientemente, por la postmodernidad.

Esta permanente inquietud ha sido expresada en el lenguaje de diversas manifestaciones culturales -arte, filosofía, pensamiento social, político, económico, religioso-, y ha encontrado su síntesis teórica en diferentes conceptos que, en cada caso, han intentado nuclear la esencia del problema: *civilización y barbarie, mestizaje, originalidad, autenticidad, identidad, ser latinoamericano, alteridad, liberación*.

Se trata, en esencia, del mismo problema de fondo: nuestro nexo con el mundo o, dicho de otra forma, el vínculo de los *valores propios* con los *universales*. En efecto, España, Europa, Norteamérica, Occidente, han sido presentados ante los ojos latinoamericanos, en distintas épocas y por diversas razones, como la máxima expresión de la universalidad humana. No siempre el latinoamericano ha salido convencido de esta imagen que se le trata de imponer, pero incluso en aquellos casos en que ha ido a buscar en otro lado la *universalidad* real, lo ha hecho en contraposición con ese patrón foráneo que pretende inculcársele.

La presencia (casi omnipresencia) de este asunto en el pensamiento latinoamericano no puede ser un resultado fortuito, ni el desvío de la atención de nuestros pensadores, como a veces se piensa, hacia un seudoproblema o una temática no esencial. La preocupación latinoamericana por la universalidad ha sido una expresión *sui géneris* del proceso real de *universalización* de la historia, proceso que se manifestaría con particular fuerza en un continente que ha sido culturalmente un resultado de esa universalización.

Como se sabe, 1492 marca el inicio de este proceso y constituye también, de manera nada casual, un momento decisivo en la evolución del capitalismo como primera forma universal de

desarrollo social. Nuestra América es hija de ese capitalismo, hija de la occidentalización del mundo; resulta, de hecho, la única cultura que en su totalidad híbrida y mestiza, nace al mundo parida por la capitalización global del planeta.

Nuestra historia ha estado, desde entonces, íntimamente vinculada con la de los protagonistas de los principales acontecimientos de significación universal. Para bien o para mal, América Latina nunca ha sido independiente de los procesos globales que han tipificado la evolución histórico-universal. El propio (y mal llamado) descubrimiento de América surgió de la necesidad de encontrar nuevas vías de comunicación y comercio entre dos grandes regiones del planeta: Europa y Asia. La conquista y colonización permitió el financiamiento del desarrollo del capitalismo en Europa. Las guerras de independencia latinoamericanas se inspiraron en buena medida en el ejemplo de la Revolución Francesa. El tránsito del capitalismo a su fase imperialista tuvo una de sus primeras manifestaciones en este continente a través de la guerra hispano-cubano-norteamericana. Las guerras mundiales tuvieron no poca repercusión en nuestra área geográfica. La Revolución de Octubre y las luchas obreras por el socialismo encontraron rápidamente eco en Latinoamérica. La guerra civil española fue asumida como propia por muchos latinoamericanos. Nuestra América también fue escenario de la guerra fría. La *perestroika*, primero, y la caída del socialismo, después, tuvieron incidencia directa en el movimiento revolucionario continental. Las economías latinoamericanas se han convertido hoy en laboratorios de ensayo para las recetas neoliberales. Ninguna región del mundo ha sido, en su desarrollo, tan dependiente de procesos globales no originados en su propio seno. Es, sin duda, una historia muy particular, cuya *particularidad* radica, ante todo, en su estrecho nexo con la *universalidad*.

Pero ésta ha sido, al mismo tiempo, una universalidad a la que América Latina ha accedido solo marginalmente. Su *status*, primero de colonia, y después de neocolonia, no le ha permitido la incorporación plena, en calidad de sujeto, a los procesos mundiales. Más bien ha sido objeto, forzado violentamente

hacia un eje de universalidad que no emanaba de su propia entraña.

Para América en especial, 1492 significó una enorme su-plantación de valores. Hasta ese entonces no existían en realidad los valores universales, tal y como los entendemos hoy, con un alcance planetario. Esos valores son un resultado histórico y mientras que el universo de relaciones sociales se mantuvo restringido al nivel de áreas cultural y territorialmente localizadas e independientes, ninguna de las escalas de valores existentes podía alcanzar rango universal. El llamado descubrimiento fue en realidad un choque de culturas y de distintos sistemas de valores, donde las culturas autóctonas de nuestra América debieron asumir la peor parte.

La colonización trajo consigo un *sistema de valores* importado y ajeno a estas tierras. Se había violentado el proceso histórico-natural de desarrollo. Como resultado, América fue violentada a moverse hacia una órbita social y cultural que le era extraña. Europa se erguía orgullosa como dueña absoluta del monopolio de la universalidad. A sus ojos, aquellos seres incivilizados de aquel lado del Atlántico tenían que quedar excluidos de la universalidad. Esta visión limitativa de humanidad era necesaria como justificante moral de la conquista y colonización de América y ha continuado desempeñando esa función, de manera más o menos velada, a través de toda la historia de nuestras desiguales relaciones con Occidente.

La *identidad* cultural de la América precolombina fue poco a poco desapareciendo. En su lugar comenzó a desarrollarse una América Latina mestiza que desde su origen se enfrentó con un concepto de universalidad formado a partir de otras historias y no de la suya propia.

Hispanoamérica nace colonia, dependiente y con valores transplantados de los que se siente excluida. La toma de conciencia de sí mismo conduce al latinoamericano, ineludiblemente, a colocar en el centro de su atención el problema de su vínculo con la universalidad. No existe otra alternativa. El proceso de autoconciencia necesariamente implica la identificación de uno mismo y la diferenciación con los otros, el

establecimiento de nuestro nexo con otras culturas, sobre todo con aquéllas que se disfrazan de universales. Por eso el problema de lo universal y lo propio tenía que aparecer como el fundamental, en la formación de la identidad latinoamericana.

Nuestro reiterado afán por la originalidad, por la autenticidad, por la autoctonía, implica una nueva conciencia de sí, un deseo de enfrentarse a Occidente, una asunción de la necesidad de libertad e independencia tanto en lo material como en lo espiritual, una lucha contra el intento de internacionalización exclusiva de los valores originados en Occidente. La preocupación por nuestra identidad crece en la misma medida que la conciencia emancipadora. No podía ser de otro modo. La América Latina (tomada precisamente como latina, en tanto la unidad socio-cultural que es hoy, y no simplemente un enclave geográfico) nunca tuvo desarrollo autónomo, nace junto con la conciencia de ruptura de los lazos de dependencia.

La historia se ha encargado de reforzar estos vínculos. Luchar por el progreso, la revolución, la independencia y la liberación ha significado en nuestra evolución combatir por lo propio. Esta lid ha exigido como necesidad, enfatizar en lo autónomo, lo auténtico, lo genuino, frente a la oposición colonial y neocolonial disfrazada de universalidad.

Todo nuestro devenir ha ido poniendo permanentemente en un primer plano nuestra relación con esa pretendida universalidad que nos llega desde fuera. Cada acontecimiento de importancia lo trae de nuevo a la luz. En un primer momento, la lucha por romper las ataduras coloniales; una vez obtenida la independencia, el intento de reproducir la senda de desarrollo de Europa occidental o los Estados Unidos; después, el enfrentamiento al expansionismo norteamericano; desde los albores de este siglo, la búsqueda de una vía propia y distinta de progreso para lograr salir del *status* de neocolonia y obtener la liberación definitiva; todos estos procesos han caracterizado, en cada momento, las principales tendencias derivadas de la evolución histórica de América Latina. Todos ellos se vinculan con nuestra relación con Europa, con los Estados Unidos, con Occidente y con el resto del mundo. El pensamiento latinoamericano

no ha hecho más -y tampoco menos- que captar siempre el contenido principal de cada período histórico. Si nos remitimos a un contexto más focalizado y a un período más reciente, nos percataremos de que la Revolución Cubana, sus relaciones con la URSS y las implicaciones que para ella ha tenido la caída del campo socialista, constituyen, de hecho, nuevos capítulos de esta misma línea.

No puede existir mejor argumento que la propia historia para demostrar la relevancia de este asunto en nuestra cultura. La lucha en cada época, contra el colonizador, por la independencia, por el desarrollo, contra el imperialismo, por la liberación, por el socialismo, ha sido, en realidad, la lucha por nuestro derecho a la universalidad y ha matizado, en cada momento, la más genuina cultura latinoamericana.

No hay espacio ni tiempo para mostrar, paso a paso, el itinerario de esta problemática en el decurso del pensamiento latinoamericano, tarea necesaria, pero que rebasa las posibilidades de este trabajo. Se trata, en realidad, del decurso de cinco siglos. Con el lejano antecedente de la polémica entre Sepúlveda y Las Casas, y con diversas manifestaciones presentes a lo largo de todo el período de predominio de la escolástica, el asunto retorna con inusitada fuerza en las concepciones de los principales protagonistas de nuestras gestas independentistas. A partir de ahí ha sido centro de la atención de cada una de las generaciones de intelectuales latinoamericanos. Baste recordar los nombres de Simón Bolívar, Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao, Justo Sierra, José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alejandro Korn, Samuel Ramos, Octavio Paz, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Juan Marinello, Francisco Romero, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, Darcy Ribeiro, Roberto Fernández Retamar, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig y muchos otros, que incluyen, en su casi totalidad, a los integrantes de los movimientos de historia de las ideas, de filosofía de lo americano, de filosofía y teología de la liberación y

no pocos representantes de otras corrientes actuales de pensamiento como la analítica, el existencialismo y el marxismo.

Tal peso ha tenido esta problemática en la historia del pensamiento latinoamericano que puede afirmarse, sin la más leve duda, que la relación entre los valores universales y propios ha sido la preocupación axiológica fundamental en la evolución de las ideas de nuestra América, y ha servido como eje, a cuyo alrededor han girado no solo el resto de las ideas estrictamente axiológicas, sino también muchas otras de carácter histórico, sociológico, económico, etnológico, antropológico, religioso, culturoológico e incluso algunas de naturaleza ontológica o gnoseológica.

Un análisis de la perspectiva inmediata permite concluir que el tema continuará siendo asunto central en el pensamiento latinoamericano. Y lo será con igual o mayor fundamentación objetiva que la que ha tenido hasta ahora. No porque el problema no haya sido totalmente resuelto en el plano teórico, sino también, y sobre todo, porque la marcha de la historia no le ha ofrecido todavía una solución práctica.

Occidente, con el protagonismo indiscutible que dentro de él hoy tiene Estados Unidos, continúa en sus intentos de monopolización de la universalidad, ahora con menos resistencia, después del desplome de su principal oponente: la URSS y el socialismo este-europeo. El *american way of life* se propaga a diestro y siniestro como el modelo portador de los supremos valores humanos. La fuerza económica, política y militar sirven de instrumentos para la materialización de esos fines. América Latina sigue enfrentándose a una imagen de los valores universales que le llega a granel desde el Norte.

Pero cada vez esta imagen resulta más insatisfactoria para Latinoamérica. No por capricho o mera rebeldía ante lo extranjero, sino por la creciente evidencia de la imposibilidad de extender el sistema de valores de Occidente hacia todo el resto del mundo.

Ello se une al cambio objetivo de la relación del mundo occidental o Primer Mundo con la universalidad, la cual no existe en abstracto, sino a través de determinadas especificidades concretas que, por su naturaleza y la coyuntura histórica en que se

desarrollan, son a la vez singulares y generales. Lo universal «vive» como depositado en lo particular, pero no en cualquiera ni en uno solo a través de la historia, sino en aquél que en el momento dado exprese mejor, a través de su singularidad, la ley y esencia de lo universal. Por eso la «universalidad monopolizante» que históricamente Occidente ha intentado imponer al mundo ha sido, en no pocas ocasiones, una universalidad más pretendida que real.

Así y todo, es indiscutible que durante la mayor parte de los cinco siglos que llevamos de historia global, el mundo occidental ha sido el protagonista de los principales acontecimientos ocurridos en el planeta y el que mayores aportes ha realizado al *sistema objetivo de valores universales*. No debe olvidarse que la universalización de la historia transcurre como ingrediente inalienable del proceso de desarrollo del capitalismo y que, necesariamente, los países punteros de este sistema tuvieron que generar los valores con mayores posibilidades de globalización.

Al mismo tiempo, los valores que el capitalismo generalizó tenían que ser francamente contradictorios e históricamente limitados. La principal restricción consistía en que, por paradójico que pueda parecer, eran valores que necesariamente se sustentaban en una interpretación desuniversalizada del hombre. En efecto, el capitalismo, como sistema, necesita usar al hombre (léase clases, pueblos e, incluso, grandes regiones del planeta) no como fin, mucho menos como objetivo supremo de la evolución social, sino en tanto instrumento, elemento del sistema y valor de uso capaz de engendrar valor de cambio. Esta necesidad económica objetiva del sistema genera irremediablemente una psicología que le corresponde y una teoría que tiende a justificar esa psicología y esa práctica real. De ahí que la interpretación parcializada, unilateral, deformada, del hombre y de sus valores sea el resultado no de simples desvaríos teóricos o ideológicos, no de caprichos, sino la exigencia espiritual de una práctica real. El racismo y todas las variantes que desuniversalizan al hombre o que deshumanizan a ciertos tipos de hombres, actúan como justificante moral y espiritual de esa práctica.

Aun así, durante mucho tiempo no hubo posibilidad real de que fueran otros los valores que impusieran su dominio en el planeta. El género humano no poseía la capacidad de producción necesaria para distribuir los beneficios de la civilización entre más que una pequeña minoría privilegiada. El sistema de valores universales tenía que ser contradictorio. Por un lado, las expectativas e ideales de equidad, de justicia social, de distribución justa, e igualdad entre los hombres. Por otro, la imposibilidad económica de satisfacer estas demandas. Fue época en que eficiencia económica y justicia social se contraponían objetivamente de un modo, al parecer, irreconciliable. El humanismo real tenía que ser parcial y limitado. El capitalismo, con su explotación despiadada y secuelas inhumanas, era necesario y debía desarrollarse. El ideal de igualdad entre los hombres estaba condenado a mantenerse en el reino de las utopías y constituía un valor más potencial que real. Lo bueno para una pequeña porción de la humanidad era, a la vez, lo bueno para la humanidad globalmente tomada, y lo malo para la mayor parte de la misma. El sistema objetivo de valores (conformado a partir de los intereses generales de la humanidad y de su progreso) tendía a divergir de la percepción que de estos valores se constituía ya como ideal de justicia social en los representantes ilustres de las grandes mayorías.

La situación ha cambiado. El nivel de desarrollo económico alcanzado en el mundo, el producto global planetario, es suficiente hoy para arrancar para siempre la miseria y el subdesarrollo en el mundo, para materializar los ideales históricamente conformados de justicia social. La *eficiencia económica* cede su puesto a la *justicia social* en la cúspide de la pirámide jerárquica de valores objetivamente universales. Se abre la posibilidad para una compatibilidad real entre estos dos valores, bajo la hegemonía del segundo. Todo lo que contribuya a ella, sobre todo en el plano internacional de las relaciones entre los países ricos y pobres, es objetivamente valioso. Lo bueno para las grandes mayorías coincide, en lo fundamental, con lo bueno para la humanidad globalmente tomada, aunque se presente como negativo para determinados

sectores minoritarios o para un pequeño grupo de países poderosos. El foco de los valores universales se traslada paulatinamente del Primer Mundo hacia el Tercero, al igual que en el interior de los países pasa de las minorías privilegiadas y explotadoras a las grandes masas oprimidas. Éstas son las orientaciones objetivas en la dinámica de los valores universales, aunque no sean las tendencias reales que se imponen en la práctica de las relaciones internacionales y que apuntan, ciertamente, a la vía opuesta. Se hace necesario revertir estas tendencias reales en el sentido que exigen las demandas axiológicamente objetivas.

Parece un sueño utópico la idea de que el Tercer Mundo asuma el protagonismo real (no el potencial, que en nuestra opinión ya lo tiene) de los valores universales en el mundo. Tiene en su contra la concentración de las mayores fuerzas económicas, políticas y militares del planeta. Muchos obstáculos tendría que vencer. Pero no parece haber otra alternativa.

El modelo occidental de capitalismo es inaplicable para todo el mundo y para todo el tiempo. Es sencillamente un imposible desde todo punto de vista: racional, económico, ecológico, moral. Hoy cobra especial vigencia aquella sentencia de Rodó, quien al referirse a los Estados Unidos señaló: «su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer una mediana concepción del destino humano».

Por otro lado, los acontecimientos del este europeo parecen haber alejado demasiado la perspectiva socialista del Primer Mundo y de un Segundo Mundo que ya no existe. Los países que todavía continúan por la ruta del socialismo son todos tercermundistas.

Es en el Sur donde se concentran las mayores potencialidades para el cambio. Y el primer paso ha de ser la unidad, la integración económica y política que dé como resultado una fuerza sumada que abra la posibilidad de enfrentar la oponencia del Norte. Esta fuerza deberá estar dirigida hacia un cambio de las relaciones internacionales, hacia su democratización, de modo que el Tercer Mundo, que constituye de hecho la mayor parte del planeta y el máximo exponente potencial de los reales valo-

res universales en la actual coyuntura histórica, pueda hacer valer esos valores.

América Latina tiene verdaderas posibilidades para convertirse en la avanzada de esta contienda. Es mucho más difícil que se levante el Tercer Mundo en pleno. Iberoamérica puede ser la que hale el pelotón. Hay muchas razones que permiten fundamentar esta probabilidad, argumentos promovidos por el propio pensamiento latinoamericano. Mencionemos tan sólo dos. En primer lugar, por la comunidad de su historia, por la afinidad de sus culturas, los pueblos latinoamericanos son los que más condiciones tienen para la unidad y ella ha de ser el primer paso. En segundo lugar, una de las particularidades más importantes de Latinoamérica consiste precisamente en la pluralidad de herencias, en su mestizaje socio-cultural. Nacida como resultado de la universalización de la historia, América Latina, si bien se mantuvo alejada durante mucho tiempo del centro de la universalidad, jamás fue independiente de él, estuvo en su órbita, fue su sucursal. Y ahora, cuando ese foco se traslada hacia el Tercer Mundo, Nuestra América tiene una especial preparación para asumirlo.

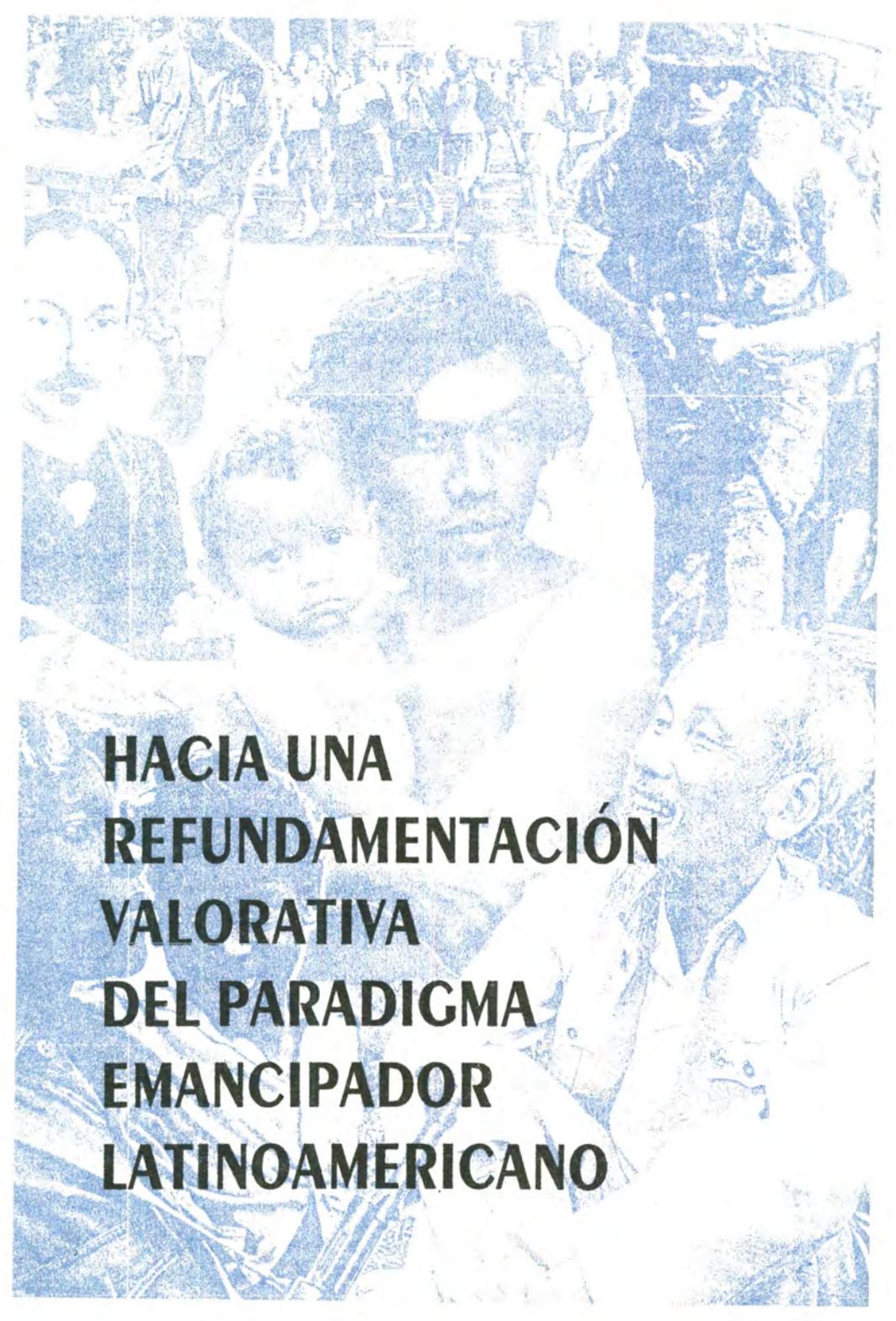
La ascunción de este papel por parte de América Latina ha sido prevista y preparada por muchos de nuestros más ilustres pensadores. El «pequeño género humano» de Bolívar, el «pueblo superior en nobles ambiciones» de Martí, el «crisol de culturas» de Vasconcelos, son sólo algunos ejemplos.

¿Utopías? Puede ser. Pero, ¿qué sería de nuestra historia sin las *utopías*? La creencia en un destino elegido para Latinoamérica, la idealización del futuro, ha desempeñado, como ideal, un papel práctico muy importante en nuestro movimiento histórico. La utopía de Bolívar formaba parte de la concepción que guió las gestas independentistas. La utopía de Martí fue fuente inspiradora de la guerra de 1895. La utopía de Vasconcelos acompañó a la Revolución Mexicana. Y la utopía de la Cuba revolucionaria ha aportado ya un capítulo imborrable a la historia contemporánea.

Pero no son meras utopías, son, en todo caso, *utopías concretas*, realizables y necesarias, nacidas de las entrañas de nuestra

historia y proyectadas hacia un futuro que no siempre se alcanza a ver con claridad. Si son éstas que hemos descrito, las reales perspectivas del mundo -y estamos convencidos de que lo son-, existen razones más que suficientes para que la relación entre los valores universales y propios continúe siendo en el futuro la preocupación axiológica más importante del pensamiento latinoamericano.

Enero, 1994



**HACIA UNA
REFUNDAMENTACIÓN
VALORATIVA
DEL PARADIGMA
EMANCIPADOR
LATINOAMERICANO**

Una aguda *crisis de valores* pesa hoy sobre todo tipo de movimiento social que entrañe un proyecto alternativo al capitalismo transnacionalizado y dependiente de la región. No aparecen aún los signos de una recuperación sustancial ante el violento impacto que significó el derrumbe del «socialismo real» y la consiguiente caída del más importante referente axiológico para los movimientos populares.

Tal situación no podía menos que provocar un fuerte estrechamiento en los paradigmas emancipativos vigentes, contentivos de un ingrediente valorativo que justificaba la *deseabilidad* de los valores que habrían de realizarse en la práctica como resultado del cambio social, y de un componente cognoscitivo que intentaba argumentar y demostrar la posibilidad y viabilidad del cambio mismo. La *crisis paradigmática* actual abarca ambos elementos; parte del cuestionamiento tanto de la deseabilidad como de la posibilidad de un modo de vivir y organizar la sociedad distinto al existente.

Y no cabe duda sobre la existencia de fuertes nexos de condicionamiento mutuo entre ambos aspectos. Es evidente, digamos, que la certeza en la imposibilidad de un cambio atenta contra la deseabilidad del mismo. Querer lo imposible es, cuando menos, poco racional. Por otro lado, no serviría de mucho demostrar la posibilidad de un cambio si éste es asumido como no deseable. A fin de cuentas esa transformación sólo puede ser realizada como resultado de la acción de algún sujeto, lo cual presupone que éste lo ansíe y lo estime valioso.

No resulta ocioso reforzar esta idea acerca del vínculo entre los componentes cognoscitivo y valorativo del *paradigma emancipador*. De hecho, en la práctica, no pocas veces ambos elementos han sido separados y trabajados unilateralmente, haciendo total abstracción el uno del otro. Como resultado pueden encontrarse, por un lado, proyectos de naturaleza eminentemente ética que para nada toman en cuenta su viabilidad objetiva y, por otro, discursos «objetivistas» o cientificistas centrados en la demostración de la posibilidad o necesidad de las transformaciones sociales, que intentan excluir *ex profeso* todo juicio de valor. Se trata de la continuación, consciente o no, de una vieja

tradición de corte positivista que separa de manera absoluta *lo gnoseológico y lo axiológico*. Dentro de esta línea de pensamiento el valor queda encerrado en la esfera de la subjetividad individual, sin puente de contacto con el mundo de los hechos reales, mientras que estos últimos ocurren y transcurren al margen de cualquier signo axiológico. Es como si los valores humanos nada tuviesen que ver con el curso objetivo de los acontecimientos históricos y la historia, por su parte, pudiese hacerse prescindiendo absolutamente de la participación de la subjetividad humana.

La realidad es otra. La historia es un permanente tránsito de lo objetivo a lo subjetivo y viceversa, del *ser* al *deber-ser* y recíprocamente. Los valores mismos existen, por un lado, en una dimensión objetiva, en tanto producto histórico, resultado de una praxis precedente, así como real nexo de *significación* entre determinados procesos o acontecimientos y las necesidades e intereses generales del universo humano de que se trate y, por otro lado, en una dimensión subjetiva, como reflejo e interpretación consciente de esa relación de significación. En otras palabras, no ha de identificarse al valor con la mera atribución subjetiva de significación a la realidad. Ésta es sólo una de sus dimensiones, la subjetiva. Al mismo tiempo, esa realidad, al incluirse mediante la praxis en el sistema de vínculos sociales, adquiere una determinada función social y, con ella, una significación socialmente objetiva, de signo bien definido -positivo o negativo-, que hace a esa realidad -permítasenos recalcarlo- *objetivamente* valiosa o antivaliosa.

La comprensión de esta doble dimensión del valor nos abre el camino hacia la superación del abismo tradicional establecido entre la realidad fáctica y la esfera de los valores. A decir verdad, no se trata de dos universos, uno que *es* y el otro que *vale*, sino de uno solo que *es* y *vale* a la vez. El mundo real de hoy encarna valores objetivos que antes existieron en forma subjetiva. De igual forma, aquéllos que se objetivarán en un futuro, dependen en buena medida de los que hoy sean subjetivados. Por lo tanto, los valores subjetivos resultan determinantes no sólo en la definición de la deseabilidad de un cambio social,

sino también, en cierta medida, en la delimitación de su posibilidad misma, constituyen una condición de la probabilidad del cambio. Dicho de otra forma, no hay cambio social posible si los valores objetivos, que dicha modificación ha de generar, no son asumidos antes subjetivamente como valores deseables. Esos valores subjetivos se adelantan al cambio como ideal, crítica, señal, razón y motivo de la praxis transformadora.

Por otro lado, no cualquier valor subjetivo puede convertirse en antesala de la transformación social. Para serlo ese valor ha de ser extraído de las alternativas posibles de la realidad misma, de sus tendencias históricas al cambio. Este hecho marca la diferencia entre la *utopía abstracta* y la *utopía concreta*. Esta última, aun cuando no tenga todas las condiciones inmediatamente presentes para su realización, es una utopía anclada en la realidad, que no sólo dibuja un mundo de valores idílicos como proyecto ideal a construir, sino que extrae ese programa de las potencialidades reales generadas por el curso objetivo de los procesos históricos. En este caso lo axiológico no se construye al margen de lo gnoseológico, sino tomándolo como premisa; el universo de los valores subjetivos se levanta desde el propio mundo fáctico convirtiéndose en requisito indispensable para su transformación.

Todo esto significa que la reconstrucción del paradigma emancipador hoy en América Latina exige como una doble tarea entrecruzada, la demostración de la posibilidad de un proyecto social alternativo y la argumentación de la superioridad y deseabilidad de los valores que dicho proyecto entraña.

Y existe un punto en el que el entrecruzamiento de estos dos planos de análisis se hace evidente: la demostración de la imposibilidad de que la sociedad humana, en general, y latinoamericana, en particular, continúe existiendo por un tiempo ilimitado bajo la forma capitalista de organización social. A menos que se asuma la desaparición del hombre y de la vida misma como una alternativa irremediable del proceso histórico, la realización efectiva de una demostración como ésa probaría automáticamente la *posibilidad* y la *deseabilidad* de un proyecto alternativo al capitalismo. En otras palabras, si el capitalismo

no es posible, entonces tiene que ser factible y deseable una sociedad no capitalista. Y no sólo eso, sino además necesaria; tanto en el plano fáctico, como en el de los valores. Según muestra Hinkelammert (1990:22), ésa fue la tarea asumida por Marx en relación con la sociedad burguesa de su tiempo. Al analizar esta sociedad «en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible. Anuncia entonces su sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible para controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta».

Podría pensarse que no vale la pena dedicarse a una tarea ya asumida y realizada brillantemente por Marx hace más de un siglo, y que basta con que la imposibilidad del capitalismo sea evidenciada una vez y para siempre. Pero ello implicaría una visión estática del problema. Sabido es que la dinámica social convierte en imposible lo que antes era factible, y viceversa. Bajo una percepción estática jamás se podría confirmar la *imposibilidad* del capitalismo ya que, como bien lo muestra la historia, éste ha sido factible durante varios siglos. Por la misma razón no es aceptable perpetuar y extender mecánicamente hasta nuestros días la demostración de Marx, aun cuando se le considere correcta para su tiempo. Los más de cien años transcurridos pueden haber convertido en posible lo que en su época Marx justipreció como imposible. Además, el capitalismo de hoy es bien distinto del capitalismo de entonces, por lo que no entrañaría ninguna contradicción lógica aceptar, por un lado, la imposibilidad de aquel tipo de capitalismo que Marx estudió y, por otro lado, reconocer, la posibilidad del capitalismo hoy existente. En resumen, la demostración de la imposibilidad del capitalismo es hoy una tarea de tanta vigencia, actualidad y alcance como lo fue en la época de Marx.

Y es ésta una tarea que debe ser asumida por las vías gnoseológica y axiológica, teniendo en cuenta que ambos métodos -el cognoscitivo y el valorativo- no son necesariamente excluyentes y sí, como aquí se ha expuesto, mutuamente condicionados y con permanentes entrecruzamientos. La propia conclusión a la que se debe arribar -la imposibilidad del capitalismo- es, a la vez, un juicio constativo y valorativo. A fin de cuentas, afirmar la

imposibilidad del capitalismo es afirmar su incompatibilidad con los más altos valores humanos, con la vida misma en tanto valor supremo y con otros valores como la justicia, la verdadera libertad y el progreso genérico del hombre. Es ésta una conclusión que necesariamente presupone premisas valorativas que reconozcan la valía del hombre, de su vida y de su progreso.

Puede imaginarse el efecto que la caída del «socialismo real» tuvo para un pensamiento convencido de la imposibilidad del capitalismo. La lógica implacable de los hechos evidenciaba que se derrumbaba no lo que se creía imposible, sino lo que se asumía como factible y necesario. Un análisis simplista conducía a una conclusión totalmente inversa a la que antes se había sustentado, ahora lo que parecía ser imposible era el socialismo o cualquier tipo de sociedad alternativa al capitalismo, por lo que, de la noche a la mañana, el capitalismo pasaba de ser un imposible a ser nuevamente factible y necesario. Simplista es el análisis, porque parte de la identificación del «socialismo real» con la única variante de sociedad no capitalista y asume como irreversible el triunfo global del capitalismo. Análisis que, aun siendo superficial, es bien aprovechado y apuntalado por aquellas teorías que proclaman el fin de la historia y por ciertos postmodernismos que, ante las no desaparecidas evidencias de la incompatibilidad del capitalismo con los más altos valores humanos, nos piden que evitemos pensar en ello, que abandonemos los metarrelatos y las utopías, que aceptemos las diferencias (incluidas, por supuesto, las grandes desigualdades sociales), que nos concentremos en lo inmediato, en lo microlocalizado, en lo pragmáticamente ostensible, en lo estrictamente presente, en la búsqueda exclusiva del éxito personal. El mundo que tenemos -parece sugerirnos esta línea de pensamiento- no es tan bueno, pero es el único posible. Conformémonos, pues.

El pensamiento progresista latinoamericano debe estar alerta a estos mensajes implícitos en la propuesta del postmodernismo. No se trata de ignorarlo, y mucho menos desentenderse de esa nueva realidad conformada -llamada por muchos *postmodernidad*-, de la cual el postmodernismo es sólo una de 117

sus probables lecturas. Lo que sí ha de evitarse a toda costa es la asunción mecánica del código de valores que esta propuesta entraña, con lo cual no haríamos otra cosa que reproducir el viejo error de copiar patrones ajenos, con la única distinción de que los que ahora nos dictan parecen estar aun más alejados de nuestras necesidades y de los valores que emanan de nuestra realidad histórica.

Urge entonces tomar nuestra propia senda axiológica que nos permita construir un sistema de valores, que sea parte inalienable del nuevo paradigma emancipador latinoamericano. Por ello se hace necesaria una búsqueda propia que, al mismo tiempo, implique considerar la universalidad.

Limitación frecuente del pensamiento latinoamericano ha sido la asunción acrítica de las concepciones sobre lo universal generadas en otros confines, fundamentalmente en Europa. En tal situación, al latinoamericano le ha correspondido sólo, en el mejor de los casos, aplicar a las condiciones de América Latina, aquellas teorías exógenas, muchas de ellas, por demás, de dudosa *universalidad*. Se obvia aquí, por razones de tiempo, abundar en el grado de justificación histórica que ha tenido esta tendencia. Lo cierto es que ha existido y que las diferentes teorías asociadas con el «socialismo real» no fueron en este sentido una excepción. Ello explica en parte la crisis de valores actual. Las experiencias particulares de aquel «socialismo» fueron identificadas en muchos casos con la universalidad. Al derrumbarse estas experiencias, junto a las concepciones teóricas que intentaban explicarlas y justificarlas, se cortó tajantemente el torrente de universalidad que llegaba desde Europa del Este al pensamiento emancipador latinoamericano. Y sin una concepción sobre la universalidad histórica es imposible pensar un proceso emancipador particular, mucho menos en un mundo tan globalizado como el nuestro.

Al perderse este referente, no quedan siquiera muchas probabilidades de asumir algún otro pensamiento foráneo sobre la universalidad con propuestas no capitalistas. Las experiencias socialistas que aún perduran en Asia y en Cuba se han quedado ellas mismas carentes de las fuentes teóricas sobre lo *universal*

que antes utilizaban, intentan resistir y adaptarse lo mejor que pueden a las nuevas circunstancias, pero sin un diseño definitivo de la «sociedad de llegada». Sus experiencias no son nada desdeñables, necesitan ser estudiadas, más si tenemos en cuenta que constituyen una prueba aún viviente de una posibilidad alternativa al capitalismo. Pero, como es lógico, están matizadas por las prioridades y emergencias prácticas y, en sí mismas, urgidas de una nueva percepción de la universalidad histórica. No tenemos otra alternativa que construir teóricamente esa nueva universalidad desde América Latina, lo cual presupone -y esto parece importante hoy recalcarlo- adoptar con respecto a la imagen precedente una relación dialéctica de continuidad y ruptura, de asimilación de sus elementos válidos y rescatables, así como de crítica audaz de todo lo que en ella resultó ser falso o ha quedado obsoleto. No se trata, como algunos parecen haber asumido, de un giro de 180° grados, de un simple cambio de la casa socialista por la capitalista, por mucho que esta última se adorne con una benévola fraseología.

Todo esto significa que la búsqueda tiene que ser, ahora más que nunca, propia y universal a la vez. Tomando en cuenta esta exigencia y concentrando la atención en el componente axiológico del nuevo paradigma emancipador -en tanto objeto fundamental de estas reflexiones- intentaremos ahora diseñar, en sus contornos más generales, un camino posible para encontrar los valores que han de inspirar la emancipación latinoamericana.

Su búsqueda ha de considerar, cuando menos, tres aspectos esenciales: primero, el contexto histórico-concreto desde el que se proyecta la emancipación, es decir, América Latina y su historia, teniendo en cuenta que los valores, sobre todo en su dimensión objetiva, son un producto histórico y forman parte de la realidad social, conformada como resultado de la praxis precedente; segundo, la situación global de la humanidad y los valores que la actual coyuntura exige realizar en calidad de valores universales para que la sociedad humana siga siendo posible, contando con que no se puede pensar cambio social alguno al margen de los procesos globalizantes, que hoy caracterizan a

todo el planeta; y tercero, el lugar que ocupa América Latina en el contexto general de la humanidad o, lo que es lo mismo, el grado de correspondencia de sus valores propios con aquéllos que objetivamente necesitan ser universalizados.

Al indagar en los valores que emanan de la historia latinoamericana no puede dejarse de tomar en cuenta el hecho esencial que América Latina ha sido, desde su misma constitución a partir de 1492, un producto del proceso de capitalización global del planeta. Vista no simplemente como enclave geográfico, sino como la entidad socio-cultural que es hoy; Latinoamérica es el resultado de la universalización de la historia, proceso que se enmarca en el proceso de expansión del capitalismo europeo. Nuestra América es hija de ese capitalismo, sólo que, como muchas veces se ha dicho, es una especie de «hija bastarda» que sólo marginalmente ha accedido al progreso y a los logros de la civilización capitalista occidental. Como bien refleja Dussel en un libro dedicado al análisis de la fecha de 1492 y su vínculo con el origen de lo que él llama el mito de la *modernidad*, los latinoamericanos «fuimos la primer "perisferia" de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de "modernización" (...) que después se aplicará a África y Asia» (Dussel, 1992:18).

Grande tiene que ser la incidencia de este hecho en la formación de los valores autóctonos latinoamericanos, no sólo por haber sido Nuestra América la primer «perisferia», sino por haberlo sido siempre, por ser la única cultura que ha tenido un sello periférico desde su mismo nacimiento, la única que ha sido siempre la otra cara de la modernidad capitalista.

La historia de América Latina ha sido vivida siempre desde la *alteridad*. Una importante lectura axiológica puede hacerse de este hecho: buena parte de sus valores objetivos, aquéllos asociados con su histórica confrontación con Occidente, han tendido por lógica a apuntar en dirección contraria a los valores irradiados por los centros del capitalismo mundial. Muchos de los intereses generales objetivos de Latinoamérica han sido históricamente divergentes de los intereses de los países punteros del capitalismo. Cada proceso importante acaecido en nuestras

tierras a partir de 1492 ha tenido un signo axiológico diferente para Occidente y para América. La conquista permitió la expansión del naciente capitalismo europeo, pero cortó dramáticamente en América los procesos civilizadores endógenos. El colonialismo aseguró el financiamiento del desarrollo del capitalismo occidental, pero enterró en la miseria, el subdesarrollo y la dependencia a nuestros pueblos. El neocolonialismo continuó acentuando la bifurcación de sentidos de los valores de aquí con respecto a los del capitalismo central, al acrecentar el abismo entre ambos mundos. Nada esencialmente distinto cabe esperar de esta nueva era de transnacionales, neoliberalismo y tratados de libre comercio.

Entiéndase que, hasta ahora, hemos estado hablando del sentido objetivo que a sus valores le otorga la historia de América Latina a partir de 1492. En otras palabras, se ha hecho referencia a la dimensión objetiva de estos valores. Emanados de una historia vivida desde la alteridad del capitalismo mundial, esos valores tienden hacia una sociedad no capitalista, postcapitalista, transc capitalista o socialista, como prefiera llamársele.

Pero aunque esa ha sido la tendencia histórica de nuestros valores objetivos no siempre ha sido la dirección que han tomado los valores subjetivos. El modo en que los valores se subjetivan depende de múltiples factores, en primer lugar, de la posición social del sujeto de que se trate. También de otras circunstancias como la época, los conocimientos acumulados, la cultura dominante, etcétera. Lo cierto es que entre valores objetivos y valores subjetivos no siempre existe una relación de correspondencia. A lo largo del decurso histórico de América Latina el sentido anticapitalista de sus valores objetivos ha sido subjetivado indistintamente y en dependencia del período, como sentimiento anti-hispánico o anti-ibérico, disposición anti-europea, anti-occidental, anti-yanqui. Y esto, en los sectores más progresistas y de conciencia más avanzada en cada momento histórico. Lejos de dirigirse contra el capitalismo, en no pocas ocasiones estos estados de ánimo se acompañaban de una imagen idealizada de otros contextos socio-culturales, también capitalistas. Quisimos parecernos a los franceses, los europeos, o 121

los norteamericanos e, incluso, a los españoles de nuevo. No cabe aquí, por supuesto, ningún tipo de censura a aquellas generaciones de latinoamericanos. La época en que vivieron, el grado de inmadurez de nuestra estructura socio-económica, así como las discrepancias más inmediatas y latentes del momento impedían ver el sentido histórico más profundo que tenía nuestra contradicción con el capital.

A todo esto se suma el hecho que ese capital, desde su aribo a estas tierras, vino vestido de universalidad. El dominador impuso su cultura y sus valores. Llegó convencido de que eran los suyos los verdaderos valores humanos y de que su imagen de hombre era la única posible, la única acorde con el concepto de *civilización*. Al encontrarse con hombres distintos, portadores de otros valores, puso en duda su humanidad, los calificó de bárbaros y, sin importarle mucho lo que esos otros seres pensaban, asumió como su gran tarea histórica extraerlos de su estado de incultura y de salvajismo y llevarlos hacia la civilización y los verdaderos valores humanos. De esta forma justificó axiológicamente la conquista y colonización, la interpretó como un valor positivo no sólo para sí mismo, sino también para el conquistado, incapaz de reconocer, dada su «escasa racionalidad», la «benevolencia» de aquel acto. Cuando en la temprana fecha de 1550, Sepúlveda, al intentar demostrar el «lamentable estado de barbarie» en que vivían los habitantes de estas tierras, señalaba la carencia de la propiedad individual sobre sus casas, de un testamento a sus herederos y una conducta atendida a la voluntad y capricho de sus reyes y no a su libertad, estaba haciendo uso de un único patrón de hombre (o de civilizado), que contenía ya muchos de los valores típicos de la sociedad burguesa: el culto a la libertad individual, a la propiedad privada, a la transmisión hereditaria de bienes. De ahí que la conquista misma fuera asumida por el conquistador como un acto emancipador para los «bárbaros» indios. Ésta ha sido, a partir de entonces, la lógica axiológica que el capital ha tratado de imponer a toda costa en nuestras tierras, desde el tratado de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los indios*, hasta el más reciente y pretendidamente novedoso *Pacto para el desa-*

rrollo y la prosperidad: democracia, libre comercio y desarrollo sostenible en las Américas. Nunca ha cejado en su empeño de enseñarnos, aunque sea a la fuerza, lo que es «bueno» para nosotros. A su favor ha tenido siempre el poder político, económico y militar, así como el control de los medios informativos y culturales. Entre la cristianización forzosa del siglo XVI y la «neoliberalización» que hoy nos imponen, no hay más que diferencias de tiempo y de forma. Pero se trata, en esencia, de la misma lógica.

Frente a ese razonamiento axiológico del opresor, que ha sido expresión no de los valores objetivos de Latinoamérica, sino de los valores del desarrollo del capital internacional, se ha levantado, lo mejor que ha podido, la razón del oprimido, la lógica de la resistencia del indio, la de las gestas emancipadoras del siglo XIX, la de los movimientos revolucionarios y populares del siglo XX, lógica que, aun cuando no siempre ha identificado la proyección anticapitalista de los valores histórica y objetivamente conformados en América Latina, ha opuesto decidida resistencia al código de valores que desde los intereses del capital se le ha intentado imponer.

Pero a la par de ese debate axiológico acaecido en nuestras tierras, se iba produciendo en el mundo un proceso objetivo de constitución y desarrollo de los *valores universales*. Si ha de reconocerse la existencia de una dimensión objetiva de los valores, no hay otra opción que asumir la conformación y desarrollo de un *sistema objetivo de valores universales* como resultado del proceso de internacionalización de la historia. Esos valores, objetivamente universales, se determinan por la significación que tienen los procesos y acontecimientos de la vida social para la humanidad como universo humano más amplio posible. En otras palabras, lo objetivamente valioso desde una perspectiva universal es lo que posee una significación positiva para el género humano, para su desarrollo, su bienestar, su prosperidad y su preservación.

Cabe preguntarse ahora: ¿qué relación guardan las lógicas axiológicas particulares, que a lo largo de la historia se debaten en Nuestra América con la lógica objetiva de los valores universales? En otros términos, ¿qué valores se corresponden con

los universales, los autóctonos de América Latina con su proyección anti-capitalista o los del capital? A esta esencial interrogante no es posible responder de una manera simplista y univalente.

Para aproximar una respuesta sería se hace necesario, cuando menos, una adecuada contextualización histórica. Resulta evidente que durante la mayor parte de estos quinientos años el capital tuvo la historia a su favor. El capitalismo no sólo fue la primera forma universal de convivencia humana, sino también, durante mucho tiempo, su única forma posible. Dadas las circunstancias y el período histórico en que se produce la internacionalización de la historia, ésta podía llevarse a cabo sólo como resultado de la expansión del capitalismo, cuya lógica interna de desarrollo incluye a la propia universalización como momento esencial de su despliegue y único sistema capaz, por ese entonces, de generar las fuerzas productivas y los medios de comunicación necesarios para tal empresa. La resistencia que los otros pueblos levantaron ante la expansión del capitalismo, aunque muy justa desde el ángulo de sus valores, tanto objetivos como subjetivos, tendía hacia una situación de preuniversalidad histórica, no podía ofrecer una alternativa posible a la universalidad capitalista y, en consecuencia, se oponía a la lógica objetiva de desarrollo de los valores universales.

Si el capitalismo fue la única forma posible, hemos de convenir entonces en que también fue la forma necesaria. Y la historia se atuvo a esa *necesidad*. El capital llegó a los más lejanos confines, se enseñoreó por todo el planeta, llevando consigo a sus valores que, a las buenas o a las malas, se impuso como modos universales de convivencia humana. La capitalización del planeta fue traumática, sobre todo para los pueblos que vieron cortadas drásticamente sus vías propias de progreso y que fueron llevados por la fuerza a ocupar una posición marginal en una lógica de desarrollo que no era la suya. Fue traumática, pero, al parecer, sin otra opción.

La carencia de una alternativa también universal al capitalismo fue lo que lo hizo objetivamente posible y necesario

durante un largo período y fue la causa de que los valores que éste traía consigo, tuviesen durante ese período un alto grado de correspondencia con los valores universales. El progreso de la humanidad guardaba una relación de estricta dependencia en relación con el desarrollo del capitalismo. Ese progreso estaba marcado esencialmente por el ritmo del crecimiento económico, el cual sólo podía ser propiciado por un sistema como el capitalista, generador de un desarrollo explosivo de las fuerzas productivas.

Al propio tiempo, los valores que el capitalismo globalizó eran en sí mismos altamente contradictorios, suponían una significación positiva para un pequeño conjunto de países punteros de este sistema (y dentro de éstos para determinados grupos sociales) y una significación negativa para una gran parte de la humanidad. Paradójicamente, lo *universalmente valioso* coincidía con lo *valioso para una minoría* y no con lo *valioso para la mayoría* de la humanidad. Fue precisamente el despliegue de esta contradicción lo que a la larga generó, como resultado del desarrollo de la propia lógica del capital, la posibilidad objetiva de un orden social alternativo, no menos universal que el capitalismo, capaz de superar esa paradoja axiológica, o lo que es lo mismo, capaz de generar un conjunto universal de valores, coincidente con los valores de la mayoría de la humanidad y no con los de una parte minoritaria de ella.

Esta posibilidad es abierta por el propio perfeccionamiento de las fuerzas productivas dentro del capitalismo. Mientras los niveles de producción no eran suficientes más que para distribuir sus beneficios entre una pequeña parte de la población mundial, el capitalismo seguía siendo necesario y el desarrollo de las fuerzas productivas era la señal más importante del progreso humano. Pero al alcanzarse ciertos niveles de producción, suficientes para propiciar una distribución equitativa y otorgarle a cada ser humano las condiciones mínimas para una vida digna, se abre ya la posibilidad de un cambio del sistema. Y, con el tiempo, esta *posibilidad* se convierte cada vez más en *necesidad*, en la medida en que el capitalismo se va haciendo incompatible con la vida humana, se hace más irracional y se acompaña por

un proceso de generación y agudización de todo un conjunto de problemas globales, que atentan contra la supervivencia misma de la humanidad. El crecimiento económico desenfrenado ya no es señal de progreso, rompe el equilibrio ecológico, agota los recursos renovables, acrecienta el abismo entre países pobres y ricos. La humanidad comienza a requerir un nuevo conjunto de valores universales, distintos y, en alguna medida, contrarios a los que el capitalismo universalizó, un orden en el que valores como la justicia, la equidad, la protección del medio ambiente, la preservación de un futuro para la humanidad, pasen a ocupar un primer plano.

El capitalismo se sigue presentando como el portador de los valores universales, pero ya hoy esa universalidad es más pretendida que real. En el plano subjetivo esos valores pueden seguirse asumiendo como universales, pueden incluso imponerse -como de hecho lo hacen- en el marco de las relaciones sociales nacionales e internacionales, pero objetivamente muchos de esos valores han perdido su significación positiva para la humanidad.

Hoy se hacen muchas lecturas de la caída del «socialismo real», casi todas ellas a favor del capitalismo. Pero también es factible hacer otra lectura: los más de setenta años de existencia de ese socialismo y el papel por él asumido en el mundo demostraron, en la práctica, la posibilidad y la necesidad de un sistema universal alternativo al capitalismo. El «socialismo real» fue, por supuesto, una opción frustrada. Pero su fracaso dejó incólume la necesidad de esa alternativa. Hoy sigue estando latente y urgida de fuerzas sociales que la asuman como proyecto histórico.

Si durante un largo período la proyección anticapitalista de los valores latinoamericanos tuvo en su contra las tendencias objetivas de la historia universal, ahora la situación se ha invertido. Los valores que la humanidad necesita hoy globalizar para garantizar su supervivencia se corresponden en alta medida con los valores emanados desde la alteridad histórica de la periferia capitalista. El foco de la universalidad axiológica se traslada hacia el Sur, al Tercer Mundo, a esa periferia a la que América Latina pertenece desde su misma constitución. La lógica

axiológica del oprimido es la que ahora dicta el *deber-ser* de los valores universales.

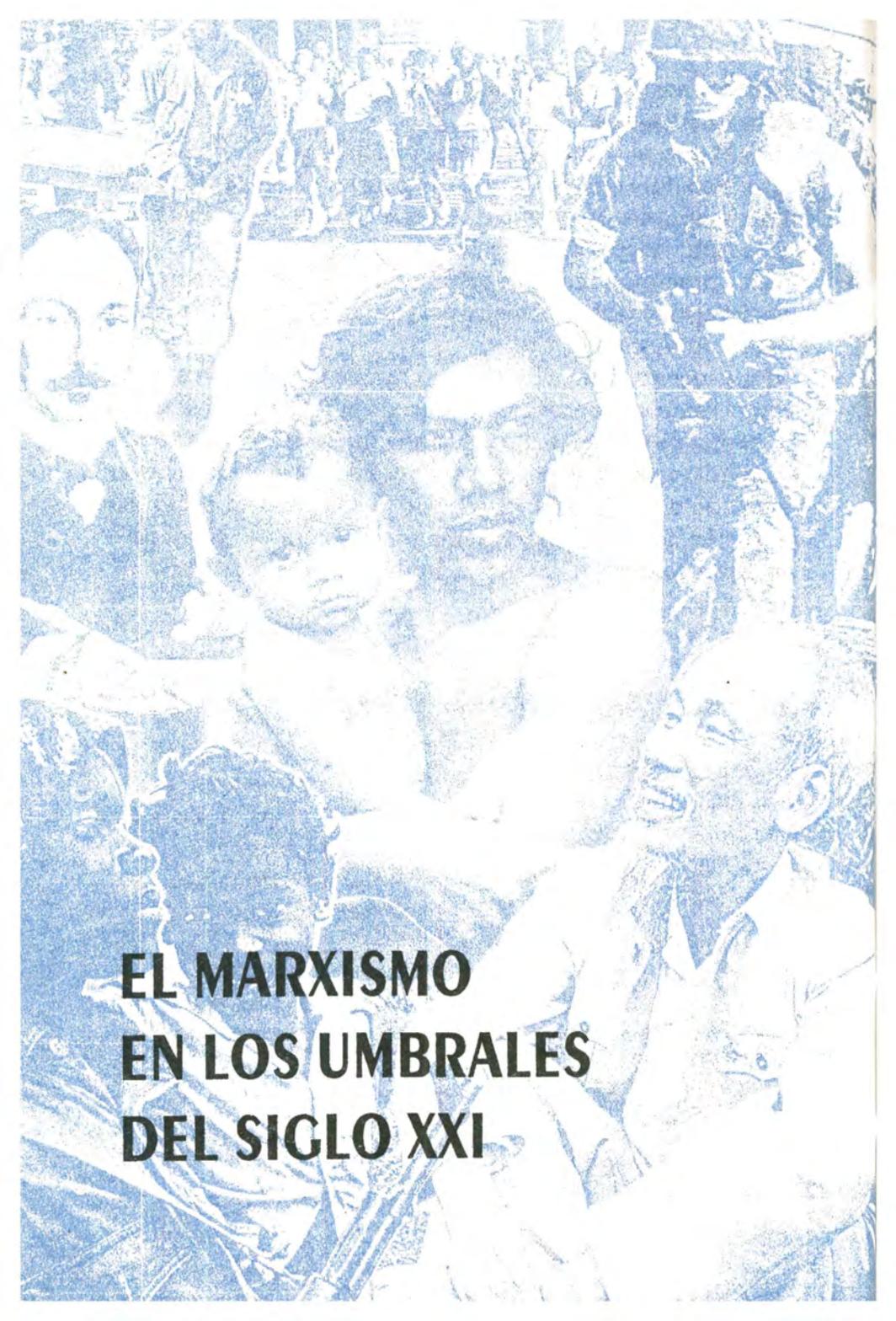
La revelación de este entronque histórico que en el presente se produce entre la línea de desarrollo de los valores autóctonos latinoamericanos y el nuevo sistema de valores universales que la humanidad requiere realizar como condición para su existencia y progreso, resulta de vital importancia en la reconstrucción del componente axiológico del paradigma emancipador de Nuestra América.

Aun cuando el cambio hacia un rumbo no capitalista no se avizore como perspectiva inmediata de la región, el rescate de los valores que dictan tanto la historia de América Latina como la convulsa realidad global contemporánea, permiten enmarcar dentro de un horizonte de sentido postcapitalista cualquier mediación histórica que se asuma como necesaria, en los nuevos proyectos para la emancipación social latinoamericana.

Enero, 1995

REFERENCIAS

- Dussel, E. (1992): *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Nueva Utopía, Madrid.
- Hinkelammert, F. J. (1990): *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José.



**EL MARXISMO
EN LOS UMBRALES
DEL SIGLO XXI**

Reflexionar acerca de la situación actual del marxismo es una tarea sumamente difícil. Se trata del intento de captar un complejísimo fenómeno espiritual contemporáneo, nada homogéneo y en permanente convulsión. Como resultado del descalabro de la experiencia socialista en los países de Europa Oriental, el marxismo, en su calidad de fundamento teórico e ideológico de esa tentativa, tuvo que abandonar su tendencia aparentemente tranquila de desarrollo y reaccionar ante las violentas sacudidas que estos acontecimientos le impusieron. Las reacciones han sido las más diversas y en muy distintas direcciones, haciendo aun más heterogénea esta línea del pensamiento mundial contemporáneo. Como quiera que se hace referencia, además, a un fenómeno espiritual que sigue con relativa tardanza a los acontecimientos políticos, no resulta nada fácil reflejar objetivamente su real situación actual.

A pesar de estas dificultades, se hace imprescindible, sobre todo en las condiciones de Cuba, abordar una temática como ésta. Para nadie es un secreto que los destinos del marxismo están íntimamente relacionados con los destinos del socialismo, proyecto social que los cubanos seguimos empeñados en realizar. De ahí la imperiosa necesidad que tenemos -tanto o más que otros- de definir nuestra propia actitud ante el marxismo. Posición que, por ser propia, no debe dejar de tomar en consideración otras interpretaciones y reacciones ante un fenómeno tan globalmente importante como el marxismo. Esta valoración» no debe significar ni el rechazo en bloque e irreflexivo de todo aquello que no haya sido originalmente pensado desde nuestras condiciones, ni la copia servil y acrítica de otras actitudes; defectos, ambos, que han estado presentes con mayor o menor intensidad y en distintas circunstancias, entre los marxistas. Debe ser un diálogo crítico y abierto, pensado desde nuestro «tronco» nacional, pero proyectado, a su vez, hacia las «ramas» universales del marxismo.

El presente trabajo pretende caracterizar críticamente en sus rasgos más generales las *actitudes* mejor dibujadas hoy ante el marxismo para, sobre esta base, proyectar algunos de los *principios* de su renovación y las *prioridades* más importantes que, a nuestro juicio, tienen en general las ciencias sociales en las condiciones de nuestro país.

Actitudes ante el marxismo

Los acontecimientos del este europeo plantearon un claro dilema: ¿qué sucederá ahora con el marxismo? Un simple análisis lógico evidencia la posibilidad de tres respuestas alternativas a esta pregunta: a) desaparece, b) permanece tal y como está, c) cambia. Puede constatarse que las tres alternativas están hoy cubiertas por diferentes tendencias y que constituyen, de hecho y obviando distintos matices y diversas posiciones intermedias, las principales actitudes existentes actualmente ante el marxismo en el escenario internacional. Analicemos brevemente estas tendencias.

Para unos, el derrumbe del «socialismo real» significa sencillamente la muerte del marxismo. En este grupo se dan la mano tanto los enemigos tradicionales del marxismo y el socialismo como aquellos que alguien llamó «compañeros temporales de viaje», que acudieron al marxismo cuando éste gozaba de popularidad y ascendencia y que se apuran ahora por mostrar su arrepentimiento y esconder con vergüenza su pasado «marxista».

Es obvio que esta línea fusiona el fin de un modelo de sociedad con el ocaso de la concepción que presuntamente le sirvió de fundamento. Esta identificación entre modelo y concepción -dicho sea de paso- fue, quizás, el único punto de coincidencia que durante mucho tiempo existió entre los voceros oficiales del socialismo europeo y sus críticos más reaccionarios de Occidente, y no es de extrañar que desemboque hoy, entre unos y otros, en la firma del certificado de defunción para la teoría revolucionaria de Marx.

¿Podemos realmente igualar modelo y concepción cuando es fácilmente constatable que ni en Marx, ni en Engels y ni siquiera en Lenin estaban -ni podían estar- muchos de los elementos componentes de ese modelo y sí estaban otros que el modelo no recogió? Está claro que los clásicos del marxismo no diseñaron -y ni siquiera lo pretendieron- los ribetes exactos de un socialismo universal, abstracto, ahistórico, al estilo de lo que después sería el «único modelo» del socialismo. A lo sumo, elaboraron una serie de principios básicos -no siempre tenidos en cuenta- para la construcción de la nueva sociedad. ¿Por qué entonces colocar un signo

de igualdad entre la concepción elaborada por ellos y el modelo fracasado del socialismo europeo?

Pero además, en el supuesto caso que, echando a un lado las pasiones, decretásemos, todos de acuerdo, la muerte del marxismo, ¿por qué lo sustituiríamos? No han desaparecido los problemas y desigualdades sociales que lo engendraron, que hallaron en él explicación, así como la guía normativa para su solución. No existe hoy ninguna producción espiritual alternativa al marxismo que lo iguale o lo supere en sus potencialidades científicas y, sobre todo -hay que recalcarlo-, en su espíritu revolucionario. Renegar del marxismo en la actualidad es, cualquiera que haya sido la historia pasada, favorecer a la reacción y al imperialismo.

Una segunda actitud es la que podría llamarse ortodoxa-dogmática. Entiéndase que no se hace referencia a la ortodoxia en el sentido lukacsiano, como fidelidad al método de Marx y a los principios básicos del marxismo (Lukács, 1970:35). Este tipo de ortodoxia siempre será necesaria a todo genuino marxista. Muy por el contrario, aquí se tiene en cuenta a aquéllos que, bajo el pretexto de ser leales al legado del marxismo, adoptan ante éste una posición de «fe» escolástica, creyendo poder encontrar en los escritos de los clásicos o de sus sucesores la respuesta definitiva a todos los problemas, por encima de la propia realidad y de los hechos confirmados por la práctica.

Elemento común hoy en el pensamiento de estos marxistas es la convicción de que los acontecimientos de Europa del Este en nada repercuten sobre el marxismo. Es, como puede observarse, la posición extrema opuesta a la anterior. Mientras que la primera diluye totalmente la teoría en la práctica, sin considerar la diferencia real y la posible desvirtuación de una en relación con la otra, esta segunda tendencia separa de manera absoluta los acontecimientos sociales de su necesaria reproducción teórica en el marxismo. Es como si el marxismo constituyera un conjunto de verdades y recetas infalibles, dictadas de una vez y para siempre, mientras que los hechos sociales que en él no encuentran explicación fuesen meros accidentes históricos, provocados únicamente por la acción falsificadora de ciertos individuos. Tal actitud parece suscribir aquella sentencia hegeliana: «si la realidad no se ajusta a mi esquema, peor para ella».

Ya sea por el alto nivel de compromiso con el «modelo de socialismo» prevaleciente durante muchos años, o por poca flexibilidad en el pensamiento, estos marxistas ven en la caída del «socialismo real» no el resultado de profundas contradicciones sociales, no resueltas -y algunas de ellas generadas- por el sistema implantado, sino la consecuencia unívoca de la negativa actitud de un individuo -Gorbachov-, capaz de revertir un proceso que, en todo caso, sólo necesitaba ligeros maquillajes.

Con independencia de las intenciones -que pueden ser honestas- tal actitud no favorece hoy ni al marxismo ni al socialismo, obstruye su revitalización, estimula la pasividad teórica y reduce en buena medida la conducta práctica a interminables lamentos por lo acaecido y al intento de restituir aquella realidad tal y como era, lo cual, por demás, parece que no encontraría aprobación, ni siquiera, entre los propios pueblos de los otrora países socialistas de Europa, los cuales, a pesar de sufrir hoy las implacables consecuencias de la «construcción del capitalismo», no desean, evidentemente, regresar al mismo tipo de socialismo que abandonaron. Pero además, es contradictorio que un marxista, y mucho menos un «marxista ortodoxo», pueda asignarle a un individuo tamaña responsabilidad histórica. Nos parece que la figura misma a que se alude no merece ese tratamiento.¹

¹ Hoy se discute mucho sobre la responsabilidad de Mijail Gorbachov y la dirección política de la antigua URSS en la caída del socialismo en ese país y en el resto de Europa. Existen opiniones extremas. Hay quienes le adjudican al ex-secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), la autoría total de este proceso y de su resultado, mientras que otros lo exoneran totalmente de responsabilidad. No tenemos mucho espacio para detenernos aquí en esto. Sólo diremos lo siguiente.

Por una parte, sin perder de vista su vínculo indiscutible, nos parece imprescindible distinguir los acontecimientos sucedidos en la extinta Unión Soviética de los del resto de los países exsocialistas de Europa y no asumir a los primeros como causa última y exclusiva de los segundos. Obviando los diferentes matices, se debe señalar que la forma en que estos países abandonaron la senda socialista fue mucho más autónoma que la forma en que la emprendieron (recuérdese que en ellos la renuncia al socialismo ocurre antes que en la URSS). La falta de autenticidad histórica de dicho sistema fue aquí la causa más profunda de su fracaso. Se trataba de un socialismo surgido y mantenido gracias, en buena medida, a su apuntalamiento desde el exterior. El debilitamiento de estos puntales, unido a la falta de solidez histórica de sus cimientos, propició el derrumbe de todo el edificio social.

La tercera actitud general ante el marxismo es la posición renovadora. Los elementos comunes que nos permiten conformar este grupo radican en que, por un lado y a diferencia de la primera posición, se considera que el marxismo sigue teniendo vigencia, continúa vivo; y por otro lado y en contraposición con el segundo tipo de tendencia, se fundamenta la necesidad de desarrollarlo y actualizarlo en correspondencia con las nuevas circunstancias.

De antemano queremos dejar constancia de que, a nuestro juicio sólo ésta puede representar un adecuado punto de partida. Pero, a su vez, él es insuficiente para garantizar un desarrollo realmente creador y efectivo de la concepción teórico-revolucionaria de Marx. En otras palabras, es necesario renovar el marxismo, pero no en cualquier dirección. Es conocido que dentro de los «renovadores» existe una amplia gama de tendencias, diferenciadas, sobre todo, por la forma en que se pretende transformar al marxismo. Sin aspirar a abarcarlas a todas, mencionaremos a dos que, por la naturaleza de sus propuestas, nos parecen ambas incorrectas y muy perjudiciales al movimiento real hacia el socialismo como ideal social.

Por otra parte, en lo que se refiere a la propia URSS, es innegable la necesidad objetiva que existía de un profundo proceso de transformación. Se habían acumulado agudos problemas sociales que sumergieron a todo el organismo social en una situación crítica o, cuando menos, pre-crítica -como algunos le llamaron. No cabe responsabilizar a Gorbachov con una situación que tenía sus propias causas históricas. El captó, eso sí, la necesidad de los cambios y estimuló y encabezó el inicio del proceso de *renovación*, proceso que, en mi opinión, empezó bien, poniendo el dedo sobre la llaga, revelando los principales problemas que limitaban o impedían el desarrollo del sistema social. Será necesario investigar profundamente hasta dónde la dirección política de la otrora URSS siguió un camino correcto y cuándo comenzaron y se consumaron los errores y desaciertos, las concesiones y, finalmente, la traición al socialismo y al ideal comunista. Si en el desencadenamiento de la crisis y el inicio de la renovación fueron causas de índole objetiva (objetivadas históricamente) las que mejor pueden explicar los acontecimientos, en el desenlace definitivo de los mismos la máxima responsabilidad recae en la figura cimera del proceso político emprendido, aun cuando ésta no haya sido su intención. La salida en una u otra dirección de las crisis sociales en gran medida depende del factor humano, del factor subjetivo, de la máxima dirección del proceso social. La crisis y la recuperación en la URSS no necesariamente debía conducir a la caída del socialismo y a la desintegración de este país. En esto la responsabilidad histórica de Gorbachov y de sus colaboradores es incuestionablemente muy alta.

La primera es aquélla que propone retornar al Marx clásico del siglo XIX, obviando toda la evolución posterior del marxismo. Es un intento de «renovar» al marxismo de hoy, sustituyéndolo por el marxismo del siglo pasado y calificando todo lo que haya podido ser dicho y hecho después de Marx -incluido lo aportado por Engels, Lenin y otros destacados marxistas- como una mera desviación del verdadero espíritu del marxismo. Según puede apreciarse, se trata también de una especie de ortodoxia dogmática hacia Marx, según la cual las diferentes experiencias socialistas, que en este siglo se emprendieron, nada tienen que ver con el verdadero marxismo. Entre estos «renovadores» es frecuente encontrar, a manera de ejemplo, la tesis de que el socialismo puede triunfar sólo a lo Marx, es decir, únicamente en los países capitalistas desarrollados y en varios de ellos al unísono.

Sin poder ya echar a un lado las pasiones, tendríamos que preguntarles a estos «fieles» a Marx: ¿qué esperanza podrán tener entonces los pueblos del Tercer Mundo? ¿Tendrán que esperar a que sus grandes expoliadores imperialistas se conviertan primero al socialismo para que después vengan -una vez más- a «librarlos» de la injusticia social? ¿Es ésa la expectativa que se le ofrece a la mayor -y más calamitosa- parte del mundo? ¿Qué queda de los estudios leninistas sobre el imperialismo, el desarrollo desigual del capitalismo, el eslabón más débil de la cadena..., etcétera? ¿Qué queda de las experiencias positivas -a pesar de los errores y desviaciones- del campo socialista, de su real papel en favor de los movimientos de liberación y como muro de contención del imperialismo? ¿Dónde ubicar la enseñanza del socialismo cubano, viva y resistente, a pesar de todos los embates en su contra? Nada hay más alejado de la esencia del marxismo que el nihilismo. No adoptó tal postura Marx en relación con las ideas premarxistas. ¿Cómo aceptarla ahora con respecto al propio pensamiento marxista después de Marx?

Otra actitud «renovadora», también reprobable, es aquélla que pretende enyuntar el marxismo con otras corrientes en boga, ajenas totalmente a su esencia e incompatibles con él. No se trata, en este caso, del rescate crítico y creador de los elementos valiosos contenidos en otras tendencias de reflexión y que no están presentes en el marxismo o no poseen en él la suficiente fuerza, lo cual,

por demás, es muy necesario hoy para la transformación del marxismo. Se trata, por el contrario, de la desvirtuación del marxismo mismo, de la pérdida de su identidad en aras de su asociación con *slogans* de moda. Tal es el caso del contubernio que se propone entre marxismo y neoliberalismo, marxismo y postmodernismo, o la intención de «actualizar» al marxismo en el espíritu social-demócrata. Algunos presentan el llamado «Estado de bienestar» (el de Suecia, por ejemplo) como el verdadero socialismo y la plasmación auténtica del marxismo.

Más que renovación, de lo que se trata aquí es de revisión del marxismo. Los nuevos revisionistas han mostrado tener bastante poco que ofrecer en comparación con sus precursores «clásicos» de la época de Bernstein. No está de más recordar aquí la caracterización que de su actitud política hiciera Lenin:

(...) determinar de cuando en cuando la conducta que se debe seguir, adaptarse a los acontecimientos del día, a los virajes de las minucias políticas, olvidar los intereses cardinales del proletariado y los rasgos fundamentales de todo el régimen capitalista, de toda la evolución del capitalismo y sacrificar esos intereses cardinales por ventajas reales o supuestas del momento: ésa es la política revisionista (Lenin, 1983:XVII, 24).

En relación con el famoso «Estado de bienestar», sin ignorar las ventajas reales conquistadas por las masas trabajadoras -mayor gasto público dirigido a proteger a las clases menos pudientes en sectores como la educación, la salud, la seguridad social, etcétera- está claro que los cambios que éste entraña se limitan fundamentalmente a la esfera de la distribución, no significan una superación real de la esencia de la explotación capitalista, ni podrán traspasar nunca el muro que impone la lógica de la acumulación del capital.² No puede hablarse aquí, por tanto, de socialismo alguno y, mucho menos, de la encarnación del ideal de sociedad inherente al marxismo, ni siquiera en su primera fase de transición.

² Para una caracterización crítica del «Estado de Bienestar», consulte a Sánchez Vázquez (1991:22-24).

La verdadera *renovación* del marxismo sólo puede ser aquélla que logre elevarlo hasta la comprensión certera de la compleja y dramática situación actual y lo restituya como guía eficaz en la praxis transformadora y revolucionaria hacia el ideal socialista y comunista. Tal restitución debe basarse en la asimilación crítica de todo lo positivo conformado en el devenir histórico del marxismo y en otras tendencias progresistas, pero sin renunciar en ningún momento a los principios básicos, al *núcleo duro*,³ de la teoría y la práctica genuinamente marxistas.

Afortunadamente, y a pesar de los avatares de la realidad, todavía son muchos los marxistas que en el mundo han adoptado esta actitud. Por supuesto, sería ingenuo pensar que todos están de acuerdo en cuanto a los ingredientes de ese *núcleo duro*, o lo que hay que tomar y dejar de lo elaborado en la historia del marxismo. No es así y ello es lógico y bueno, sobre todo en una coyuntura como la actual. El debate franco y abierto entre sinceros y consecuentes marxistas no puede conducir a otro lugar que no sea la revelación de las distintas aristas de la verdad, entendida ésta como proceso permanente de penetración en el complejísimo mundo social contemporáneo.

Todo lo anterior remite a una lógica interrogante: ¿por qué es necesaria hoy una transformación profunda del marxismo? ¿Qué ha pasado con él que lo obliga a diseñarse una etapa renovadora especial? ¿Puede explicarse esto acudiendo exclusivamente a los últimos acontecimientos del este europeo?

³ El concepto *núcleo duro* es extraído de la historiografía de la ciencia (I. Lakatos) y ha comenzado a utilizarse en nuestros medios académicos asociado con el análisis de la evolución y situación actual de la teoría marxista; consulte por ejemplo a Guadarrama (1990). En sentido general significa el conjunto de principios, leyes, axiomas, que identifican una teoría como tal, que dimanan de la esencia misma de dicha teoría, y a las cuales no se puede renunciar sin abdicar a su vez de la teoría misma como instrumento en la aprehensión de determinados fenómenos de la realidad. Los elementos del núcleo duro pueden desarrollarse, perfeccionarse, enriquecerse, adaptarse a la explicación de los nuevos hechos empíricos, pero no desaparecer dejando intacta a la teoría. El reconocimiento de la pérdida de validez de estos componentes significa el reconocimiento de la necesidad de sustituir la teoría, ya sea para la explicación de todo el objeto de estudio, o de parte de éste.

¿Crisis del marxismo?

Hay que reconocer que ya antes de 1985 -año en que comienzan las transformaciones en la URSS- algunos autores venían advirtiendo sobre una presunta *crisis del marxismo*.⁴ Después que se desencadenaron estos acontecimientos el término se generalizó e invadió distintos medios académicos en el mundo, disminuyendo un tanto el recelo que al inicio había despertado.

Así y todo, todavía hoy la muy llevada y traída «crisis del marxismo» sigue provocando cierto temor en algunos marxistas que creen ver en su reconocimiento una especie de concesión a los enemigos ideológicos tradicionales o la aceptación fatal de la bancarrota definitiva de la teoría revolucionaria de Marx.

Antes de aventurarnos a dar nuestra opinión acerca de si existe o no tal crisis, creemos necesario dejar plasmado el por qué nos parecen infundados los temores que el término en sí mismo inspira. En primer lugar crisis no significa muerte, ni obligatoriamente su antesala. Aunque no siempre necesaria, la crisis es un estadio posible del desarrollo en el que se exacerban hasta un grado inusual las contradicciones inherentes al sistema en cuestión, donde aumentan los peligros para la desaparición del sistema, pero que no conduce irremediamente a su muerte. El desenlace en mucho depende de las potencialidades que todavía dicho sistema alberga y de su capacidad para adaptarse a las nuevas condiciones. En segundo lugar, en el caso de una formación socio-espiritual como es el marxismo, su salida exitosa de la crisis está íntimamente ligada a la concientización de sus causas y a la restauración -también consciente- de todo el sistema en la dirección que exijan las circunstancias que él intenta explicar y transformar. Quiere decir que la negación a ultranza de tal crisis -si es que ésta realmente existe- lejos de ayudar, más bien obstaculizaría su superación y propiciaría un peligro aun mayor para el marxismo.

⁴ El historiador del marxismo Perry Anderson afirma que la fórmula «crisis del marxismo» surge en 1968 entre intelectuales comunistas y excomunistas en los países latinos de Europa Occidental, sobre todo Francia, Italia y España, extendiéndose después a otras latitudes. Recomendamos la lectura de Anderson (1980:152).

Significa que no es un asunto trivial el problema de la existencia o no de una crisis en el marxismo. Sin embargo, los debates que este tema ha generado, no pocas veces se han convertido en discusiones bizantinas, en la que los argumentos a favor o en contra del reconocimiento de la crisis han pasado por alto el sentido estricto que se le atribuye al término «crisis del marxismo». En ocasiones los oponentes intentan concluir con un *sí* o un *no* rotundos y abstractos el debate, cuando, bien miradas las cosas, ambas posiciones pueden ser parcialmente correctas y abarcar una parte de la verdad.

La delimitación de las direcciones en que nos cuestionamos la crisis del marxismo es, por tanto, un primer paso imprescindible para garantizar una adecuada respuesta y, en consecuencia, para definir también los «sentidos» en que éste deberá ser renovado.⁵ Debemos recordar que el marxismo constituye un complejo sistema de ideas que desempeña distintas funciones sociales. Es teoría y fundamento de una determinada concepción del mundo, es método para el conocimiento y transformación de la realidad, es ideología que trasciende a las masas, convirtiéndose en una fuerza material.

Tomemos, en primer lugar, al marxismo como método. Si por crisis del marxismo se entiende la pérdida de veracidad de los principios básicos elaborados por los clásicos, su agotamiento en tanto método certero para penetrar y transformar la realidad, entonces, indiscutiblemente, el marxismo *no* está en crisis. Por no ser un dogma, sino una guía para la acción, el marxismo mantiene hoy la misma vitalidad que lo hizo servir como instrumento para el descubrimiento de la esencia de la explotación capitalista por el propio Marx, o para la conducción exitosa, por parte de Lenin, del proceso tendente al triunfo de la Revolución de Octubre. Sólo armados con el método de Marx pueden los marxistas de hoy orientarse en el convulso mundo actual y luchar por su transformación.

⁵ Ésta es en buena medida la intención implícita del trabajo de Acanda (1991:1-2), quien constata que en las polémicas sobre el tema, «el referente de la discusión no es el mismo para todos los que en ella participan». A su vez deja claro el sentido en que él reconoce la crisis: «lo que ha entrado en crisis es el marxismo dogmático, el marxismo entendido como sistema de fórmulas fijas, fijadas de una vez para siempre, el marxismo de la autocomplacencia y del dogma».

En segundo lugar, si crisis del marxismo significa el retraso y la insuficiencia de la teoría, tal y como la tenemos hoy, para explicar cabalmente los acontecimientos del momento, entonces no hay duda de que el marxismo *sí* está en crisis. Entiéndase que no hablamos ya del método, sino del reflejo gnoseológico preciso de los acontecimientos sociales. Por supuesto, no se trata de aspirar a que la teoría marxista descubra las fórmulas exactas que expliquen todos los posibles derroteros adoptados por la realidad social en cualquier época y lugar. La realidad siempre será más rica que su reflejo teórico y los marxistas no son ni adivinos, ni profetas. Es muy lógico el constante ajuste de la teoría en correspondencia con los dictados que vaya imponiendo la práctica social. Esto ocurre en cualquier rama del saber, sin que ello signifique la muerte de la teoría original. La famosa crisis de la física de entresiglos no conllevó a la destrucción de la física clásica, sólo restringió las fronteras de su objeto a los límites en que ella continuaba siendo válida. La diferencia en este caso del marxismo es que éste, dada su inherente apertura gnoseológica, fue elaborado con toda conciencia para estar «permanentemente en crisis», para admitir dentro de sí mismo los cambios, restricciones y nuevas formulaciones que la dinámica social impusiera. Pero no todo en el estado actual del marxismo puede explicarse apelando al defasaje lógico y objetivamente condicionado entre teoría y práctica social. Muchos de los elementos de la crítica situación gnoseológica por la que atraviesa hoy esta concepción se deben a una inadecuada actitud subjetiva de los propios marxistas que, aferrados a la idea de encasillar cada nuevo acontecimiento en los moldes teóricos ya establecidos, no supieron imponerle al marxismo el dinamismo necesario para que no se hiciera demasiado grande el trecho entre la realidad y su aprehensión conceptual. Como resultado se produjo un atraso mucho mayor de lo necesario, que impidió un nivel mínimo de preparación para la asimilación -y más que para la asimilación, para el pronóstico y la prevención- de los hechos asociados con la caída del «socialismo real».

En tercer lugar, si analizamos al marxismo en su calidad de ideología, es decir, en tanto fenómeno espiritual ocupante de un lugar determinado en la conciencia social de las masas y como fuerza

movilizadora de las mismas, tenemos que llegar a la conclusión que en una gran parte del mundo él ha perdido mucho terreno y ha entrado *también* en crisis. Como resultado de la caída del socialismo, de los errores, e incluso de crímenes, cometidos en nombre del marxismo y de la ofensiva ideológica del imperialismo, la concepción revolucionaria de Marx ha perdido credibilidad entre las masas, siendo sustituida en muchos casos por la perplejidad y la confusión ideológica. La imagen del derrumbe de los monumentos y símbolos más identificados con el marxismo en el otrora campo socialista es una dramática prueba de lo anterior. Claro que aquí se hace imprescindible una adecuada contextualización. Como quiera que se trata del estado en que se encuentra la conciencia social, éste no puede ser igual en distintas circunstancias históricas. No es lo mismo hablar de la situación del marxismo en el pensamiento de los pueblos de la desaparecida Unión Soviética, que en el pueblo cubano o en otros países que continúan la senda socialista. Así y todo, lo más característico y general en la actualidad es el retroceso y la crisis, y no la conquista de nuevos sujetos por el marxismo.

Hemos hablado de tres aspectos en los que es posible cuestionarse la crisis del marxismo (estamos seguros de que pueden existir otros) y en dos de ellos nuestra respuesta ha sido afirmativa. Independientemente de las causas inmediatas de este momento crítico, que en ambos casos hemos descrito, nos parece impostergable el análisis de sus causas más profundas. En otras palabras, se hace necesario encontrar el tronco común que permita explicar por qué el marxismo ha entrado en crisis en estos dos últimos sentidos: ¿por qué se ha retrasado tanto en relación con la práctica social y por qué ha perdido credibilidad entre las masas?

Ante todo nos parece importante señalar la necesidad de no obviar las difíciles y adversas circunstancias en las que se ha producido la evolución histórica del marxismo. La persecución de los comunistas, las condiciones de asedio e incluso de ilegalidad en que muchos partidos obreros tuvieron que desarrollar su labor, la propaganda anticomunista y antimarxista como una constante, en los principales medios de difusión en el mundo, las guerras, la tensión internacional, el acoso, los bloqueos, el peligro

permanente de agresión que sufrieron los países socialistas, son todos ellos factores que incidieron notablemente en el desenvolvimiento del pensamiento marxista, pues se constituyeron en limitantes externos al normal desarrollo de la concepción revolucionaria del proletariado. Negar esto sería dejar de ser fieles a los hechos históricos.

Estos elementos, unidos a las vicisitudes que acompañaron la historia postleninista del socialismo, provocaron el abandono de una serie de principios programáticos del marxismo que constituían la médula de su deber-ser y que, al ser olvidados, generaron la desvirtuación de su desarrollo y se convirtieron en causantes internos de su actual crisis. No pretendemos un análisis exhaustivo y abarcador de todas las condicionantes que, siendo inherentes internamente al desenvolvimiento histórico del pensamiento marxista, originaron su crisis. Sin embargo, nos parece que la línea nodal en la explicación de este fenómeno pasa por la desfiguración que ha sufrido la *relación teoría-práctica* en la historia del marxismo postleninista.

El vínculo orgánico entre teoría y práctica constituyó un principio programático del marxismo desde su mismo surgimiento. Baste recordar el contenido de la famosa Tesis XI de Marx sobre Feuerbach -«los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*» (Marx, 1973a:I, 10)-, escrita apenas en la primavera de 1845.

Tal actitud caracterizó toda la obra de Marx y Engels y la de sus sucesores más inmediatos -Kautsky, Plejanov, Luxemburgo, Lenin-, cuya labor teórica cobraba sentido sólo en estrecho vínculo con el movimiento obrero y revolucionario. La teoría iba abriéndole el paso a la práctica y con ella se reajustaba. Los partidos constituían los principales laboratorios del marxismo. La interpretación creadora de la teoría, la discusión amplia y abierta, la mirilla siempre enfocada hacia los problemas de la revolución proletaria, eran rasgos consustanciales a esta etapa de la evolución del marxismo.

La prematura muerte de Lenin y su sustitución por Stalin al frente de la primera gran experiencia socialista, y del partido más prestigioso de la clase obrera en el mundo, desempeñarían un papel muy importante en los destinos del marxismo después de los

años veinte. En la URSS y, más tarde, en los países socialistas surgidos como resultado de la derrota del fascismo, se extendió una manera de construir el marxismo diferente sustancialmente a la emprendida por la generación anterior. El protagonismo en el «desarrollo» del marxismo fue pasando gradualmente hacia una sola figura -Stalin-, quien se preocupaba por eliminar moral y físicamente toda posible oposición. Fueron desapareciendo las polémicas creadoras y el marxismo fue perdiendo su capacidad crítica. La teoría se diluía en una práctica concebida desde una sola cabeza y se le asignaba una única función *a posteriori*: la de argumentar y embellecer lo más posible la práctica ya establecida. Después de la muerte de Stalin, el XX Congreso del PCUS hizo una evaluación crítica de sus errores y excesos. Pero no podía borrar de golpe y porrazo todas las secuelas del stalinismo. Para poner sólo un ejemplo, la concepción del «modelo único» del socialismo y la interpretación universalista del marxismo, tan extendidas durante las décadas del sesenta, el setenta y la primera mitad de los ochenta, datan de la época anterior al XX Congreso.

La gran influencia de Moscú en la Internacional Comunista, unido a la inexperiencia y falta de desarrollo teórico de muchos partidos comunistas y obreros en otros lugares del mundo, hizo que se extendiera también hacia ellos esta postura ante el marxismo. Sin ignorar los debates, choques de opiniones, cambios de líneas estratégicas, que se producían en el seno de la Internacional, lo cierto es que en numerosos casos la política de los partidos se diseñaba no tanto sobre la base de la interpretación creadora del marxismo a la luz de las particularidades de sus respectivos países, sino copiando los dictados de la «Komintern». Claro que esto en nada demerita la lucha y los sacrificios realizados en favor de sus pueblos por muchos militantes de estos partidos, que creían sinceramente en las recetas universales del «marxismo». Sin embargo, nadie sabe cuántos procesos revolucionarios se vieron frustrados debido a estas circunstancias. La tesis desplegada por Fidel en el Informe al I Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC), de que el triunfo de la Revolución Cubana tenía que ser obra de «nuevos comunistas» entraña también, a nuestro juicio, la idea de una ruptura con esa forma, ya tradicional, de hacer marxismo.

Paralelamente, en los países no socialistas surgió alrededor de las universidades e institutos un grupo de marxistas con diferentes perspectivas teóricas y una actitud creadora hacia el marxismo. En sus inicios, algunos de ellos estuvieron asociados con los partidos comunistas y obreros. Sin embargo, muchos factores conspiraban contra esa fusión entre intereses teóricos y militancia revolucionaria. Por una parte, la represión, persecución, exclusión o discriminación de que eran objeto los comunistas, y por otra, el ambiente de dogmatismo que se respiraba en muchos de estos partidos, hizo que un buen número de estos marxistas decidiera abandonarlos, mientras que otros, aun dentro de los partidos, dirigieron sus intereses creadores hacia zonas bien alejadas de los problemas económicos y socio-políticos. Como resultado, se desarrolló una línea teórica de pensamiento desvinculada orgánicamente de la práctica social y revolucionaria.⁶ La ausencia de tal nexo cobró su precio: muchos degeneraron -tal es el caso de la última etapa de la Escuela de Francfort- hacia posiciones que ni siquiera se autorreconocen como marxistas.

Por supuesto, toda regla tiene sus excepciones. Tanto en los países socialistas como fuera de ellos, desde los partidos o en las universidades, han existido aportes significativos a la teoría y a la práctica revolucionaria. Los nombres de Lukács, Gramsci, Ilienkov, -en Europa-, se unen a los de Mariátegui, Mella, el Che y Fidel -por América-, para recordar sólo algunos ejemplos de esa llama creadora del marxismo, nunca apagada del todo. Pero las excepciones no constituyen la norma. Figuras aisladas no pueden dar respuesta a todos los problemas que plantea la compleja así como multifacética práctica social, ni concentrar sobre sí la imagen de un marxismo que lógicamente es identificado por las masas con la concepción generada desde la antigua URSS y difundida por todo el mundo a través de manuales y folletines políticos, que ahora muestran toda su endeblez y naturaleza pseudocientífica.

⁶ Este tipo de marxismo ha recibido indistintamente el nombre de «occidental», «no ortodoxo», «crítico», y ha sido el más influyente a nivel académico en muchas partes del mundo. Su composición es heterogénea, pero así y todo pueden observarse en él algunas regularidades generales, entre las que cabe mencionar, precisamente, la ruptura del vínculo teoría-práctica. Al respecto, recomendamos la lectura de Anderson (1985).

De ahí que el marxismo se haya retrasado considerablemente con respecto al mundo social que debe conocer y transformar y que las masas hayan perdido su confianza en él. La renovación teórica del marxismo se encuentra hoy entre las más imperiosas necesidades de la práctica revolucionaria. Y, en este sentido, la historia ha querido asignarle a Cuba un importante papel en esa renovación. Lo necesitamos para nosotros mismos, para el perfeccionamiento de nuestro proyecto social. Y lo precisa también de nosotros el mundo, que mantiene en Cuba y en las otras experiencias socialistas de Asia la esperanza de una alternativa a la reacción y a la unipolaridad imperantes en el planeta.

Principios para la renovación del marxismo

Veamos algunos de los principios necesarios para esa *renovación* a la que estamos abocados, partiendo del análisis de aquellos elementos que consideramos importantes, pero a la vez deficitarios en el marxismo de hoy.

Sin teoría revolucionaria -decía Lenin- no puede haber movimiento revolucionario. De igual forma señaló que una acertada teoría revolucionaria sólo se forma de manera definitiva en estrecha conexión con la experiencia práctica de un movimiento verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario. Si consideramos las consecuencias que tuvo el menosprecio de estas sentencias en el marxismo postleninista, deberemos concluir que *la restitución de la unidad orgánica entre teoría y práctica* debe constituir el más importante principio de partida para la renovación del marxismo. Esto significa, en las condiciones de Cuba digamos, rediseñar el papel de las ciencias sociales marxistas de manera tal que éstas definan, como centro estratégico de atención, las necesidades de la práctica social y política. Es inconcebible la existencia de una ciencia social que, enmarcada en la construcción del socialismo, sea ajena a la dirección política de la sociedad. El vínculo no puede ser sólo posterior a la política, ni reducirse a la ilustración y argumentación de la misma. La teoría

revolucionaria no puede estar por encima de la política, pero tampoco al remolque de ella. Debe nutrirse de la práctica y a la vez abrirle el camino; tiene que reajustarse con la práctica e, igualmente, servir de criterio de validación de esta última. La crítica revolucionaria, desde la práctica hacia la teoría y desde la teoría hacia la práctica, ha de ser el mecanismo fundamental de esta relación dialéctica.

Otro principio derivado del anterior, pero que merece destaque aparte es el de la *fusión dentro del marxismo de la objetividad científica y el compromiso ideológico con las masas trabajadoras*. No se trata del empaste artificial de dos fenómenos que son de por sí extraños. Nada de eso. La verdad es en sí misma revolucionaria, al tiempo que la revolución necesita de las verdades más profundas y objetivas para mantener su empuje entre las masas. La absolutización de uno de estas aristas en detrimento de la otra conduce, por lo general, a la desfiguración de ambas, como lo muestra la experiencia del marxismo en los otros países socialistas. ¿Cuántas «verdades», que no eran tales, se difundían a diestro y siniestro en aras de determinados «requerimientos ideológicos»? «El problema nacional resuelto», «la crisis del capitalismo agonizante», «el nuevo estadio del socialismo desarrollado», son sólo algunos ejemplos. ¿Respondían realmente estas posiciones a la objetividad científica del marxismo y a los intereses cardinales del pueblo y del socialismo? ¿No hubiese sido preferible, desde ambos ángulos, un estudio sociológico profundo de las relaciones nacionales e interétnicas, un análisis objetivo de los cambios operados en el sistema capitalista mundial (incluidas sus reales potencialidades económicas y políticas), así como una interpretación científica de los logros y limitaciones de la sociedad socialista? ¿A quién benefició -ideológicamente hablando- tal actitud? Más allá del beneplácito temporal ante una sociedad que se dibujaba poco menos que perfecta y depositaria de una armonía casi artística, tales posturas obstaculizaron, en gran medida, la concientización de los problemas y la toma a tiempo de medidas para su solución. La historia ha demostrado que cuando los revolucionarios no hacen uso de la verdad, ésta es utilizada en su contra. Las críti-

cas de Occidente, inteligentemente dirigidas a manipular esas verdades, no dichas ni reconocidas oficialmente, pero sufridas en carne propia por el pueblo, no cayeron en «saco roto», fueron incubando una reacción que la *glasnost* no hizo más que destapar.

La *adecuada unidad de lo empírico y lo teórico* es otro de los principios que deben guiar la renovación de las ciencias sociales marxistas. Ha sido éste otro aspecto minimizado durante muchos años, asociado también con el incorrecto vínculo teoría-práctica. Por un lado, la dirección de la sociedad en los países del socialismo se realizaba muchas veces sobre la base de un empirismo poco fundamentado científicamente, resultante más bien de la experiencia política y no del conocimiento profundo de la realidad social. Por otra parte, el nivel empírico del conocimiento social era prácticamente inexistente y, en muchos casos, suplantado por el discurso político oficial o por citas, descontextualizadas, de los clásicos del marxismo. Disciplinas como la sociología empírica tenían muy poco espacio dentro de la sociedad. En tales condiciones la teoría difícilmente podía alcanzar el rigor científico necesario, adelantarse a la práctica y advertir de los errores y desviaciones a la dirección política de la sociedad.

La renovación del marxismo ha de tener muy en cuenta la necesaria *dialéctica de lo universal, lo particular y lo singular*. La universalidad del método de Marx se basa en la aprehensión por el marxismo de las leyes también universales de la realidad. El proceso de asimilación de estas leyes no ha de detenerse nunca. Él permite captar de manera cada vez más profunda la Lógica del proceso histórico, la cual señala el movimiento de la sociedad humana hacia el comunismo. Pero esa Lógica universal sólo puede existir a través de las lógicas particulares y singulares de los procesos histórico-concretos de las distintas regiones y países. De ahí que el marxismo no pueda limitarse al estudio de las leyes generales del devenir social y necesite adecuarse de manera específica a cada contexto histórico. El proyecto socialista -punto de mira de cualquier genuino marxista- no puede diseñarse (ni realizarse) en abstracto. Es hora

de dar fin al modelo único y ahistórico del socialismo. No puede tener las mismas características el socialismo concebido para un país de Europa Oriental que para un país capitalista desarrollado de Occidente o para un país de Asia o de América Latina. Aun dentro de cada región socio-cultural los distintos pueblos tendrán ante sí tareas específicas que desarrollar. Esto, por supuesto, no significa que deje de ser necesario el estudio y delimitación de las leyes generales del socialismo, lo cual, entre otros atributos, permite no llamarle socialismo a cualquier cosa. Pero es necesario conocer con exactitud los límites de estas leyes generales y saber contextualizar adecuadamente su interpretación a la luz de las condiciones particulares y singulares.

La lógica particular que exige la renovación marxista en cada contexto socio-cultural ha de ser extraída, ante todo, de la propia historia de la región o pueblo de que se trate. De ahí que la *unidad de lo lógico y lo histórico* constituya un presupuesto necesario de esta renovación. El marxismo debe rescatar para sí las mejores tradiciones, los ideales más progresistas, los valores universales, contenidos en la historia de cada pueblo, de manera tal que sea posible injertar el proyecto socialista en esa línea de evolución histórica. El socialismo nunca debe ser asumido como algo importado y artificialmente impuesto, sino como nacido de la propia historia, continuador natural de sus tendencias progresivas de desenvolvimiento. Nunca más ha de repetirse la imagen de un socialismo que arriba desde el extranjero encima de los tanques de guerra.

Mucho se ha hablado de las funestas consecuencias del dogmatismo para el marxismo. La actitud dogmática impide la flexibilidad necesaria y la frescura permanente de una teoría que, por su naturaleza, debe desarrollarse y perfeccionarse constantemente a tono con la evolución de los procesos sociales. Por eso, el marxismo renovado ha de ser esencialmente antidogmático y no perder nunca de vista la *dialéctica de lo absoluto y lo relativo* como atributo de cualquier verdad, tanto más para las del marxismo. Cualquier tesis, por muy enraizada que se encuentre en la conciencia de los marxistas, debe someterse a su validación práctica y teórica cada vez que las circunstancias

lo exigen, y que surjan los llamados «hechos anómalos», que parecen contradecir determinados postulados teóricos. Esto es válido incluso en relación con los elementos del ya mencionado *núcleo duro* del marxismo que, no por serlo, representan un sistema fosilizado incapaz de admitir variación alguna.

La necesidad de un *enfoque sistémico de la sociedad* no debe ser olvidada por ningún marxista. La sociedad constituye una totalidad concreta y como tal hay que tratarla. Ello presupone enfocar cualquier fenómeno social en tanto las síntesis de múltiples determinaciones y no como el resultado exclusivo de un sólo factor. Cada elemento componente del organismo social desempeña una función específica en el sistema, e interactúa con los otros elementos. El estudio aislado de un fenómeno, desconectado del todo al que pertenece, es válido siempre y cuando no se ignore que éste es sólo un paso en el ascenso de lo abstracto a lo concreto. El fin del conocimiento no pueden ser las abstracciones. Cuando esto ocurre se suele sobredimensionar el contenido de esas abstracciones, desfigurándose el papel real que desempeña el fenómeno en cuestión. Así ha ocurrido en el marxismo al sobrevalorarse el papel de la base económica, en unos casos, o del factor subjetivo, en otros. En nuestro propio proceso revolucionario hemos atravesado por una etapa donde incurrimos en errores de idealismo histórico, y por otra en la que caímos en concepciones afines al fatalismo económico. La asignación del papel que realmente le corresponden a los factores materiales y espirituales en nuestro sistema social es un elemento importante en la renovación del marxismo y en el proceso rectificador que la sociedad cubana se propone llevar a término.

Un marxismo renovado debe tener al *humanismo* como uno de sus rasgos esenciales. El hombre, entendido no en abstracto, sino como real protagonista de los cambios sociales, sujeto y objeto de la práctica social, valor principal de la nueva sociedad, tiene que ser la brújula orientadora del marxismo. Todo nuevo avance hacia el socialismo deberá ser evaluado, ante todo, por sus implicaciones para el hombre, la medida en que contribuye a su desalienación y al alcance de una libertad cada vez más plena. Nunca debe perderse de vista que el nuevo proyec-

to social ha de realizarse conscientemente, construirse objetiva y subjetivamente y que su resultado debe ser, sobre todo, una sociedad humanamente más perfecta. El hombre nuevo que el Che reclamara, tiene que ser no sólo el producto, sino también el realizador consciente de este proyecto. De ahí que su formación no puede ser aplazada, para que no ocurra aquella paradoja, ya prevista por Marx, de un educador no educado. La restauración del humanismo marxista exige pasar a un primer plano temáticas como la enajenación, la subjetividad y los valores humanos, aspectos éstos descuidados teórica y prácticamente durante muchos años en el marxismo y en las experiencias socialistas.

Aunque ya señalada, la *receptividad crítica hacia todo lo positivo elaborado dentro y fuera del marxismo* es otro principio que, nos parece, no debe estar ausente en esta enumeración. Durante mucho tiempo el marxismo -sobre todo el llamado marxismo ortodoxo, elaborado desde los antiguos países socialistas- vivió enclaustrado en sí mismo. Toda nueva idea, surgida en otros marcos teóricos, o dentro del propio marxismo, pero en otra tendencia, era rechazada de inmediato, cuando no ignorada. De esta forma el marxismo fue perdiendo aquella cualidad que lo hizo tan grande en su primera etapa: ser una síntesis de lo mejor del pensamiento humano. Se debilitaba su capacidad para ofrecer un adecuado reflejo teórico a los nuevos problemas y demandas surgidos en el movimiento social. Hoy debe cambiarse tal actitud. Ninguna concepción posee las condiciones inmanentes al marxismo para recepcionar crítica y creadoramente cada nuevo genuino aporte del pensamiento humano y toda justa aspiración de las masas populares. El marxismo debe recobrar para sí el *status* de autoconciencia teórica de la cultura de su época.

Hemos destacado algunos de los principios rectores para la renovación del marxismo. Si observamos con atención, nos percataremos que ninguno de ellos es nuevo. Todos son inherentes a la esencia misma del marxismo, a su núcleo duro, al método elaborado por Marx. Son principios que, debido a diversas causas, fueron mucho tiempo olvidados, violados, desfigurados o,

en el mejor de los casos, reservados exclusivamente para su explicación abstracta en los manuales y clases de filosofía, pero no aplicados, no utilizados como instrumento metodológico, en el conocimiento y transformación de la realidad social. Esta situación les creó una apariencia especulativa y de poca utilidad y, en buena medida, provocó la actual crisis del marxismo (en los sentidos antes señalados) y la necesidad de una etapa especial de renovación.

Prioridades del marxismo y las ciencias sociales en Cuba

Partiendo de estos principios y evaluando la coyuntura actual en que se enmarca el proceso revolucionario cubano, trataremos ahora de apuntar y argumentar las líneas de investigación social que, a nuestro juicio, mayor importancia y prioridad poseen para nuestro país. No tomaremos en consideración el grado en que estas líneas ya se ejecutan hoy por una u otra institución, o grupo de investigación. Más bien partimos de la constatación de la necesidad de su introducción y aplicación prácticas, por constituir, en nuestra opinión, elementos imprescindibles para nuestro proceso ulterior de desarrollo social en la dirección señalada por la política de rectificación de errores y tendencias negativas. La sucesión en que serán presentadas, no necesariamente implica un orden de prioridad. En realidad todas ellas, -tal vez unas más que otras-, nos parecen sumamente necesarias en las condiciones de hoy. Como podrá observarse, no nos limitaremos aquí a las disciplinas tradicionalmente enmarcadas dentro del marxismo: filosofía, economía política y socialismo científico. El marxismo hoy puede y necesita ser más que eso. La organización y distribución «disciplinarias» debe ser posterior -y no anterior- a la delimitación del objeto social de investigación. La naturaleza de este último será la que nos exija las disciplinas que habrán de abordarlo. La integración de las ciencias sociales y la creación de un Polo Científico de

Humanidades son expresión de esta exigencia objetiva. Pásemos entonces al análisis de las prioridades en cuestión.

I. Historia de nuestro país y de su pensamiento

Hoy más que nunca se pone de manifiesto que el presente socio-económico, político y cultural de cualquier nación es el resultado, ante todo, de su propia historia. A muchos se le hace incomprensible la firmeza de la Revolución Cubana, el por qué Cuba, siendo como es uno de los países más atrasados y de mayores dificultades económicas dentro de aquéllos que integraban la antigua comunidad socialista, es uno de los pocos que no se ha sumado al carro del derrumbe del socialismo. La respuesta, ante todo, hay que buscarla en su historia, pre y post revolucionaria, su devenir social y en la evolución de su pensamiento. No es sólo una bella imagen los «cien años de lucha» proclamados por Fidel en 1968, ni el «espíritu de Baraguá» que hoy preside nuestros mejores actos. El pueblo cubano tiene una historia de la que se enorgullece, que lo inspira a no deshonrarla, y esa historia debe ser conocida profundamente. Entiéndase que no se trata de un estudio histórico con fines apologéticos, para inspirar un falso chovinismo o un nacionalismo estrecho. Todo lo contrario, tal estudio debe descubrir las contradicciones reales que en cada momento histórico sirvieron de fuentes de nuestro desarrollo social, debe lograr una adecuada contextualización en época y lugar de las personalidades más destacadas de nuestra historia, de manera tal que sea posible juzgar acertadamente sus virtudes y limitaciones, sus aciertos y errores.

Momento importantísimo, que tal vez reclame investigaciones relativamente independientes, es el análisis del desarrollo del pensamiento cubano en tanto expresión de nuestra historia real, como síntesis teórica e ideológica de lo nacional y lo internacional, de lo endógeno y lo exógeno, de lo específico y lo universal. Es imposible comprender la acción de nuestros próceres sin el estudio del pensamiento de su época, como tampoco es posible conocer certeramente la conciencia social de nuestra sociedad actual, nuestra identidad cultural, la psicología

del cubano, sin el examen histórico de su cultura y de su pensamiento.

II. *Estudio de la historia y del presente de América Latina, de su pensamiento y cultura*

Cuba es parte orgánica de América Latina, por su historia, su geografía, sus raíces culturales, su lengua. Nos une con los latinoamericanos no sólo nuestro pasado común, sino también la comunidad de nuestro presente y de nuestro futuro. La integración de América Latina, a pesar de los obstáculos previsibles, pasa ya de ser un deseo para convertirse en una necesidad de supervivencia. La identidad cultural latinoamericana es objeto de reflexión y estímulo por parte de los más ilustres pensadores del continente; no es casual su inclusión como temática independiente en el Mensaje de Fidel a la Primera Cumbre Iberoamericana. En ningún lugar como en los pueblos latinoamericanos -entiéndase bien que decimos pueblos y no gobiernos- ha encontrado la Revolución Cubana tantas muestras de solidaridad y apoyo y tanta identificación con nuestro proceso. Sin embargo, el conocimiento de «lo latinoamericano» es un déficit de nuestra cultura de hoy, por el aislamiento económico, político y cultural que el imperialismo quiso imponernos en relación con el resto del continente y, también -hay que reconocerlo-, por nuestro propio descuido. El caso es que cualquier cubano educado en nuestra revolución conoce hoy más -sin demeritar su importancia- la historia de Europa o de la Unión Soviética que la de América Latina, y cualquier profesional de las ciencias sociales conoce más autores y pensadores europeos que latinoamericanos. Urge la necesidad de revertir este proceso y uno de los primeros pasos tiene que ser el estudio de la historia y del presente de Nuestra América, de su pensamiento y cultura.

III. *Historia del socialismo y del pensamiento marxista universal*

152 Para todos los genuinos defensores del socialismo y del marxismo ha sido un rudo golpe el derrumbe estrepitoso de este

sistema social y de su ideología en Europa -paradójicamente la tierra donde uno y otro nacieron-. Por más que nos duela, no podemos adoptar una actitud pasiva o evasiva ante estos acontecimientos. Hoy más que nunca se hace necesario un estudio histórico exhaustivo, objetivo y desprejuiciado de la historia de esos pueblos, del modo en que emprendieron esa experiencia social, de las causas de su fracaso. No es de científicos ni de marxistas -no está de más repetirlo- enjuiciar estos acontecimientos como resultado exclusivo de la posición adoptada por una u otra personalidad política. Es necesario encontrar, en el contenido mismo del proceso, las tendencias que llevaron a la situación actual. Para todos es conocido la cercanía económica, política y cultural que caracterizó durante muchos años nuestra relación con la ya inexistente comunidad socialista europea. Junto con la ayuda solidaria nos llegaba todo tipo de influencia política e ideológica. A tono con la tendencia predominante de la época, su modelo de socialismo (no tan «modelo», diríamos hoy) se nos presentaba, a pesar de la fuerza de la especificidad y la autoctonía de nuestro proceso, como el único válido tanto en lo práctico como en lo teórico.

Muchas cosas buenas y malas se trasladaron hacia nuestra realidad social y hacia nuestra conciencia. Es necesario reconocer que algunas de aquellas tendencias que dieron al traste con el socialismo en Europa existen también, en mayor o menor escala, en la sociedad cubana. Y esas inclinaciones pueden ahora fortalecerse con la crisis internacional del socialismo, la ofensiva desenfrenada del imperialismo y nuestras actuales dificultades económicas. Por ello nos es imprescindible extraer las lecciones históricas de aquellos frustrados procesos y utilizarlas en provecho del perfeccionamiento de la sociedad socialista cubana. También es necesario estudiar los procesos socialistas en Asia: China, Viet-Nam, Corea.

Por supuesto, todo esto ha de ir acompañado de un profundo análisis de la experiencia socialista en Cuba, que permita resaltar y tomar clara conciencia de sus logros, sus aportes y sus particularidades, unido a una nítida delimitación de sus errores, limitaciones y desviaciones. Tal investigación ha de demarcar

con precisión la dosis de condicionamiento objetivo y subjetivo de cada logro y de cada error, la medida en que éstos fueron el resultado de iniciativas propias o de la asimilación de otras experiencias y el grado en que ellos son o no ingredientes necesarios de la lógica específica del camino cubano hacia el socialismo.

Por otro lado, sería claramente insuficiente el examen histórico de esta experiencia social sin el análisis de la evolución de su proyecto teórico, es decir, del marxismo. Debido a la riqueza extraordinaria de la obra de Marx (como también la de Engels y Lenin) y la gran complejidad de su principal objeto de reflexión -la sociedad humana- es lógica la pluralidad de lecturas e interpretaciones del marxismo. Ya hemos señalado que la fuerza científica de esta teoría está asociada con su carácter creador y abierto, que necesita una concreción particular cada vez que cambien las condiciones de época y lugar. Sin embargo, tampoco nosotros escapamos a la influencia nociva de las desfiguraciones del marxismo. De los países socialistas y, en especial, de la Unión Soviética, nos llegaba una interpretación unívoca y universalista del marxismo, que se nos presentaba como la única verdadera. La experiencia particular de un país (con todos los problemas y defectos que hoy sabemos que tenía) era erigida al rango de ley universal e identificada con el verdadero espíritu del marxismo. Todo lo que de ella se desviara, era calificado como revisionismo o con otros epítetos más fuertes. Como resultado, en nuestros medios académicos (y aun más allá de ellos) nos la veíamos con una versión fundamentalmente dogmática e incolora del marxismo. Muchos de nuestros profesionales fueron formados en ese espíritu.

Hoy se hace necesario volver a estudiar el marxismo sobre nuevas bases y por diferentes líneas. Hay que recomenzar por los clásicos mismos, sin pretender encontrar en ellos un inventario de verdades absolutas o un recetario para todos los problemas que nos aquejan, captar toda la brillantez de su obra, la grandeza de sus enseñanzas, unidas a las limitaciones y errores propios de la época y las condiciones en que vivieron. Es imprescindible reabrir la investigación sobre el llamado marxismo no ortodoxo o marxismo occidental, en cuyo seno determinadas figuras tuvie-

ron el mérito de haber captado y expuesto primero los defectos y limitaciones del «socialismo real». Lo anterior no significa adoptar una actitud nihilista en relación con el marxismo soviético y del resto de Europa Oriental; en él hay muchos elementos valiosos y de lo que se trata es de su estudio crítico. En último lugar (aunque no por su importancia) resulta una tarea primordial, también, la investigación del marxismo latinoamericano y cubano, en donde hay muchos exponentes de un pensamiento creador y original que han tenido la virtud de relacionar dialécticamente las tesis universales del marxismo con las condiciones concretas de nuestra realidad latinoamericana.

IV. Investigaciones para el desarrollo de la teoría general del marxismo

Muy vinculadas con la línea anterior se encuentran las investigaciones teóricas en el campo del marxismo. Como es conocido, en el fundamento de cualquier ciencia descansan sus leyes más generales. Son ellas las que le dan cohesión a todo el conjunto de conocimientos reunidos en la ciencia y garantizan su exactitud y aplicación práctica. De ahí la importancia de las investigaciones teóricas que tienen, como objeto fundamental, la conformación del sistema de leyes generales de determinadas ramas del saber. Ello resulta totalmente válido para las ciencias sociales. La interpretación certera del marxismo, su correcta adaptación a las condiciones concretas de nuestro país requieren de indagaciones que permitan el desarrollo de esta teoría.

Tal empeño choca a veces con diversos obstáculos. La necesidad de investigaciones teóricas no es siempre entendida en nuestros medios. Por una parte, se aduce como argumento la riqueza de la obra de los clásicos y la longevidad (casi siglo y medio) del marxismo, lo cual presuntamente supone que no queden ya aspectos teóricos por desarrollar. Tales criterios caracterizan, sin duda, una visión ingenua y poco dialéctica del marxismo. Hace más de un siglo y refiriéndose a la relación entre filosofía y ciencia, Engels señalaba que cada nuevo aporte de las ciencias naturales obliga al materialismo a cambiar de forma. Tal afirmación es válida no sólo en relación con la filosofía,

sino también con todo el cuerpo teórico del marxismo; no sólo en lo que se refiere a los cambios producidos en la ciencia, sino también en toda la vida social. Y cuántos cambios bruscos, violentos, no se han producido en este siglo asociados con la revolución científico-técnica, las revoluciones proletarias y de liberación nacional y, ahora, por último, el derrumbe del socialismo en Europa. Cuántas implicaciones teóricas no tendrán estos acontecimientos. Podría pensarse que éstas son tareas que pueden ser aplazadas para épocas más tranquilas, de menor turbulencia social. Sin embargo, el éxito en la revitalización del socialismo en el mundo, su salvación como ideal de la humanidad, la posibilidad de prestigiarlo nuevamente, en buena medida dependen, como hemos tratado de demostrar, de la capacidad del marxismo de renovarse teóricamente, en correspondencia con el cambio radical de las condiciones en el escenario mundial contemporáneo. Mientras más decisivos sean los pasos que tengan que dar los revolucionarios en los momentos difíciles, más exacta y precisa debe ser la teoría que fundamente sus acciones. Resulta harto elocuente la imagen de Lenin estudiando a fondo la *Ciencia de la lógica*, de Hegel precisamente en los años previos a la Revolución de Octubre y cuando la humanidad se debatía en su Primera Guerra Mundial.

En otras ocasiones el trabajo teórico se observa con desdén, debido a una supuesta repercusión mínima en la práctica. En estos casos se confunde la muy necesaria investigación teórica con el teoricismo abstracto o la especulación vacía, rayana en la escolástica. Esto último sí es ajeno al desarrollo creador del marxismo, pero ello no justifica los ataques contra la teoría. Es una vieja verdad del propio marxismo que no hay nada más práctico que una buena teoría. Y esta tesis tiene plena vigencia en las condiciones actuales, como también es muy válida la idea de que cuando emprendemos la solución de problemas particulares sin antes haber resuelto los generales, constantemente estaremos chocando con estos últimos y, ante la necesidad de darles respuesta, corremos el riesgo de seleccionar las menos científicas, las más obsoletas, las más contraproducentes para el fin particular que

En Cuba no hemos tenido una fuerte tradición teórica en el desarrollo del marxismo. Más bien las ciencias sociales se han planteado, sobre todo, problemas particulares y concretos, mientras que la teoría general, necesaria para la solución de éstos, ha sido «pedida prestada» a autores soviéticos o de otros países del desaparecido campo socialista. Resulta evidente que hoy la situación debe cambiar, pues ya no existe ese campo socialista y somos uno de los pocos pueblos donde la ideología marxista se mantiene como dominante; ya que aquella teoría que «pedíamos prestada», sin desconocer sus reales virtudes, ha puesto de manifiesto serias insuficiencias y porque el momento actual exige con urgencia el perfeccionamiento y la renovación de nuestro aparato teórico-conceptual.

V. Estudio multidisciplinario de la sociedad cubana

Un conocimiento cabal de la sociedad es una premisa indispensable para su correcta dirección. Es necesario superar el empirismo que a veces caracteriza la dirección de los procesos sociales, tanto a nivel global de la sociedad como en determinadas regiones o esferas de su actividad. Para ello se necesitan investigaciones multidisciplinarias -económicas, sociológicas, psicológicas, entre otras- que nos permitan captar el estado real del objeto social, sus tendencias de desarrollo, sus intereses y necesidades más apremiantes, los obstáculos objetivos y subjetivos que se interponen en su correcto desenvolvimiento, las contradicciones que deben resolverse para garantizar su avance progresivo.

Debe tenerse en cuenta que la sociedad simula un organismo vivo, en el que cada órgano desempeña una función específica y se vincula estrechamente con otros órganos para garantizar el funcionamiento adecuado de todo el sistema. La esfera económica no es ajena a la política, a la social o a la espiritual, y viceversa. Un determinado fenómeno económico puede tener causas extraeconómicas; algunos procesos espirituales pueden tener su explicación en la esfera de la política. Quiere decir que es necesario estudiar la sociedad tal y como ella es,

de manera orgánica, sistémica. De ahí la necesidad del esfuerzo mancomunado de varias disciplinas.

Tal investigación, además, no debe obviar que se estudia un organismo social en movimiento hacia un ideal, hacia la realización de un proyecto social: el socialismo. Debe ser capaz de captar la distancia, la diferencia, entre ese programa social (podríamos llamarle *deber ser ideal*) y el estado real en que se encuentra la sociedad en el momento de su estudio (*ser real*). Debe también establecer el grado de correspondencia entre ese «ser real» de la sociedad y su modelo actual, normado, refrendado, dibujado jurídica y políticamente de manera oficial (*deber ser actual*). Como resultado, habrán de obtenerse tres modelos teóricos de la sociedad cubana que, convencionalmente y en aras de la brevedad, hemos llamado: «ser real», «deber ser actual» y «deber ser ideal». Las recomendaciones más importantes que se deriven de tal investigación estarán vinculadas con las modificaciones que se necesitan introducir en el «ser real» y en el «deber ser actual» de la sociedad, para que ésta se aproxime a su «deber ser ideal» (categoría última cuyo contenido también es factible precisar y perfeccionar en correspondencia con el cambio de las condiciones histórico-concretas). Tal procedimiento, que en lo fundamental hemos descrito para el estudio global de la sociedad, puede adecuarse para el análisis de una de sus regiones o esferas de actividad.

VI. *Investigaciones vinculadas con la reinserción de Cuba en el mundo de hoy*

Nuestro país se ve abocado a reinsertarse en una realidad internacional bien distinta a la de hace apenas unos años. Es un mundo sin sistema socialista, que tiende hacia la imposición de regulaciones jurídicas internacionales a tono con la unipolaridad política que se desprende de la desaparición del bloque del socialismo. Es un mundo eminentemente capitalista, sin un Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME), sin precios preferenciales para nuestros productos, sin mercado seguro, en el cual imperan las leyes económicas de este tipo de sociedad y

donde nuestros productos deben someterse a las reglas del intercambio desigual y los vaivenes de la oferta y la demanda, con el agravante de una economía cubana diseñada y estructurada sobre la base de relaciones comerciales con la antigua comunidad socialista y un imperialismo norteamericano con un poderío casi absoluto y un odio feroz hacia nuestro país, que hace todo lo posible por obstaculizar la estabilización de nuestras relaciones internacionales.

Tal situación reclama un sacrificio extraordinario, diríamos incluso heroico, por parte del pueblo cubano. Y ese esfuerzo debe ser no sólo físico, sino también inteligente. Gran papel deben desempeñar nuestras ciencias, especialmente las ciencias médicas, biológicas, tecnológicas, con la creación de productos de gran demanda en el mercado internacional. Pero indiscutiblemente importante deberá ser también la función de las ciencias sociales, dirigidas tanto hacia fuera como hacia dentro de nuestro país.

En el plano externo se impone un conocimiento sistémico y una evaluación integral de todo el conjunto de relaciones internacionales, incluidos los nexos, económicos, políticos y jurídicos. Es necesario realizar un estudio profundo de la economía mundial, las vías y modos de insertar en ella nuestros productos, la situación y tendencias del mercado, la posibilidad de realizar colaboraciones, asociaciones, convenios internacionales, los mecanismos para lograr una mejor promoción de las mercancías cubanas, etcétera. Pero nuestro país posee no sólo intereses económicos en sus vínculos con el exterior. Vivimos en un mundo bien politizado -a pesar de la muy anunciada «desaparición de la guerra fría-, en el que las relaciones económicas mismas, sobre todo las originadas desde Cuba o hacia ella, adquieren un alto significado político, donde se utilizan determinados instrumentos jurídicos internacionales como mecanismo de presión política y económica sobre nuestro país. Es imprescindible apelar a todo el arsenal que puede brindar las ciencias sociales para enfrentar el reto de construir el socialismo en las condiciones internacionales que nos rodean, para demostrar, también por vía científica, la razón histórica que nos asiste en la edificación de nuestro proyecto social, su validez política y jurídica.

En el plano interno también son muchos los problemas a los que hay que dar respuesta. En primer lugar, ¿cómo lograr, con mecanismos fundamentalmente socialistas, una economía más efectiva? ¿De qué manera garantizar la competitividad de nuestros productos en el mercado internacional? ¿Qué mecanismos utilizar para estimular la producción que sustituya importaciones o que genere exportaciones? ¿Cómo alcanzar una economía lo más autosuficiente posible? En resumen, ¿cómo reformar todo nuestro sistema económico? Además de esto, es necesario centrar la atención en las consecuencias internas del incremento del turismo internacional y de la existencia de empresas y corporaciones mixtas con capital y personal extranjero y, en general, de todas las medidas económicas o de otra índole que las condiciones actuales nos obliguen a tomar.

Puede que éstas no sean las únicas líneas prioritarias en el desarrollo de nuestras ciencias sociales, pero seguramente estarán entre ellas. Las reflexiones aquí presentadas no pretenden, ni mucho menos, servir de guía programática para la revitalización de nuestro marxismo y nuestras ciencias sociales. Aspiran sólo a ofrecer una modesta contribución que nos ayude a pensar colectivamente este apremiante problema. La creación del Polo Científico de Humanidades ofrece definitivamente el marco adecuado para la elaboración y realización de un proyecto científico-social a tono con nuestras necesidades más urgentes.

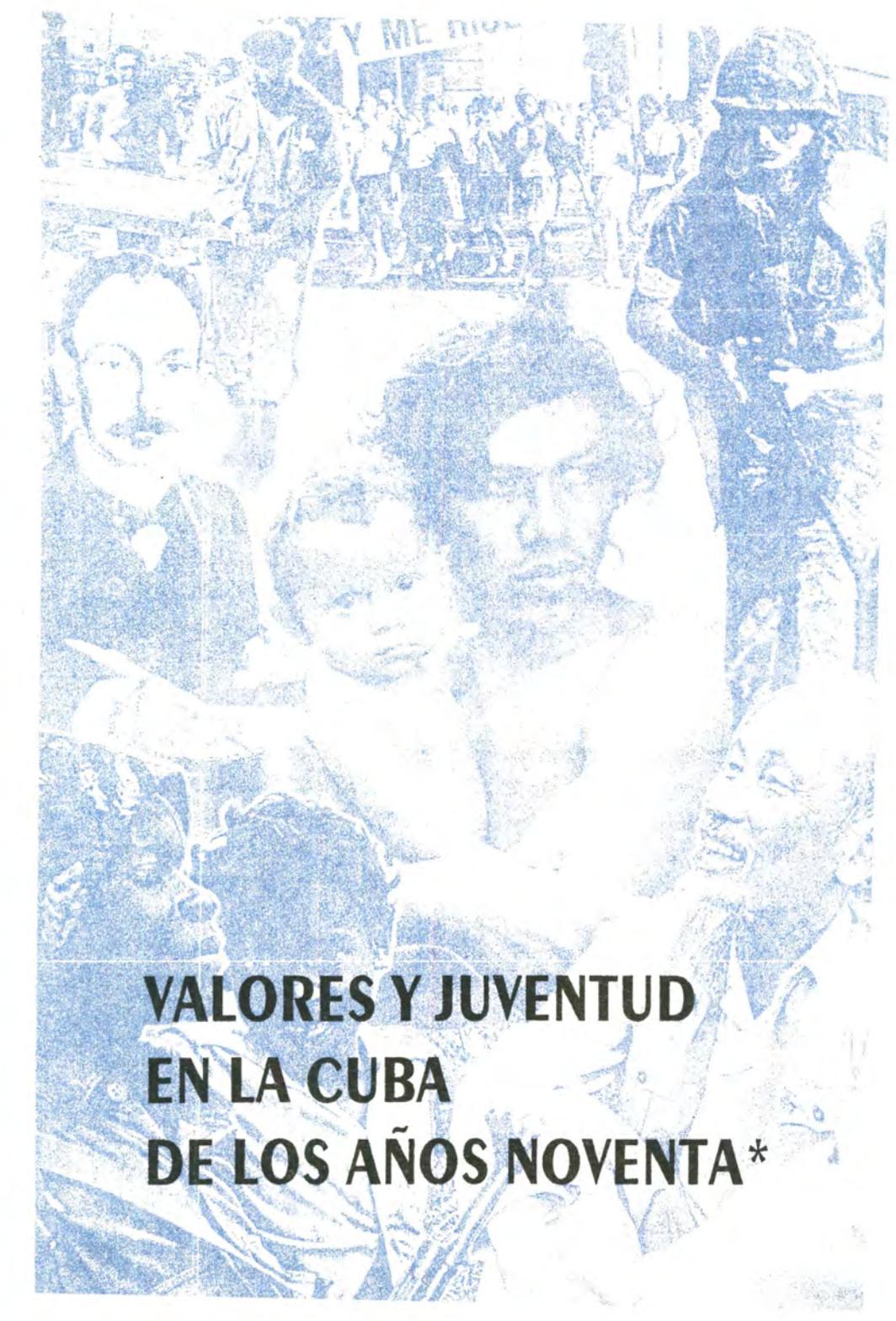
Abril, 1992

REFERENCIAS

Acanda, J. L. (1991): *¿Qué marxismo está en crisis?* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

160 Anderson, P. (1980): «¿Existe una crisis del marxismo?». *Dialéctica*, México, (9):147-158.

- _____ (1985): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- Guadarrama González, P. (1990): *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. Universidad INCCA, Colombia, Universidad Central de Las Villas, Cuba.
- Lenin, V. I. (1983): Marxismo y revisionismo. En *Obras Completas*. Editorial Progreso, Moscú, t. 17, pp. 15-26.
- Lukács, G. (1970): ¿Qué es el marxismo ortodoxo? En *Historia y conciencia de clase*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970, p. 35.
- Marx, C. (1973a): Tesis sobre Feuerbach. En *Obras Escogidas* [C. Marx y F. Engels], Editorial Progreso, Moscú, t. 1, pp. 7-10.
- Sánchez Vázquez, A. (1991): «¿De qué socialismo hablamos?». *Dialéctica*, México, (15):22-24.



**VALORES Y JUVENTUD
EN LA CUBA
DE LOS AÑOS NOVENTA***

Compañeros diputados e invitados:

Ante todo deseo saludar la celebración de esta audiencia y agradecer el honor que se me concede al invitarme a participar en ella.

El tema a que nos convoca la Audiencia es de una importancia estratégica enorme para el futuro de la Revolución. De la *formación de valores* en las nuevas generaciones depende en grado sumo la continuidad histórica de nuestro proceso revolucionario.

El momento en que se realiza es también crucial. Vivimos tiempos difíciles, de profundos cambios en la arena internacional y de trascendentales modificaciones internas. Estamos situados -parece ser- en la arrancada de toda una época de transición, lo cual obliga a la Revolución a enfrentar condiciones totalmente inéditas que exigen de toda nuestra inteligencia, audacia y entereza para no extraviar la brújula orientadora de los valores que identifican a la Cuba revolucionaria.

Debido a que se me ha encargado abordar el problema desde una perspectiva filosófica integral, y aun sin el ánimo de entrar en disquisiciones teóricas innecesarias, sí creo imprescindible comenzar por precisar conceptualmente la categoría central que estamos enfrentando: *los valores*.

Son posibles, al menos, tres planos de análisis de esta categoría. En el primero de estos planos es necesario entender los valores en tanto parte constitutiva de la propia realidad social, como una relación de significación entre los distintos procesos o acontecimientos de la vida social y las necesidades e intereses de la sociedad en su conjunto. Digámoslo en otras palabras: cada objeto, fenómeno, suceso, tendencia, conducta, idea o concepción, cada resultado de la actividad humana, desempeña una determinada función en la sociedad, adquiere una u otra significación social, favorece u obstaculiza el desarrollo progresivo de la sociedad y, en tal sentido,

* Intervención en la Audiencia Pública sobre formación de valores en las nuevas generaciones de la Comisión de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología de la Asamblea Nacional del Poder Popular, Ciudad Habana, Palacio de las Convenciones, 24 de abril de 1995.

es un valor o un antivalor, un valor positivo o un valor negativo. Convengamos en llamarles *objetivos* a estos valores, y al conjunto de todos ellos, *sistema objetivo de valores*. Este sistema es dinámico, cambiante, dependiente de las condiciones histórico-concretas y estructurado de manera jerárquica.

El segundo nivel de examen se refiere a la forma en que esa significación social, que constituye el valor objetivo, es reflejada en la conciencia individual o colectiva. Cada sujeto social, como resultado de un proceso de valoración, conforma su propio *sistema subjetivo de valores*, sistema que puede poseer mayor o menor grado de correspondencia con el sistema objetivo de valores, en dependencia, ante todo, del nivel de coincidencia de los intereses particulares del sujeto dado con los intereses generales de la sociedad en su conjunto, pero también en dependencia de las influencias educativas y culturales que ese sujeto recibe, así como de las normas y principios que prevalecen en la sociedad donde vive. Estos valores subjetivos o valores de la conciencia cumplen una importante función como reguladores internos de la actividad humana.

Por otro lado -y éste es el tercer nivel de estudio-, la sociedad debe siempre organizarse y funcionar en la órbita de un *sistema de valores instituido* y reconocido oficialmente. Este sistema puede ser el resultado de la generalización de una de las escalas subjetivas existentes en la sociedad o de la combinación de varias de ellas y, por lo tanto, puede también tener un mayor o menor grado de correspondencia con el conjunto objetivo de valores. De ese sistema institucionalizado emana la ideología oficial, la política interna y externa, las normas jurídicas, el derecho, la educación formal (es decir, estatal o institucionalizada), entre otras.

En resumen, en el ámbito social -y atendiendo a estos tres planos de análisis- es posible encontrar, además del conjunto objetivo de valores, una gran diversidad de sistemas subjetivos y un orden socialmente instituido.

El tema de la Audiencia evidentemente alude al segundo plano, es decir, al proceso de subjetivación, de concientización o de formación de valores en un sujeto determinado, en este caso, las nuevas generaciones. Pero, al mismo tiempo, este nivel no es ajeno a los

otros dos. Los valores que en la conciencia juvenil se forman, son el resultado de la influencia, por un lado, de los valores objetivos de la realidad social, con sus constantes dictados prácticos, y, por el otro, de los valores institucionalizados, que llegan al joven en forma de discurso ideológico, político, pedagógico. Tanto una como otra influencia se realiza a través de diferentes mediaciones: la familia, la escuela, el barrio, los colectivos laborales, la cultura artística, los medios de difusión masiva, las organizaciones sociales.

Uno de los más grandes logros de la Revolución ha sido precisamente la formación en el cubano de una alta conciencia valorativa, en la que ocupan un lugar preponderante valores como *la justicia, la solidaridad y la independencia*. La clave de este éxito radica en la armonía y consecuencia entre el discurso político y la práctica revolucionaria, entre los valores reconocidos e instituidos oficialmente y los valores que las transformaciones revolucionarias han convertido en realidad social. Justicia, solidaridad e independencia son valores presentes en el discurso político de cualquier nación, pero en muy pocas esos valores del discurso oficial se han traducido en justicia, solidaridad e independencia reales y plenas. Para el cubano esos valores no han sido meros conceptos abstractos que escucha por la televisión o lee en la prensa, han sido una realidad cotidiana y palpable, un ingrediente inalienable de su habitat socio-cultural. Son valores que forman parte ya de la identidad del cubano.

Y son esos valores los que explican que aún estemos aquí resistiendo, contra toda lógica, o para decirlo mejor, contra la lógica pragmática extrema que impera en el mundo capitalista de hoy. Ha sido esa elevada conciencia valorativa nuestro bastión más firme. Hoy lo sigue siendo. Tenemos una juventud que, en sentido general, es digna heredera de esos valores. Pero, al propio tiempo, pueden observarse en una parte de esa misma juventud síntomas evidentes de crisis de valores. El hecho que sea en una parte y no en toda la juventud, no le quita importancia y urgencia al problema. Ese segmento es también *nuestra* juventud. Además, ese fragmento es ahora mayor, después de estos años críticos. La tendencia pudiera continuar en aumento. Por eso el enfrentamiento de estos problemas no puede ser aplazado. Está en juego nuestro bastión

más firme y, con él, el futuro de la Revolución y de nuestra propia identidad.

Para enfrentar una crisis de valores, por minúscula que ésta sea, es necesario entenderla, conocer sus causas y adoptar una estrategia para su superación. A continuación, pondremos a juicio de la Audiencia una propuesta general de aproximación a estos tres propósitos.

Las *crisis de valores*, por lo general, acompañan a las conmociones sociales que tienen lugar en los períodos de transición de la sociedad (progresivos, regresivos o de reacomodamiento). Se producen cuando ocurre una ruptura significativa entre los sistemas de valores pertenecientes a estas tres esferas o planos que aquí hemos analizado, es decir, entre los valores objetivos de la realidad social, los valores socialmente instituidos y los valores de la conciencia. Es en esta última esfera -en la conciencia- donde con mayor plenitud se manifiesta esta ruptura. Aclaremos que entre los tres sistemas siempre existe cierto defasaje, lógico y natural, pero al aumentar notablemente la aceleración de la dinámica social, en períodos de cambios abruptos, este defasaje sobrepasa sus límites normales, genera cambios bruscos en los sistemas subjetivos de valores y provoca la aparición de la crisis.

Entre los síntomas que permiten identificar una situación de crisis de valores están los siguientes: perplejidad e inseguridad de los sujetos sociales acerca de cuál es el verdadero sistema de valores, qué considerar valioso y qué antivalioso; sentimiento de pérdida de validez de aquello que se consideraba valioso y, en consecuencia, atribución de valor a lo que hasta ese momento se consideraba indiferente o antivalioso; cambio de lugar de los valores en el sistema jerárquico subjetivo, otorgándosele mayor prioridad a valores tradicionalmente más bajos y viceversa. Todo esto provoca en la práctica conductas esencialmente distintas.

Creo que es fácil notar que, en mayor o menor medida, estos síntomas están presentes en una parte no desestimable de nuestra juventud actual. Para provocarlos se han conjugado varios factores sociales externos e internos. Analicemos primeramente los agen-

Para nadie es un secreto que, en la conciencia de muchos cubanos, la comunidad socialista y, especialmente, la Unión Soviética, era representada como una especie de paradigma social, de ideal a alcanzar, un deber-ser al cual deberíamos irnos acercando paulatinamente.

Al derrumbarse el sistema socialista y desaparecer la URSS, se destruye uno de los principales patrones valorativos de comparación, a través de cuyo prisma se venía juzgando como positivos o negativos muchos de los procesos y acontecimientos de la vida internacional y nacional.

Además, la caída del «socialismo real» puso en crisis al marxismo, sobre todo en su versión dogmática y anquilosada, que en buena medida se identificaba con la experiencia particular del socialismo en la URSS y con las ideas que le servían de fundamento y de apología. Téngase en cuenta que el marxismo se encuentra prácticamente generalizado a toda nuestra enseñanza, y que la mayoría de nuestros profesores fueron formados en esa versión suya. Tal y como estaba diseñada la teoría, los rápidos acontecimientos que se produjeron, no podían encontrar explicación en ella. Este contraste entre realidad y teoría provocó que esta última cayera en descrédito, y que no pocos adoptasen una actitud nihilista hacia el marxismo en general, así como hacia los valores con él asociados, valores que, por demás, se venían identificando de manera casi absoluta con los del socialismo soviético.

La unipolaridad política que le sucede a la debacle del socialismo, y las manifestaciones ideológicas que la acompañan -como son las distintas concepciones sobre el fin de la historia, la muerte de las utopías, la cancelación de las aspiraciones a alcanzar una sociedad más justa, por citar algunas- son otros tantos factores que influyen sobre una parte de nuestra juventud, que no vive en una cúpula de cristal y que no puede ser totalmente ajena a la crisis universal de valores existente hoy en el planeta.

El cuadro no estaría completo si no considerásemos la permanente agresión ideológica del imperialismo, que se ha intensificado notablemente en estos tiempos y ha tratado de aprovechar al máximo nuestros problemas internos y la crisis del movimiento revolucionario mundial. La propaganda imperialista dirigida contra Cuba

tiene el descarnado propósito de subvertir los valores de la conciencia de nuestro pueblo y, especialmente, de nuestra juventud.

Entre los factores internos hay que mencionar, en primer lugar, la crisis económica. Las carencias materiales y el bajo nivel de satisfacción de las necesidades, provoca en muchos casos la disminución ostensible del valor asignado a fenómenos de más alto vuelo -sociales, espirituales- y la hiperbolización del valor de todo aquello asociado con la satisfacción de las necesidades materiales, individuales y familiares. Como resultado, nos topamos en esos casos con conductas más pragmáticas, más materialistas, menos altruistas y menos solidarias. Los problemas económicos también traen aparejado, en algunos, cierto escepticismo sobre el futuro de la Revolución y su capacidad para enfrentarlos, y, en otros, al desbordar sus umbrales personales de resistencia, una vuelta de la mirada hacia la sociedad de consumo buscando un escape a la difícil situación.

Asociado con la propia crisis económica, otro de los factores que incide es el defasaje -lógico en cierto sentido- entre los dictados valorativos de la muy cambiada realidad cotidiana y su mucho más lento reflejo en el sistema de valores institucionalizado. Debido a esta asincronía el individuo, para satisfacer sus apremiantes necesidades cotidianas, se siente compulsado a adoptar una conducta práctica que aún no tiene respaldo legal ni reconocimiento oficial: compra y vende, participa en el mercado negro, busca fuentes alternativas de ingresos, etcétera. Esta contradictoria relación entre las influencias valorativas que se reciben desde la realidad social, por un lado, y desde el Estado, sus instituciones y leyes, por otro, se reproduce en la conciencia social en forma de contradicción entre psicología social e ideología, provocando un desdoblamiento de la conciencia y de la conducta -lo que habitualmente se llama doble moral-, según el sistema de valores que se adopte en cada caso. En determinadas circunstancias se piensa y se actúa de una forma y en otras de manera distinta. Esta situación corroe la integridad y firmeza de los sistemas subjetivos de valores; provoca una especie de existencia dual. Y esto, en el mejor de los casos. Allí donde los valores ideológicos de la conciencia no son lo suficientemente fuertes, se rompe por ellos este

contradictorio equilibrio y se adopta, en consecuencia, una forma de actuar y pensar totalmente ajena a los valores socialmente instituidos. No hay duda que las diferentes medidas que se han ido tomando -la despenalización de la tenencia de divisas, la institución del trabajo por cuenta propia, la apertura de los mercados agropecuario, y de productos industriales y artesanales- han sido respuestas muy importantes en esta dirección. Pero no todo ha sido aún resuelto y este factor sigue, en alguna medida, actuando en favor de la crisis de valores.

La imprescindible entrada de capital internacional, las reformas capitalistas que lo acompañan y los indiscutibles beneficios que reciben los trabajadores insertados en esferas vinculadas con el capital extranjero y el flujo de divisas, introducen nuevos elementos distorsionadores de la conciencia valorativa. Profesiones como la del médico, la del maestro, la del profesor o la del científico, que tradicionalmente han recibido una alta estima por su importante función social, por la entrega y consagración que presuponen, ahora caen en muchas ocasiones en un segundo plano en las jerarquías subjetivas de valores.

La aparición de nuevas e inevitables formas de desigualdad social, asociadas con el *cuentapropismo*, el mercado agropecuario y la tenencia de divisas, unidas a otras formas vinculadas con el desvío y apropiación indebida de recursos y la existencia de una multivariada de modos de distribución de la riqueza social, afectan el sentido de la justicia como valor, mucho más en una época de crisis donde se produce, de manera natural, una hipersensibilización de las masas hacia toda desigualdad no basada en el trabajo, o no proporcional a la cantidad y calidad del mismo.

Son éstos algunos de los factores que mayor incidencia han tenido en la crisis de valores que afecta a una parte de nuestra juventud. Estos elementos actúan, a su vez, sobre la familia, el barrio, la escuela y otras mediaciones, desde las cuales el joven recibe las influencias valorativas, que se agregan a las deficiencias de método y de contenido, aún presentes en nuestra labor educativa.

Como quiera que estos últimos aspectos serán abordados de manera específica en otras intervenciones, me limitaré a analizar

algunas líneas estratégicas generales que deben favorecer, en su conjunto, una adecuada formación de valores en las nuevas generaciones.

Es obvio que la gradual recuperación económica, unida al rescate del valor de la moneda nacional y a su uso como mecanismo estimulador del trabajo y propiciador de una distribución justa, homogeneizada en lo posible alrededor del salario y basada en la cantidad y calidad del aporte individual, irán creando paulatinamente condiciones sociales más favorables para la formación de valores en los jóvenes. Por su importancia, esta perspectiva no puede ser obviada. Pero, al mismo tiempo, conocemos que su ritmo de realización será necesariamente lento, y que no podemos esperar a que esas condiciones estén creadas, para adoptar líneas de trabajo que se reviertan en la elevación de la calidad del proceso de formación de la conciencia valorativa en las nuevas generaciones.

Entre las líneas que de inmediato pueden adoptarse nos parecen de suma importancia las siguientes:

- I. Debe evitarse en nuestro sistema de enseñanza una transmisión fría y esquemática de valores. Más que enseñar valores fijos, debemos instruir a valorar por sí mismos a nuestros jóvenes. Mostrarles, por supuesto, que la justicia, la solidaridad, la honradez, son grandes valores del ser humano, pero que esos valores se llenan de contenido concreto según las circunstancias, que ese contenido cambia, que lo que hoy es justo mañana puede no serlo y viceversa; que en ocasiones los valores chocan y entonces hay que optar por el que jerárquicamente es más importante; que esa jerarquía es también mutable y dependiente de las condiciones, y que la elección, que en un caso justificadamente hacemos, puede no ser adecuada en otro. En resumen, debemos preparar al joven para que pueda orientarse valorativamente de manera adecuada ante cualquier contingencia de su vida personal o social.
- II. Es necesario pulsar permanentemente los dictados valorativos de la realidad, las exigencias prácticas de la vida cotidiana, de manera que podamos ofrecer con la mayor agilidad posible,

una respuesta política, jurídica y pedagógica a las contradicciones que normalmente aparecen en los períodos de cambio entre la psicología social y la ideología dentro de la estructura de la conciencia social; todo lo cual debe estar dirigido a la eliminación gradual del sustento objetivo de la doble moral.

- III. Es importante mostrar que las reformas capitalistas, que hoy nos vemos precisados a introducir, asociadas sobre todo con la recaudación de divisas y la introducción de capital internacional, aun cuando pueden acarrear consecuencias no deseables, son medidas absolutamente necesarias e inevitables en nuestras condiciones y constituyen no un fin en sí mismo, sino un valor instrumental, un medio que nos permitirá, en primera instancia, lograr la recuperación económica y preservar en la práctica valores de muy alta jerarquía como la independencia, la dignidad nacional y las grandes conquistas de justicia social que la Revolución ha traído a nuestro pueblo; pero que además, más allá de esa primera instancia, nos permitirá alcanzar un estadio cualitativo superior de la sociedad con cuotas todavía mayores de independencia, dignidad, justicia y bienestar social.
- IV. En estrecho vínculo con lo anterior, resulta de gran importancia en estos momentos reconceptualizar nuestra utopía, nuestro proyecto, nuestra imagen de la «sociedad de llegada», de manera que sea posible otorgarle un sentido estratégico, nítidamente socialista, a todo lo que hacemos hoy, y evite la impresión de que nos movemos irremediablemente hacia el capitalismo.
- V. Es imprescindible rescatar la credibilidad del marxismo, despojarlo de los vicios dogmáticos y de las desfiguraciones históricas de que fue objeto, renovarlo creadoramente de acuerdo con las circunstancias actuales y en estrecho vínculo con el ideario patriótico, independentista y socialista de la nación.
- VI. Es preciso poner permanentemente en evidencia, ante nuestros jóvenes, el nexo histórico y genético existente entre los valores, que hoy la Revolución defiende, y aquéllos que se encuentran en el fundamento y origen mismo de la nación

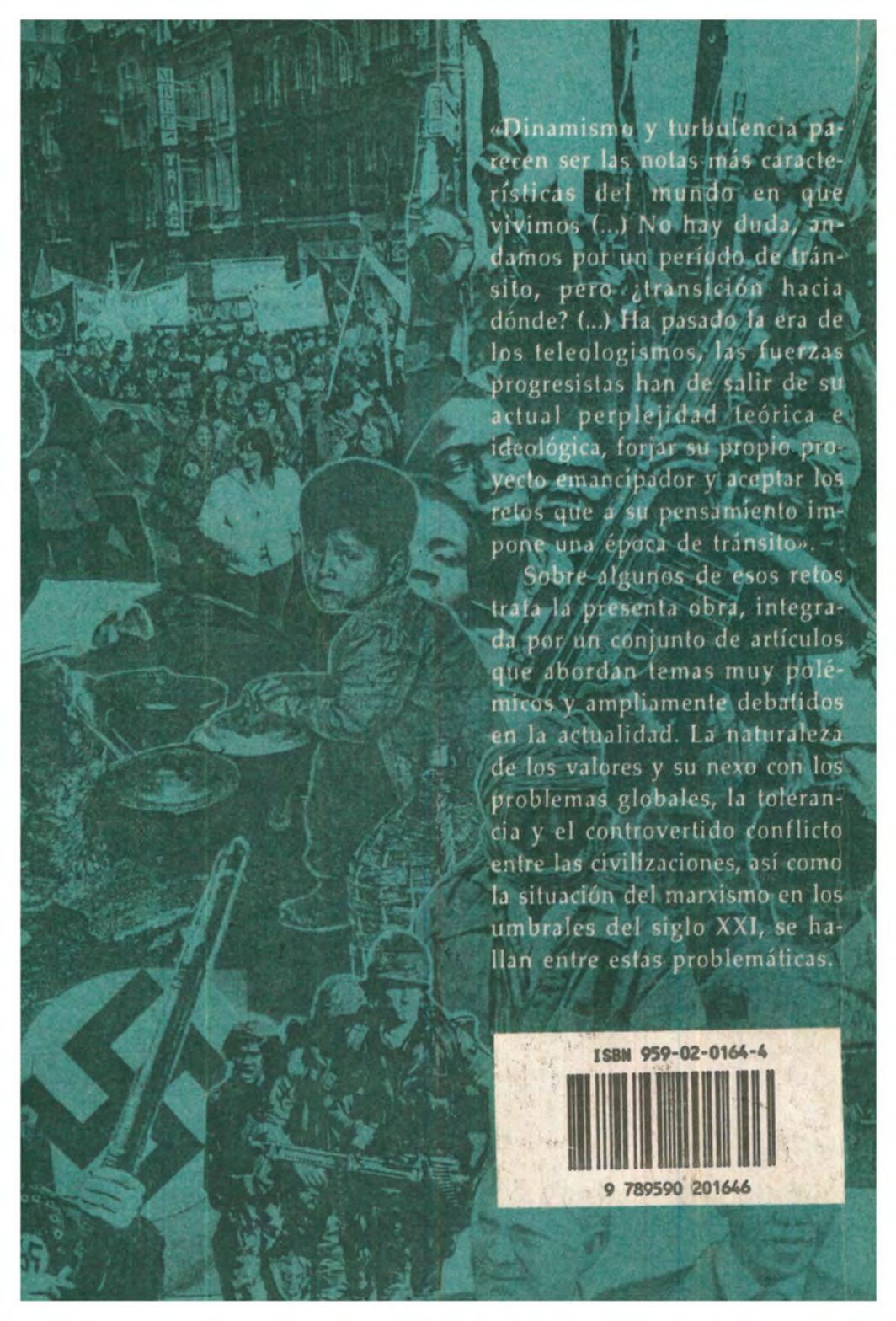
cubana, la coincidencia de sentido y la identidad de valores que para el cubano, en este momento, encierran los conceptos de *patria, revolución y socialismo*.

VII. Debe propiciarse a las nuevas generaciones un conocimiento mayor de la otra cara del capitalismo, de aquella que por lo general se mantiene oculta, donde se concentran la miseria, la insalubridad, la incultura, la injusticia y la muerte; de la cara a la que pertenece la mayor parte de este mundo y cuyas condiciones infrahumanas de vida son el resultado y la garantía del consumismo, el despilfarro y los alardes tecnológicos que disfrutan una parte minoritaria de la humanidad. Esa otra cara ya Cuba la conoció antes de 1959 y es la que, por la lógica de nuestro desarrollo histórico, nos volvería a tocar si abandonásemos la senda revolucionaria. Eso debe quedar bien claro a todos nuestros jóvenes. Al mismo tiempo, resulta necesario demostrarles los límites históricos, ecológicos y humanos que tiene el capitalismo como sistema, su irracionalidad en tanto modo de organización de la sociedad, su imposibilidad como modelo del futuro humano y, en este sentido, la confluencia de los valores que hoy Cuba defiende con los valores universales que la humanidad necesita toda ella realizar, para garantizar su supervivencia.

Muchas gracias.

Abril, 1995

José Ramón Fabelo Corzo (Ciudad de La Habana, 1956). Graduado en la Universidad Lomonosov de Master en Filosofía, en 1980. Doctor en Ciencias Filosóficas en 1984. En la actualidad trabaja como Investigador Titular en el Instituto de Filosofía del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente. Miembro del Consejo Nacional de Expertos sobre Filosofía Latinoamericana y Vicepresidente de la Junta Directiva Nacional de la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas. Colaborador de diversas revistas nacionales y extranjeras. Ha publicado varios títulos, entre los que se destacan: *La naturaleza del reflejo valorativo de la realidad* (1987), *Práctica, conocimiento y valoración* (1989) y *Risieri Frondozi. Pensamiento axiológico* (1993).



«Dinamismo y turbulencia parecen ser las notas más características del mundo en que vivimos (...) No hay duda, andamos por un período de tránsito, pero ¿transición hacia dónde? (...) Ha pasado la era de los teleologismos, las fuerzas progresistas han de salir de su actual perplejidad teórica e ideológica, forjar su propio proyecto emancipador y aceptar los retos que a su pensamiento impone una época de tránsito».

Sobre algunos de esos retos trata la presente obra, integrada por un conjunto de artículos que abordan temas muy polémicos y ampliamente debatidos en la actualidad. La naturaleza de los valores y su nexa con los problemas globales, la tolerancia y el controvertido conflicto entre las civilizaciones, así como la situación del marxismo en los umbrales del siglo XXI, se hallan entre estas problemáticas.

ISBN 959-02-0164-4



9 789590 201646