

ETHOS LATINOAMERICANO Y GLOBALIZACIÓN*

PEDRO MORANDÉ*

LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL PROBLEMA

EL TEMA CON QUE HA SIDO CONVOCADA esta Escuela de Verano es el análisis del impacto que el proceso de globalización en curso ya tiene o podría tener en el futuro sobre las identidades culturales de los pueblos iberoamericanos. Es un tema de la mayor actualidad y relevancia, puesto que el fenómeno que se ha dado en llamar globalización, y que los sociólogos preferimos denominar “constitución de una sociedad mundial”, es el resultado de un largo proceso evolutivo, irreversible en su complejidad, al menos, por motivos o factores propiamente sociales. ¿Alterará la globalización las tradiciones culturales particulares de los pueblos o las reforzará? ¿Cuáles son los desafíos principales que presenta la globalización a las culturas? ¿Es portadora la globalización de un nuevo ethos cultural?

Para aproximarnos al análisis de estas preguntas es fundamental, sin embargo, considerar el proceso de globalización como un fenómeno propiamente cultural, lo que habitualmente no se hace. La más usual definición de globalización procede del ámbito económico y se asocia con la apertura

*Conferencia leída en el marco de la Escuela de Verano 2002.

**Sociólogo, profesor de la Universidad Católica de Chile. Autor de textos fundamentales sobre la identidad latinoamericana.

al libre comercio y la interdependencia creciente de los mercados mundiales en sus distintos ámbitos. A ella suele agregarse también la dimensión política e institucional, de la que cuidan los organismos de las Naciones Unidas y los pactos multilaterales. Finalmente, es muy difundida también la interpretación de que la globalización es el resultado de la revolución tecnológica de las últimas décadas, especialmente en la transmisión de datos e imágenes, en su almacenamiento y reproducción, en la producción misma de información. Junto con la expresión "sociedad globalizada" suele hablarse también de la emergencia de la "sociedad del conocimiento" o de la "sociedad de la información".

En todas estas dimensiones existen, ciertamente, cuestiones culturales involucradas, pero no se ve el fenómeno mismo de la emergencia de esta nueva forma de organización social como un fenómeno cultural. Tal vez por deformación profesional, los sociólogos buscamos explicar los hechos sociales por causas o significados también sociales y no veo que sea necesario hacer esta vez una excepción. Quisiera, en consecuencia, analizar preliminarmente cómo podría definirse el proceso de globalización desde la perspectiva de la cultura para poder, de ese modo, considerar su impacto real o eventual sobre nuestras tradiciones culturales.

La sociología considera el concepto de cultura como un concepto histórico, procesual, que después de una larga sociogénesis se consolida en Europa recién durante el siglo XVIII, y que desde entonces se aplica no sólo a las regiones europeas, sino progresivamente a todo el mundo. No es ésta la ocasión de recordar los aspectos más relevantes de esta sociogénesis. Baste señalar que se trata, por decir así, de una ganancia evolutiva referida a la objetividad de la observación del fenómeno social, puesto que se introduce con el propósito expreso de comparar distintas tradiciones y costumbres sociales, sin calificarlas de mejores o peores entre sí, sino simplemente como distintas. El concepto de cultura establece una diferencia, pero no del tipo de aquellas distinciones que jerarquizan uno de los dos lados de lo diferenciado, tales como civilización/barbarie o nobleza/vileza. Si todavía en el siglo XVI, por ejemplo, los teólogos debieron plantearse la pregunta si acaso los aborígenes americanos recientemente descubiertos eran realmente humanos, en los siglos siguientes comienza a hablarse de ellos como de "otras" culturas, sin que con esta denominación quedase explícita alguna forma de jerarquía. Eran otredad. Obviamente, la jerarquización de la diferencia no desaparecerá del todo, ni siquiera en nuestros días. Pero el etnocentrismo, el racismo y otras tendencias de este tipo comienzan a ser fácilmente reconocidos como puntos de vista particulares que no dependen de los objetos observados sino de la perspectiva de los observadores.

Siguiendo a Luhmann podemos afirmar, en consecuencia, que el concepto de cultura introduce en la sociedad una observación de segundo grado, es decir, una observación de observadores. La clasificación que propone

este nuevo concepto no se refiere a una clasificación de los objetos culturales que pudiesen ser diferenciados de otros que no lo son. Ni siquiera la diferencia entre “objetos naturales” y “artefactos” artificialmente contruidos viene al caso, puesto que todas las culturas han dado también a los objetos naturales significados simbólicos variados que sólo pueden comprenderse desde sus presupuestos hermenéuticos. No es, por tanto, desde el lado de los objetos que podemos hacer un análisis cultural, sino desde el modo en que son observados por observadores.

¿Qué se gana con esta observación de segundo grado? Fundamentalmente dos cosas: en primer lugar, la introducción de la autoobservación que se estructura en la conciencia a partir de la distinción entre identidad/diferencia, es decir, entre autorreferencia y heterorreferencia; en segundo lugar, descubrir el punto ciego presente en toda observación, debido al hecho de que, al trazar una diferencia, ningún observador puede situarse simultáneamente a los dos lados de lo diferenciado. Si tomamos la antigua distinción civilizado/bárbaro queda en evidencia que tal distinción sólo puede ser introducida por alguien que se define a sí mismo del lado de la civilización. Al descubrir este punto ciego en otros se adquiere conciencia del punto ciego propio y, de esta manera, de la necesidad de hacer comparaciones entre los distintos puntos de vista que retroalimenten la percepción de la identidad y diferencia. Este es el procedimiento mediante el cual han adquirido identidad cultural las distintas naciones, sea en relación a sus vecinos inmediatos, sea en relación a grandes regiones de la tierra, como por ejemplo, occidente/oriente, norte/sur, iberoamérica/angloamérica, etc. Este mismo criterio de observación por diferenciación comenzó a aplicarse después hacia el interior de las sociedades en referencia al sexo, a la edad, a los ingresos, a la productividad o a cualquier otro criterio socialmente relevante.

Existen así tantos tipos de cultura como puntos de vista desde los cuales observar y diferenciar. Que prevalezca uno sobre otro en determinadas circunstancias depende de la relevancia social atribuida a estas diferenciaciones, las cuales pueden recomponerse y retroalimentarse hasta el infinito. Sobre esta base, los sociólogos han logrado un amplio consenso en la utilización de dos grandes macrovariables para observar el proceso evolutivo: por una parte, el tránsito desde las culturas orales a las escritas y luego a las audiovisuales y, por otra, el paso de la organización social segmentada por el parentesco, a la organización social jerárquica-estamental y, finalmente, a la organización funcional de la sociedad. Ambas variables apuntan hacia la observación de que las sociedades sustituyen progresivamente los criterios de carácter natural para observarse a sí mismas, por criterios referidos a las propias formas de organización social. Mientras en la mayoría de las culturas orales el espejo con que la sociedad se observa a sí misma es la naturaleza, el cosmos (cosmologías, cosmogonías), la introducción de la escritura permite sustituir esta heterorreferencia por la autorreferencia de la sociedad



respecto a sí misma y a sus diferenciaciones, es decir, por la cultura, en su dinámica relación de identidad y diferencia. La sociedad gana con ello niveles nuevos de complejidad que le permiten incrementar las alternativas disponibles para la toma de decisiones. Al duplicar en el plano simbólico todos los objetos y relaciones sociales, la cultura permite anticipar escenarios eventuales y dar valor presente al futuro. La irrupción de las tecnologías audiovisuales acelera este mismo proceso, de tal suerte que la sociedad puede tomar conciencia del valor/costo de la oportunidad de sus decisiones.

También suele identificarse la cultura con la “memoria histórica” de las sociedades, entatizándose a este respecto los mecanismos de socialización del saber y del sentido para formar el tejido intergeneracional que da continuidad a la vida social. Tal conceptualización, sin embargo, queda perfectamente incluida en la perspectiva de la observación de observadores, puesto que en la receptividad del punto de vista de la tradición por cada nueva generación de personas, lo pensado y transmitido resulta inseparable del análisis del punto de vista de quien así lo ha elaborado y transmitido. Ello permite a las nuevas generaciones desarrollar una aproximación crítica frente a las precedentes, permitiendo la innovación y el cambio en la sociedad. No se trata sólo de la vinculación entre pasado y presente, sino de la comprensión del presente mismo, puesto que en el presente de una sociedad, en el contexto de la actual esperanza de vida al nacer, conviven aproximadamente cinco generaciones, cada una de las cuales retroalimenta sus puntos de vista con los que percibe en las otras. La memoria histórica no debe entenderse, en consecuencia, como una suerte de archivo de los sucesos del pasado que puede abrirse cuando hace falta recordar, sino más bien como una capacidad hermenéutica del presente que orienta las posibilidades de incrementar los ángulos de observación de la distinción entre identidad/diferencia.

LA GLOBALIZACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA CULTURA

De lo dicho precedentemente se desprende lo insatisfactorio que resulta para el análisis contentarse con definir el fenómeno de la globalización como un mero incremento de los flujos de intercambio, sea en el plano de las mercaderías, de los capitales y flujos financieros o incluso de los productos de la así llamada “industria cultural”, con sus correspondientes consecuencias para la interdependencia entre los pueblos. Todo esto ciertamente existe, pero es preciso ir más a fondo y preguntarse si detrás del así llamado proceso de globalización hay una “cualidad” nueva que merezca ser analizada o estamos solamente ante incrementos cuantitativos de los bienes intercambiados, debido especialmente al hecho de que ha quedado más en evidencia el valor

económico de la información oportuna. Responder a esta pregunta, en sí misma tan compleja, escapa a los límites de una conferencia. Pero quisiera enunciar algunas hipótesis en la esperanza de que estimulen un debate que pueda complementar y subsanar sus deficiencias.

ATRIBUCIÓN DE VALOR SOCIAL A LA INFORMACIÓN Y CAMBIO EN LA RELACIÓN ENTRE EL SER HUMANO Y LA MÁQUINA

La globalización es el resultado de la emergencia de la así llamada “sociedad de la información”, cuya característica fundamental es atribuir valor social a la información según su calidad y oportunidad. Este es un rasgo propio de la sociedad moderna. Las sociedades premodernas no lograron nunca resolver la paradoja de todo saber, que podría formularse del siguiente modo: “Sólo el sabio sabe lo que ignora, en tanto el ignorante ignora lo que ignora, de modo tal que la sociedad no puede saber de verdad quién es sabio y quién ignorante”. Ya Platón en *El sofista* había llegado a esta conclusión, tratando de diferenciar al verdadero filósofo del sofista, no pudiendo encontrar signos exteriores que dieran con claridad esta indicación, quedándole al sabio como única alternativa dar testimonio de sí hasta la muerte, si fuese necesario, más aún si esa muerte era injustamente padecida, como fue en su caso. La sociedad moderna busca desparadojizar esta paradoja al considerar el saber como una observación de observadores, según ya se dijo, puesto que ahora se hace posible comparar los puntos de vista con los cuales uno y otro observan y verifican el grado de aprovechamiento de la información a que da origen uno u otro enfoque. Así operan las ciencias experimentales y empíricas. Esta operación social se puede describir como la transformación del saber en información. Es una operación propiamente social puesto que la atribución de valor a lo que oportunamente se sabe no depende de los criterios internos propios de la validación del saber, sino de su grado de aprovechamiento social en las circunstancias específicas en que acontece.

Esta transformación del saber en información fue lo que dio origen a la invención de la máquina “homeostática” o “inteligente”, que es precisamente aquella máquina que procesa como información el resultado de sus propias operaciones. Tal innovación no sólo cambió la escala de la producción de los instrumentos tecnológicos, sino, lo que es aún más importante, el procedimiento mismo de la recolección de información, de análisis y de decisión, que se fue progresivamente extendiendo a todos los planos de la vida social hasta abarcar, como en la actualidad, al conjunto de la actividad humana.

Es posible afirmar que la tecnología sufrió una transformación radical cuando la máquina dejó de ser concebida como un instrumento cuyos fines





le eran impuestos externamente por la voluntad de quien la utilizaba, para incorporar ahora ella misma, internamente, la posibilidad de definir fines alternativos. La automatización y la robotización no sólo ha significado producir máquinas novedosas y en sí mismas inteligentes, con capacidad de construir o controlar otras máquinas, sino que, diseñadas con la explícita intención de imitar las funciones de la inteligencia humana, han ido homogeneizando y estandarizando de manera creciente la definición operacional de qué es una decisión racionalmente correcta en circunstancias variables y con distintos niveles de información disponible.

Sostengo entonces la hipótesis de que a consecuencia de transformar el saber en información, una característica esencial de la evolución social en esta etapa de la historia es que el hombre y la máquina ya no son extraños entre sí. Ambos buscan información, la almacenan, la procesan y la utilizan según un protocolo racional de toma de decisiones. En condiciones típicas y en un rango predeterminado de problemas, ambos actúan de modo equivalente. Este nuevo tipo de interrelación ha cambiado la escala del fenómeno humano, puesto que se pueden simular en la máquina complejos escenarios alternativos para toda clase de decisiones, a una velocidad que el ser humano por sí mismo nunca podría alcanzar.

Una de las principales consecuencias del cambio tecnológico arriba mencionado es que se ha creado la posibilidad de organizar la vida social en “tiempo real”, aunque sea en forma aproximada, puesto que la simultaneidad absoluta corresponde a un principio de imposibilidad. El término mismo “globalización” resulta a este respecto poco apropiado, puesto que sugiere la unificación espacial antes que la simultaneidad temporal. Y, no obstante, es en esta última dimensión donde se aprecia la novedad introducida por las nuevas tecnologías. Desde el punto de vista espacial, podemos decir que la globalización se comenzó a consolidar en el siglo XVI con la expansión de España y Portugal, y después de toda Europa en busca del reino soñado por Carlos V en cuyas fronteras no se ponía el sol. Este reino recién ha podido materializarse, sin embargo, en su significación temporal, con la comunicación en “tiempo real”.

El “malestar” que ha producido esta transformación no es tanto con la cultura como con el pensamiento ideológico. Así proclaman los postmodernistas el término de los “metarrelatos” o el “ocaso de las ideologías”. Y, en cierto sentido, tienen razón, aunque los argumentos que usen para llegar a esta conclusión sean ciertamente discutibles. Parece acertado afirmar que la ideología se construyó sobre la base de la diferenciación entre el pasado (que incluía la situación presente) y un futuro aún por construir. Como rezaba el célebre comentario de Marx a las tesis de Feuerbach, “hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo, pero de lo que se trata es de cambiarlo”. Esta distancia entre el pasado vivido y el futuro “deseado”, “soñado” o “planificado” hacia del presente un momento insignificante de la temporalidad social, un mero enlace formal.

La aproximación que permiten las nuevas tecnologías de la información al “tiempo real” trae consigo, en cambio, una mayor conciencia del presente como el momento en que se enlazan las decisiones y se anticipa el futuro. Este último deja de ser una mera representación conceptual de lo concebible y de lo posible para pasar a constituir ahora el sentido actual del enlace de las decisiones. Desde el pensamiento ideológico se percibe como el “fin de la historia”. Desde la elaboración contingente de la información, en cambio, como una oportunidad de dar valor presente al futuro. Ello explica, en gran parte, el incremento progresivo de la importancia que ha adquirido la economía monetaria por sobre la economía real, precisamente porque en ella se anticipa el futuro. Pero explica también porqué se reivindica tan fuertemente en las últimas décadas el valor del *carpe diem*. Algunos han interpretado esta reivindicación vinculándola al hedonismo y al materialismo implícito en la sociedad del consumo, lo que evidentemente hace sentido.

Mas también podría señalarse que se trata de un síntoma de que ahora el presente tiene una nueva gravitación social, un valor propio, que no representa un mero punto de llegada o un mero punto de partida.

Tengo la impresión de que este importante cambio ha sido también fuente de tensiones para el diálogo intergeneracional. Para quienes fueron socializados antes de que se produjeran estos cambios, la juventud representa todavía un proyecto de futuro, no obstante que el período juvenil se ha prolongado muchísimo, como consecuencia, entre otros factores, del aumento de la esperanza de vida al nacer. Los jóvenes, por su parte, se rebelan contra esta visión, puesto que, socializados en este nuevo contexto social, piensan, con razón, que el presente también les pertenece y reivindican el espacio social necesario para sus propias decisiones y representaciones. Incluso la misma categoría de "jóvenes" resulta demasiado indeterminada, puesto que la valorización del presente lleva a acortar cada vez más el período de edad en que existen referencias compartidas. Si Ortega y Gasset pensaba todavía que la distancia entre una generación y otra era de aproximadamente quince años, hoy en día parecería que esa cantidad de años resulta excesiva.

Ligado al fenómeno descrito, se aprecia también entre los jóvenes un cierto desinterés en la memoria histórica de larga duración con que solía operar la transmisión de los puntos de vista culturales de las generaciones mayores. Particularmente, se ha desplazado la expectativa del punto de encuentro intergeneracional desde el pasado al presente, con la correspondiente dificultad de que este encuentro efectivamente acontezca. Los mayores no pueden dar por descontado que gozarán del respeto de los jóvenes por el solo hecho de ser mayores y, como tales, portadores de una sabiduría de la vida. Los jóvenes, por su parte, no aceptan ser calificados de inexpertos por el solo hecho de ser jóvenes. La posibilidad de organizar la vida social en tiempo real obliga, en consecuencia, a entender el diálogo intergeneracional como una realidad en acto más que como un proceso de larga duración en que cada generación pasa su posta (testimonio) a la que sigue al momento de su retiro de la escena social.

LA TOMA DE DECISIONES Y LA GOBERNABILIDAD SOCIAL

El solo hecho de que el fenómeno que desencadena la novedad de esta época no haya tenido su origen en la esfera política, lugar habitual de la reflexión en torno a la toma de decisiones concernientes al bien común, sino en la esfera tecnológica, representa de por sí un inmenso desafío político. Baste comprobar el hecho, una y otra vez reiterado, de que la política actual se ve constreñida en la mayor parte de los casos a pronunciarse sobre hechos que ella no ha creado. La discusión política corre incluso el riesgo de convertirse

cada vez más en un discurso de justificación *ex post factum*, con la consecuencia evidente del decrecimiento de su valorización y de su significación social. Su tradicional preocupación por la educación de la virtud entre los ciudadanos ha debido ceder terreno a orientaciones consecuencialistas al verse sorprendida y sobrepasada, muchas veces, por hechos difíciles de prever en su significación con anterioridad a que ellos efectivamente ocurran.

No corresponde a esta conferencia hacer un análisis político de estas transformaciones, sino referirse sólo a su significación cultural. Quisiera mencionar en primer lugar, a este respecto, la pérdida relativa de la confianza y de la certeza moral ofrecida por la tradición histórica y las culturas nacionales. Ellas se ven constantemente desafiadas por la incertidumbre del futuro y la administración del riesgo ha pasado a ser uno de los nervios estratégicos de la gobernabilidad social. Y aunque existe todavía lo que se podría llamar un “riesgo país” o “riesgo nación”, su cálculo y administración se juzgan más por la situación presente y su variabilidad previsible que por la tradición histórica.

La “globalización” ha traído consigo una creciente homogeneización y estandarización de los procedimientos para la toma de decisiones, sea en el plano político, económico, científico o de la vida cotidiana, no obstante las diferencias que podrían existir en las razones por las cuales las personas o los pueblos creen su deber tomar estas decisiones. Se trata, en el fondo, de un cambio en la forma de dar legitimidad a las decisiones que afectan a las personas y que, agregadas socialmente, afectan a la sociedad en su conjunto. Los sociólogos la han llamado “legitimación por el procedimiento”, aplicando este concepto, en un primer momento, a la organización impersonal y burocrática del Estado y de las grandes asociaciones, las cuales justamente, en razón de su impersonalidad, podían aplicar sus procedimientos en una escala que trascendía fronteras y culturas. Pero en una segunda fase, la que vivimos hoy, la estandarización del procedimiento se ha hecho aún más profunda, puesto que no sólo abarca las instituciones sociales de gran escala, sino que a las nuevas máquinas inteligentes con capacidad de interactuar con las personas.

Esta nueva forma de dar legitimidad a las decisiones no ha quedado relegada a los temas vinculados con los aspectos prácticos y materiales de la existencia humana, sino que incluso se ha extendido a los temas de antropología metafísica, como la dignidad de la persona humana. Lo mostró proféticamente, en cierto sentido, la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por la ONU en 1948, cuyo consenso se logró bajo la condición de que la libre decisión de las personas y de los Estados de adherir a la verdad contenida en sus disposiciones jurídicas se entendía garantizada sólo si se renunciaba a explicitar cualquier fundamento. Sin embargo, es esta misma falta de fundamento la que impide un marco de

referencia objetivo para los nuevos desafíos antropológicos introducidos por la tecnología: fertilización asistida, clonación humana, experimentación con embriones, elaboración de productos transgénicos, etc.

Debido a esta ausencia de fundamento, existen buenas razones para calificar de nihilista la cultura que acompaña el proceso de globalización. Sin embargo, no estamos en presencia de un fenómeno que pueda explicarse por la difusión de una filosofía o de una ideología particular como el positivismo jurídico, el neoliberalismo, el economicismo o el cientismo. Ningún “ismo” es capaz de movilizar productiva y creativamente a la sociedad en su conjunto, menos aún en escala planetaria. Las ideologías han perdido su poder de antaño. El fenómeno es mucho más complejo y se vincula con la evolución social misma, con los modelos de crecimiento y desarrollo, con la forma de gobernabilidad de la sociedad. El principio de la “legitimación por el procedimiento” no busca, ciertamente, hacer metafísica, criticarla o sustituirla, sino únicamente estandarizar en la sociedad un criterio de racionalidad evaluable por sus resultados. Al quedar excluida del protocolo de las decisiones socialmente relevantes la finalidad de los actos humanos, tiende a transferirse el juicio ético al ámbito subjetivo de la conciencia privada y se le buscan sustitutos funcionales tales como preferencias, valores, gustos, convicciones. La confirmación de esta tendencia significaría, sin embargo, una derrota de la cultura. Si no es posible una interpretación objetiva y común de aquello que una sociedad verdaderamente estima, de aquello por lo que vale la pena trabajar y entregar la vida, la cultura pierde las claves hermenéuticas y los criterios de juicio para valorar la tradición de sus antepasados y para renovar su vitalidad en el presente.

La perplejidad causada por este nuevo orden no sólo afecta a algunas culturas particulares, especialmente a aquéllas vinculadas a la tradición occidental, particularmente sensible a las dimensiones antropológica y ética de la convivencia humana. A nivel mundial observamos justamente la paradoja que mientras, por una parte, se ha constituido un “Estado de derecho” cada vez más complejo y sofisticado, cuya jurisdicción se intenta incluso internacionalizar en aspectos bastante esenciales, crece en todos los ámbitos el comportamiento extralegal: la corrupción, el tráfico de sustancias ilícitas, la evasión tributaria, la suspensión de los derechos del trabajo, el crimen organizado, el recurso a la violencia y a la guerra. Basta que se tenga la información, la organización, el “know how” tecnológico para que, aquello que es posible realizar, encuentre tarde o temprano su lugar en la sociedad, sea aceptado o consumido, y alcance, finalmente, su forma de legitimación jurídica.

¿Podrá la cultura tener la fuerza suficiente como para articular el ethos de la tradición con estos nuevos desafíos? Es difícil dar una respuesta sencilla a esta interrogante. No obstante, quisiera señalar que la cultura más que el orden jurídico institucional está en mejor situación de hacer un aporte a este respecto. La globalización ha traído consigo una relativización de las culturas



nacionales en cuanto tales, pero ha compensado este debilitamiento con una multiplicación de los puntos de observación que se estructuran desde perspectivas universales. Su peso relativo no está decidido de antemano por factores económicos o políticos sino que su vitalidad depende del dinamismo con que proponen sus criterios de identidad y diferencia y del modo en que son percibidos como razonables por parte de la población que observa.

Si la cultura sirvió en una determinada época histórica para legitimar una forma particular de Estado nacional, el proceso en curso la ha liberado muy sustancialmente de esa carga. La cultura es un ámbito de ejercicio de la soberanía del sujeto humano, especialmente en su interrelación con aquellos otros sujetos con los cuales está objetivamente vinculado. Nadie puede expropiar este espacio de soberanía, como lo demuestran los pueblos que, no obstante haber estado sometidos a la invasión de poderes extraños, lograron sobrevivir precisamente gracias a su cultura. La profundidad del vínculo cultural depende sobre todo de la riqueza interpretativa del punto

de observación que ofrece y el proceso de globalización ha contribuido a liberarlo de los contextos institucionales propios de los Estados. La revalorización del presente como lugar que anticipa las decisiones sobre el futuro aumenta la fuerza de la cultura como punto de referencia y de articulación de los temas éticos fundamentales.

LOS DESAFÍOS AL ETHOS LATINOAMERICANO

¿Cómo afecta la situación descrita al ethos cultural de los pueblos iberoamericanos? No puedo detenerme a demostrar que ese ethos efectivamente existe, lo cual ha sido radicalmente rechazado por muchos autores aunque, a mi parecer, con argumentos que no son de carácter empírico ni histórico, sino meramente especulativos. Personalmente, he escogido la expresión “barroco-mestizo” para caracterizar lo que me parece es esencial a este núcleo cultural que comparten los pueblos iberoamericanos y quisiera explicarlo someramente.

Creo que el nombre de la famosa obra de Calderón de la Barca *El gran teatro del mundo* resume de maravilla lo que es el barroco, no sólo desde el punto de vista particular de las expresiones artísticas, sino de la cultura en su conjunto. Se trata del tránsito de la tradición oral a la tradición escrita por medio de la representación. Sabemos que el mismo año en que Colón llega a América, Nebrija publica la primera gramática de la lengua castellana, señalándole al rey que ésta será el arma verdadera y efectiva para la gobernabilidad de sus dominios. Pero tanto en sus dominios europeos como en los nuevos dominios americanos, existía una milenaria tradición de cultura oral. ¿Cómo podría la escritura, fundada en el concepto y en la formulación de ideas “claras y distintas”, sustituir esta experiencia? Ninguna sociedad se funda de nuevo, de la nada, a partir de ideas o convicciones. Esa es la lección que ha dejado en la historia moderna el conjunto de las revoluciones fundadas en las utopías, desde la Revolución Francesa hasta la comunista. España no interpretó, sin embargo, la proposición de Nebrija como una lucha de los conceptos de la escritura contra la tradición oral, sino que buscó la convivencia y mediación entre ambas formas de cultura. Esa es la ejemplar comunicación entre Don Quijote y Sancho Panza que, no obstante las formas alternativas de construcción de su conciencia, aprenden a apreciarse mutuamente en su sabiduría y en el significado que le dan al mundo y a su vida.

La formación de las culturas iberoamericanas es heredera de esta búsqueda de síntesis entre la oralidad y la escritura, como lo demostraron tempranamente la mitología de Incarrí, del retorno del Inca, en el mundo andino o la tradición guadalupana surgida en México en torno al culto religioso. La síntesis estaba confiada al ritual y a la iconografía, como lo demuestra, por lo demás, el hermoso mural del maestro González que nos preside. Sin em-



bargo, no como representación petrificada, sino como representación viva. Esa fue la genial intuición de Calderón de la Barca: la sociedad misma, o el mundo, es el escenario en donde acontece, como en la dramaturgia, el destino de la vida humana, trágico y cómico simultáneamente, pero siempre dramático. En este escenario tiene ciertamente su lugar la doctrina, el concepto, la ley escrita. Los catecismos elaborados por los evangelizadores, como la magnífica producción jurídica de la Escuela de Salamanca y de la legislación indiana, base de la actual legislación sobre los derechos humanos, así lo demuestran. Sin embargo, las propias autoridades políticas de entonces acuñaron la expresión barroca “la ley se acata pero no se cumple”, es decir, la ley se subordina a la experiencia real de convivencia, a la representación que ocurre diariamente en el escenario social.

El barroco es, si lo formulamos con el lenguaje actual, una forma de autoobservación de la sociedad, una observación de segundo grado, que descubre los criterios de diferenciación social que operan en la realidad, es decir, en la observación de primer grado, y los expone estereotipadamente con las figuras propias de la dramaticidad, que deben convencer no por la coherencia lógica de sus argumentaciones sino por lo que ellas mismas encarnan. El santo y el pícaro, el penitente y el sinvergüenza, el patriarca (patrón) y el

sujeto popular, el don Juan y su víctima, son algunas de las figuras arquetípicas que estructuran el sentido de la cultura cotidiana. En América Latina, todos estos personajes están cruzados, adicionalmente, por la dramaticidad del mestizaje, de aquel que pertenece simultáneamente a dos mundos, sin tener la alternativa de optar por uno de ellos negando al otro, sino que su realidad constitutiva reside en su capacidad de "síntesis viviente", para usar una hermosa expresión del pensador peruano Víctor Andrés Belaúnde.

Soy de la opinión de que la picaresca barroca fue y continúa siendo la base de nuestra conciencia crítica hasta el presente. Así lo muestran nuestras producciones visuales más significativas, como "La negra Ester", por ejemplo, o las telenovelas difundidas por los modernos medios de comunicación. También las rutinas de nuestros humoristas que, más allá de sus estilos y diferencias, buscan recrear todo el universo simbólico de la picaresca criolla. A través de sus personajes no se expresan ideas tanto como descripciones ingeniosas de la vida social cotidiana, en la que todos puedan reconocer personas y situaciones realmente existentes y alguna vez experimentadas en primera persona. A su vez, como testimonio del pasado, no podría dejar de mencionar la magnífica trilogía de la historiadora Isabel Cruz sobre la fiesta, el traje y el ritual funerario que documentan la huella del barroco en la configuración de nuestras identidades culturales.

¿Cuánto de este patrimonio queda afectado por la globalización? Quisiera señalar, en primer lugar, que el barroco constituye la primera síntesis cultural propiamente moderna. Para quienes han pensado por mucho tiempo que esta afirmación era insostenible puesto que el barroco habría desconocido la producción científica, característica esencial de la vida moderna, habría que remitirlos a la reflexión de Heidegger que con gran clarividencia sitúa tanto a la ciencia como a la técnica en la "edad de la representación del mundo", que es justamente el fundamento del barroco. Si se observa la evolución social sobre la base de las metavARIABLES de referencia antes enunciadas, se ve la perfecta continuidad que existe entre el tránsito de la oralidad a la escritura, donde nace el barroco, y el actual tránsito a la cultura audiovisual, en que se repotencia el mundo de la oralidad, pero con una capacidad de registro y de recuperación de la memoria que ninguna cultura oral habría podido desarrollar. Por ello, ante la discusión tantas veces sostenida de si acaso somos modernos o premodernos, pienso que la única afirmación documentada es que hemos sido modernos desde el inicio, aunque debiéramos agregar en seguida, con las limitaciones propias de quienes no han sido productores de tecnologías exportables, sino más bien consumidores.

Y paso entonces a enumerar los dos puntos que me parecen más conflictivos en nuestra inserción en la sociedad globalizada: nuestra limitada percepción de la cantidad y, vinculada a ella, el escaso valor social atribuido al tiempo. Estos son dos aspectos esencialmente vinculados al desarrollo de la

cultura escrita, que no están presentes en la oralidad. Como han demostrado todas las mediciones de logros educacionales realizadas en la última década y que los han comparado con países de otras regiones del planeta, los iberoamericanos padecemos de “innumeralismo”, como dicen los matemáticos, es decir, la alfabetización se vuelve casi totalmente analfabeta cuando la comprensión de los textos exige algún tipo de cálculo implícito, aunque sea elemental. Es evidente que el desarrollo de la cuantificación no sólo requiere una conciencia de la contingencia de todos los sucesos del mundo, que el barroco sí tiene y muy viva, sino además el cálculo de probabilidad de que acontezca una situación u otra. Esta capacidad de anticipación en términos probabilísticos no puede ser imaginada en situaciones de relativa complejidad y ello hace que escape su percepción para quienes ven el mundo a partir de la distinción actor/espectador, propia de la dramaticidad. La imaginación debe ser sustituida por el algoritmo correspondiente.

El segundo obstáculo que presenta nuestra tradición a la globalización es la cuantificación del tiempo. Desde la introducción de la moneda como vehículo de información de los valores relativos de los bienes y de su progresiva extensión a prácticamente todos los ámbitos de la vida social, el tiempo ha pasado a ser el bien social más escaso, frente al cual se mide el valor relativo y el costo de oportunidad de todos los restantes bienes. Este es el fundamento para medir la eficiencia y la productividad y para anticipar el valor futuro al presente. El ritual y la fiesta barrocos organizaron la temporalidad según los ciclos conmemorativos de los motivos propios de la representación, como los ciclos solares y agrícolas, las siembras y cosechas, la fecundidad de la vida, los ritos de pasaje y de intercambio. Todo ello lleva a considerar la temporalidad social íntimamente vinculada a la temporalidad natural sin que fuese necesaria una medición directa y exclusivamente social del tiempo. Esto es lo que se produce en los países del norte asociado a la introducción de la contabilidad monetaria, aspecto que tanto molestó a nuestros ensayistas, como en la célebre contraposición de Rodó entre Ariel y Calibán, calificando de materialistas y pragmáticas a las culturas que así procedían. La comunicación en “tiempo real” permitida por la actual tecnología electrónica nos permite comprender mejor en la actualidad que la monetarización del valor de los bienes sociales no es el producto de una motivación materialista, hedonista o consumista, sino más bien del cambio en la administración social de la temporalidad resultante de la apreciación del valor/costo de oportunidad que tiene la contingencia humana, anticipando situaciones favorables y postergando aquéllas más desfavorables. Otra vez, no basta la imaginación para proceder con ventaja en este plano si la situación analizada es relativamente compleja. Mientras al barroco le “sobra” el tiempo, la globalización se hace posible por la transformación del tiempo en el bien más escaso, convirtiéndolo en la medida de comparación por antonomasia.

Sin duda, estos dos aspectos desafiantes de nuestra tradición son de la más alta importancia. Sin embargo, no alcanzo a ver que ellos basten por sí mismos para poner en tela de juicio la tradición cultural de nuestros países iberoamericanos. Más bien apelan a la creatividad de nuestras gentes para atribuir también a nuestras tradiciones valor de oportunidad. Ello nos obliga a hacer un esfuerzo por superar esta paralizante contraposición entre “apocalípticos” e “integrados” con la que suelen generalizarse imágenes defensivas en relación al período que termina sin percibir adecuadamente las nuevas oportunidades abiertas por este proceso, o por el contrario, difundirse discursos apologéticos sobre el futuro carentes de fundamento racional. Lo que corresponde más bien es comprender la sabiduría que ha formado la tradición cultural de nuestros pueblos para interpretar, desde ella, las nuevas condiciones sociales y culturales del mundo actual. No es algo que esté hecho, sino más bien una tarea por hacer, frente a la cual las universidades tienen una grandísima responsabilidad. Si investigáramos nuestra cultura con la misma dedicación y pasión con que nuestros científicos se dedican al estudio de la naturaleza y del desarrollo tecnológico, daríamos un paso extraordinario en la dirección de ofrecer al mundo no sólo los bienes de la tierra, del mar y de la producción industrial, sino sobre todo los bienes del espíritu, de los que tanta necesidad tiene la vida humana.

