

ESTADO CONSTITUCIONAL Y GLOBALIZACIÓN

MIGUEL CARBONELL
RODOLFO VÁZQUEZ

Compiladores



EDITORIAL
PORRÚA
AV REPÚBLICA
ARGENTINA, 15

UNIVERSIDAD
NACIONAL
AUTÓNOMA
DE MÉXICO



MÉXICO, 2001

INTERROGANTES ÉTICOS SOBRE LA GLOBALIZACIÓN*

Roberto TOSCANO**

SUMARIO: I. *La ideología de la globalización*. II. *Más desiguales...*
III. *Pero más próximos*. IV. *Mors economica tua vita oeconomica
mea?* V. *La identidad: ilusoria y devastadora salvación*. VI. *¿Civilizar
la globalización?*

Para comprender la fase histórica en la que se encuentra, la humanidad necesita definiciones sintéticas, paradigmas omnicomprendidos. Por esta razón, tras el final de la guerra fría, hoy se habla de "globalización". Es indudable que, como todas las síntesis, todos los paradigmas, esta definición comporta simplificaciones excesivas y reduccionismos delectables, pero sería fútil negarse a utilizar una terminología que sirve, por lo menos, para delimitar una temática, para identificar un campo de discusión, aunque sea de forma aproximativa. En las bibliotecas hay ya multitud de volúmenes sobre las características de un sistema económico mundial con unas reglas del juego únicas, relacionado por los mismos canales, y en el que las particularidades nacionales son cada vez menos relevantes. Pero no es de esto de lo que queremos hablar: más bien nos gustaría estimular, con este artículo, una discusión —no muy avanzada por el momento— sobre las implicaciones éticas del fenómeno de la globalización.

Creemos que es preferible hablar de "implicaciones" más que de consecuencias. Sería absurdo resumir en este contexto la diatriba —ya agotada, esperamos— sobre las relaciones entre estructura y superestructura, pero lo que sí podemos observar empíricamente es que, cualesquiera que sean la dirección y la intersección de los nexos causales, siempre múltiples, lo que emerge es la conexión entre sistema de producción (y consumo) y sistema de valores. Es decir, nos

* Traducción de Valentina Valverde

** Ministro consejero en la Representación Permanente de Italia en la ONU.

miento y la humillación de millones de chinos concretos. Esta repercusión ética de la ideología, este mecanismo, ¿no se repite cuando analizamos la contraposición entre estrategia/ideología de la globalización y seres humanos reales, con su rostro, con su vida concreta? Está claro que no es lo mismo despedir a un trabajador que matar; pero también en estos casos se justifica el daño acarreado a un ser humano por el triunfo de lo abstracto sobre lo concreto.

b) Además, no se trata de praxis: incluso la teoría, cuando se propone/impone sin alternativas, lleva consigo preocupantes implicaciones en el plano ético. Si la historia ha terminado, como ha sostenido con una tesis inmerecidamente famosa un tal Fukuyama, también se han terminado las alternativas proponibles para su evolución futura. Las alternativas que se propusieran resultarían absurdas, irracionales, ilegítimas. Estamos, como dicen los franceses, en el reino de la *pensée unique*. De esta forma, se pone en duda, se define como irrelevante, superada, la legitimidad del Otro como persona capaz de proponer visiones alternativas del mundo. No se trata simplemente de una acusación polémica, de un juicio de intenciones. Entre los promotores de la globalización, o mejor dicho, entre los ideológicos de la globalización, ha surgido el amor por una cierta TINA (*There Is No Alternative*). Un personaje descarado, pero, por lo menos, sincero. En el informe recientemente elaborado por una gran multinacional, Shell, se afirma sin falsos pudores: tecnología y mercado han creado hoy día un mundo sin alternativas, el mundo de TINA, “un juego duro, impersonal”³

c) La ideología de la globalización comporta, como todas las ideologías, una “pérdida de bipolaridad” grávida de consecuencias bajo el aspecto ético. Lo que pierde, en concreto, es esa bipolaridad, indispensable para crear un espacio en el que el individuo pueda llevar a cabo elecciones éticamente relevantes, que aun en alcance individual de objetivos económicos de naturaleza privada y aplicación de principios de solidaridad social convertidos en hechos concretos gracias al funcionamiento de una dimensión pública.

Como resulta dramáticamente evidente por la experiencia de los países que acaban de salir del sistema comunista, la precedente “negación de bipolaridad” (dimensión pública que anulaba la privada) ha sido sustituida por la situación opuesta. Por lo que, de la misma forma con la que los disidentes del sistema soviético denunciaban el desastre ético causado por esa “pérdida de bipolaridad”, hoy deberíamos preguntarnos cuáles son las implicaciones, bajo el

³ Royal Dutch/Shell Group, *Global Scenarios 1995-2020*, Ginebra, 1997

parece más correcto hablar de compatibilidad, de correspondencia, que de causalidad. Es en esta clave en la que consideramos útil formular algunos interrogantes éticos.

I. LA IDEOLOGÍA DE LA GLOBALIZACIÓN

Si queremos afrontar un discurso de tipo ético-cultural sobre la globalización, en primer lugar es indispensable rechazar el supuesto según el cual la globalización es únicamente un fenómeno "objetivo" de tipo económico, cuando en realidad ese fenómeno es también y, podemos añadir, sobre todo, una ideología.¹ De la ideología posee todas las características: la sistematicidad que excluye cualquier desviación, el rechazo de la crítica, la pretensión de objetividad, la aspiración a expandirse, la consideración de las ideologías competitivas como superadas, el triunfalismo, la dureza. Pero si nos encontramos ante una ideología, entonces no podemos evitar volver a plantear el problema de la relación entre ideología y ética, de las repercusiones en el plano de la ética de la presencia de una ideología dominante, un problema trágicamente conocido por quien ha vivido en este siglo. En especial, creemos que vale la pena examinar los siguientes aspectos:

a) Como en todas las ideologías, también en el marco de la globalización lo abstracto prevalece sobre lo concreto. Pero ¿no es precisamente este factor la raíz del mal desde el punto de vista ético? Si es verdad, como enseña Emmanuel Levinas, que en el fundamento de la ética está "el rostro del Otro",² ¿qué sucede cuando se persigue modernización, liberalización y crecimiento económico sin considerar la individualidad (el rostro) de los seres humanos que termina por convertirse en la *carne de cañón* concreta de esas estrategias abstractas? Napoleón (ideología nacionalista) persigue la grandeza de Francia y un nuevo orden europeo sin preocuparse por los centenares de miles de seres concretos sacrificados. Mao (ideología marxista) quiere construir el comunismo chino a costa de la muerte, el sufrimiento.

¹ Touraine, Alan, "La globalización como ideología", *El País*, 29 de septiembre de 1996. Escribe Touraine: "... hoy estamos dominados por una ideología neoliberal cuyo principio central es afirmar que la liberación de la economía y la supresión de las formas caducas y degradadas de intervención estatal son suficientes para garantizar nuestro desarrollo. Esta ideología ha inventado un concepto: el de la globalización. Se trata de una construcción ideológica y no de la descripción de un nuevo entorno económico".

² De Emmanuel Levinas véase, en particular, *Le temps et l'autre*, París PUF, 1994; *L'au-delà du verset*, Minuit, 1982; *Ethique et infini*, Fayard, 1982; *Entre nous*, Grasset, 1991; *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972.

aspecto ético, de una pérdida de signo contrario, pero con resultados no del todo disímiles. Es decir, tras el comunismo, política y economía han cambiado de forma radical (de forma claramente positiva la primera, con una tendencia positiva la segunda), pero bajo el aspecto ético la nueva ideología dominante ha consagrado el nacimiento de un *homo novus* que, debido a la pérdida de tensión entre dimensión pública y dimensión privada (es decir, entre Estado y sociedad), no encuentra un espacio en el que actuar de acuerdo con principios éticos. La experiencia concreta de quien ha vivido el leninismo, el estalinismo y el posestalinismo no podía por menos que llevar a considerar al Estado como enemigo de toda posibilidad de *autodeterminación* en el plano de la ética. La disolución de este sistema en coincidencia con la consolidación de la ideología antiestatal de la globalización ha oscurecido, por desgracia, la conciencia del hecho de que una sociedad no organizada, con un Estado débil, hace imposible dicha autodeterminación. No deberíamos olvidar que tanto la libertad absoluta (la soberanía absoluta del Yo) como la ley absoluta (la soberanía absoluta del Estado) destruyen el precario espacio que crea para la ética la tensión entre esos dos polos.⁴

d) La perversión ética por excelencia atribuible tanto a ésta como a las demás ideologías, la raíz de toda prevaricación, violencia, cancelación del "rostro del Otro", es el fenómeno de la idolatría.⁵ Idolatría como absolutización de hipótesis, esquemas, sistemas siempre contingentes desde el punto de vista histórico y a los que se eleva al estado de absolutos. Idolatría como transformación de medios en fines. Sólo la relativización de todo lo que se refiere a la vida de la sociedad es compatible con el respeto de las normas éticas, en especial por lo que se refiere al reconocimiento de las exigencias de los demás, a la capacidad de relacionarse con el Otro con solidaridad y compasión.

TINA es el becerro de oro de la idolatría contemporánea; y el nuevo decálogo enumera, de forma tan apodíctica como el de Moisés, ya no mandamientos morales, sino reglas del juego económico.

⁴ "La libertad absoluta es el derecho que del que tiene más fuerza para dominar... La justicia absoluta pasa a través de la eliminación de toda contradicción: éstas destruyen la libertad", Camus, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 345. O citando a Paul Valéry: "Si el Estado es fuerte, nos aplasta; si es débil, sucumbimos". Citado por Ghebali, Víctor-Yves, "Paul Valéry et l'œcumène politique", en *Valéry et le monde actuel*, Paris, Lettres Modernes, 1993, p. 25

⁵ Se trata de un concepto especialmente desarrollado por la religión y la cultura judía. Véase Halbertal, Moshe y Margalit, Avishai, *Idolatry*, Harvard University Press, 1992; *Idoles Actes du XXI Colloque des intellectuels juifs de langue française* (a cargo de Jean Halperin y Georges Levitte), Paris, Denoel, 1985, en especial la intervención de Kessler, David, *Idéologies et idolâtrie*, p. 51.

II. MÁS DESIGUALES...

No vamos a considerar aquí la *vexata quaestio* del fundamento de la ética: trascendente, naturalista, puramente voluntarista. Pero lo que sí es seguro es que la existencia de una mínima base material común es la premisa fundamental para el reconocimiento del Otro como sujeto digno de respeto y solidaridad. No una igualdad total en bienestar y cultura, pero por lo menos una divergencia que no supere ciertos niveles. Que esto es verdad lo confirma la facilidad con la que incluso personas que en la propia cultura y en el propio ambiente son ajenas a la violencia y a la crueldad demuestran su capacidad de borrar mentalmente el rostro del Otro, premisa de su cancelación física, cuando se encuentran en confrontación con el totalmente diferente: el colonialismo, el sistema de castas (incluso en el seno de una misma sociedad), son casos concretos de este mecanismo. Se trata de un fenómeno que está en la raíz de toda violencia organizada (e ideológicamente legitimada); un fenómeno que debe ser combatido, sin duda alguna, tanto en el plano cultural como en el moral, y del que no podemos olvidar las raíces incluso materiales.

En concreto, y por lo que concierne a la globalización, debemos preguntarnos cuáles son las implicaciones en el plano moral del aumento de las desigualdades materiales; del hecho, ya ampliamente documentado,⁶ de que mientras una parte de los habitantes del planeta está integrada en el circuito de la globalización (y obtiene beneficios consistentes, incluso rápidos, de esta situación), otra ha sido expulsada de ese circuito, con una consecuente pérdida de poder de adquisición y de niveles reales de vida, resultado tanto de esa marginación como del derrumbamiento de los sistemas (algunos de tipo familiar/tradicional, otros de tipo estatal) que habían garantizado hasta ahora ciertos niveles de vida. Pero si somos cada vez más diferentes materialmente, ¿no será también más difícil establecer nuestras relaciones recíprocas de acuerdo con el reconocimiento mutuo de esa humanidad que nos une?

Vale la pena, para concluir este punto, citar lo que escribió Benjamín Disraeli a mediados del siglo XIX reflexionando sobre los efectos de la desigualdad entre los habitantes de Inglaterra: "Hay dos naciones entre las que no existe relación alguna, no existe simpatía, y son tan ignorantes de los pensamientos, sentimientos y costumbres respectivas como si vivieran en zonas diferentes, o incluso en planetas diferentes, como si hubieran crecido de forma diferente, hubieran

⁶ Véase, en particular, Trade and Development Report, Ginebra, UNCTAD, 1997.

sido nutridas por alimentos diferentes, observaran diferentes comportamientos y no estuvieran gobernadas por las mismas leyes".⁷ Creo que la llegada de los albaneses a las costas italianas ha planteado también un problema de carácter ético, aparte de los logísticos o políticos, demostrando que, cuando se superan ciertos límites, la ya diferencia de niveles de desarrollo, y no sólo la raza, puede dificultar el triunfo de una ética de la convivencia.

III. ... PERO MÁS PRÓXIMOS

El problema se complica aún más debido al efecto más importante de la globalización. Si es verdad que el aumento de las desigualdades, de los desniveles, es una de las consecuencias de la globalización, otra es la reducción de las distancias: un efecto que no debe considerarse secundario porque constituye la verdadera naturaleza del fenómeno. En suma, globalización quiere decir "más disparidad y, al mismo tiempo, más proximidad". Y es precisamente sobre este punto sobre lo que se plantea un grave interrogante ético. En efecto, la proximidad hace que el problema ético sea más urgente. El Otro al que debemos reconocer es al que tenemos ante nosotros, al que encontramos por la calle, al que llama a nuestra puerta. Era demasiado fácil demostrar solidaridad hacia los negritos que recibían la ayuda de los misioneros (y para los que, de niños, introducíamos una moneda en los cepillos de las iglesias) o también, unos años más tarde, apoyar la causa de la justicia para los pueblos del Tercer Mundo. Hoy se nos pone a prueba de forma concreta (es decir, personalmente, y no sólo intelectual o políticamente). Y con frecuencia es una prueba que fracasa miserablemente, como nos repiten una y otra vez las crónicas incluso de nuestro país. Nos sentimos amenazados por el Otro que es demasiado otro y, al mismo tiempo, está demasiado cercano. En consecuencia, la seguridad se convierte en una prioridad absoluta. En el país más abierto y con más diversidad del mundo, Estados Unidos, los ciudadanos nos están dispuestos a pagar mucho más por las cárceles que por las escuelas: disminuye la solidaridad, aumenta la exigencia de seguridad. Pero no se trata sólo de prisiones, de casas protegidas con vallas, de barrios vigilados por patrullas de guardias de seguridad privados. Se trata, y esto es lo más grave en el plano ético, de la exclusión del Otro considerada como única de-

⁷ Disraeli, Benjamin, *Sibil, or Two nations*, 1859, citado en Oksenberg Rorty, Amelia, "From Decency to Civility by Way of Economics", *Social Research*, 1997, p. 114.

fensa posible ante la percepción de una amenaza; una exclusión que comporta inevitablemente una funesta negación del Otro como sujeto éticamente relevante. En realidad, es un fenómeno que no se diferencia mucho del fenómeno colonial: también en las colonias la inevitable/insoportable proximidad con el diverso se *resolvía* reduciendo la esfera de aplicación de principios éticos comunes. Como ha escrito Pierre Hassner, es a partir de esta contradicción de la que surge la peligrosa “dialéctica del burgués y del bárbaro”,⁸ una dialéctica difícilmente compatible con cualquier concepción ética.

Hay que aclarar que no se trata sólo de fenómenos exclusivamente individuales. También (y, añadiría, sobre todo) los grupos tienden a reaccionar al binomio diversidad/proximidad con mecanismos más o menos paranoicos, más o menos violentos y, por lo general, de “bajo contenido ético”. Por lo que respecta a los Estados, vemos cómo la pérdida de control, típica de la globalización, sobre los resortes fundamentales que una vez permitían controlar economía y sociedad lleva a la exasperación, frecuentemente grotesca, de la afirmación de la *soberanía* entendida en su dimensión más tradicionalmente territorial. Incapaces ya de controlar los flujos del capital, la localización de las empresas, los tipos de cambio de la moneda, los Estados demuestran una patética crueldad compensatoria en el control de las fronteras, en la vigilancia de la entrada de los *diversos*, en la tentativa de excluirlos.

Y es precisamente sobre este concepto de exclusión sobre el que merece la pena reflexionar. Creemos que el verdadero nudo de la problemática planteada por la globalización en el plano ético reside en ese factor. Considerada la distribución desigual de recursos, tecnologías, instituciones, talentos (y aquí cada uno puede dejar volar su imaginación sobre las causas: no es éste el punto que nos interesa examinar), la consecuencia de la aplicación de reglas del juego férreas en términos de capacidad de competitividad, productividad, innovación no puede ser otra que la determinación de inclusiones y exclusiones. El resultado de todo esto es que se diagnostica como “ineptos” para el juego ya único de la economía y de las finanzas globalizadas a individuos, regiones, pueblos e incluso continentes (África). Estaría bien, incluso para quien se declara militar en el campo progresista, dejar de combatir batallas del pasado —en especial la batalla contra la explotación (del proletariado, del Tercer Mundo)— y comprender que el problema más dramático y relevante

⁸ Hassner, Pierre, “Par delà la guerre et la paix. Violence et intervention après la guerre froide”, *Études*, septiembre de 1996, p. 114.

de nuestros días ya no es la explotación, aunque siga existiendo sino la exclusión. Es la aparición de trabajadores superfluos (la infinita masa de parados, cada vez menos *aptos para el trabajo*) o de países superfluos, económicamente marginados y verdaderos *agujeros negros* con respecto a las sistematizaciones políticas.⁹

Pero ¿no es la exclusión el fenómeno más incompatible con ese reconocimiento del Otro como núcleo esencial de la Ética? Exclusión significa humillación, significa negación del valor del Otro como ser humano, no sólo por sus consecuencias materiales, sino también por sus implicaciones psicológicas: "No sirves", *ergo* no eres.¹⁰

IV. *MORS ECONOMICA TUA VITA OECONOMICA MEA?*

En primer lugar, moverse en una dimensión ética significa, para el ser humano, lograr separarse del spinoziano *conatus essendi*, esa arrogante prioridad —privada de toda especificidad humana— atribuida a todo lo que existe para la conservación de la propia existencia.¹¹ Pero cuanto más duro es el sistema social, más drásticas son las consecuencias de la *derrota*, menos fácil es distanciarse de un enfoque dirigido exclusivamente a la conservación de la propia existencia. La ética no florece en los campos de concentración ni entre los naufragos a merced de las olas con una reserva limitada de agua y alimentos. Es decir, y para volver a nuestro tema: cuanto más dura es la competencia, cuanto más imposible es reducir las sentencias pronunciadas por el sistema *globalizado*, más difícil es que surjan individuos capaces de sacrificar, por espíritu de justicia o por solidaridad (es decir, movidos por impulsos éticos en ambos casos), el propio interés inmediato. Y mucho más difícil es que se produzca esa imparcialidad

⁹ "Asistimos a un fenómeno muy importante: la lenta transformación de las relaciones entre el control y la periferia. De una relación de dominadores y dominados se pasa a otra de exclusión/inclusión. En la actualidad, el temor principal de los países del Tercer Mundo no es el de ser dominados, sino el de ser excluidos de los flujos internacionales de la globalización...". Salamé, Ghassan, "La recomposition du monde. Les rapports Nord-Stud après la Guerre Froide", *Esprit*, noviembre de 1996, p. 142. De Salamé véase, en especial, el libro *Appels d'empire*, Fayard, 1996. Jacques Delors ha expresado el mismo concepto. Véase, "Enseñanzas de fin de milenio", *Reset*, mayo de 1997, p. 27.

¹⁰ Sobre la relación exclusión/humillación, véase, en particular, Margalit, Avishai, *The Decent Society*, Harvard University Press, 1996. Margalit reflexiona, entre otras cosas, sobre el valor no exclusivamente económico del empleo (pp. 247 y siguientes) y llega a afirmar que el paro es más humillante que la explotación (p. 260).

¹¹ Spinoza, *Ética*, III (Del origen y naturaleza de los sentimientos), proposiciones VI, VII, VIII y IX.

inseparable de la ética: como ya se ha escrito, no se puede pretender que una persona se comporte ante el último salvavidas destinado al propio hijo con el mismo principio de equidad (y de cortesía) que aplicaría respecto al último pastel de una bandeja.¹² Y, por desgracia, la dureza de la globalización, la reducción de los gastos sociales, el fantasma del paro, la ampliación de las mallas de las redes de protección social, hacen que la gente vea ante sí tantos "últimos salvavidas" para sí y para sus allegados. Sobre todo si tenemos en cuenta el hecho de que, desde un punto de vista político-psicológico, no son tanto los niveles absolutos (de renta, de bienestar) cuanto los relativos, además de la tendencia, los que determinan la actitud de los sujetos: en este sentido, el proceso de aceleración/divergencia de cambios socioeconómicos radicales, característico de la globalización, exaspera la percepción de la "inexistencia de márgenes", difundiendo entre los perdedores, y no solamente entre los paladines de la globalización, una TINA referida no tanto a las reglas del juego del sistema económico cuanto a la imposibilidad de una actuación respetuosa de los principios y de los límites de la ética.

V. LA INDENIDAD: ILUSORIA Y DEVASTADORA SALVACIÓN

Pero volvamos al tema de la exclusión. ¿Cuál es la peculiaridad de la exclusión como fenómeno de nuestros días? Sin duda alguna, la exclusión en sí misma es tan antigua como la sociedad humana: dentro y fuera, nuestro y no-nuestro, ciudadano y extranjero. Pero hay un aspecto peculiar en la exclusión producida por la globalización. Se trata de la afirmación prepotente, en el seno del sistema económico único (y de la ideología única) de la globalización, de un criterio único de inclusión/exclusión: la capacidad de presentarse en el mercado como portadores de una demanda efectiva (es decir, dotada de relativo poder de adquisición) y, al mismo tiempo, como titulares de bienes comerciables o de talentos laborales con valor de mercado. En esto reside la valencia *totalitaria* del sistema: la aparición de una única dimensión con un único parámetro de valoración.

A todo esto hay que añadir el fenómeno de la pérdida de control sobre las decisiones y los acontecimientos que determinan el cuadro material de la propia existencia. No sólo por los antiguos y multiformes desniveles de poder económico y político (que no son

¹² Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991, p. 24

una novedad), sino por una especie de dispersión geográfica de las sedes en las que se toman las decisiones. Es más, si consideramos el aspecto financiero (hoy mucho más determinante que el estrictamente industrial), lo que resulta es una especie de *desaparición* de la localización del poder real: ¿las multinacionales?, ¿Wall Street?, ¿el Bundesbank?

Reducido a ser un "hombre con una dimensión única", privado de poder no sólo sobre la propia existencia material, sino incluso sobre el conocimiento mismo de la localización de ese poder, ¿se puede uno sorprender de que el individuo, perdido, excluido y expulsado (y teniendo ante los ojos, cuando no al alcance de la mano, el espectáculo de los *felices incluidos*), responda a esa disminución de la autoestima con una búsqueda desesperada de identidad?

Ésta es la principal explicación (junto con otras más políticas referidas a la búsqueda de legitimación de las clases dirigentes tras la guerra fría y la capacidad mistificadora de los intelectuales orgánicos respecto a esas clases dirigentes) de la difusión de los fundamentalismos y de la inesperada eclosión de los nacionalismos y de su no menos peligroso antecesor, el tribalismo —que hoy reaparece como regresión antropológica—; fenómenos basados en la exasperación de la importancia vital del dominio del territorio. Todos ellos formas paroxísticas y violentas de afirmación de la identidad en un momento en el que esa se ve amenazada por un sistema mucho más fuerte y *total* (que se presenta, además, sin la confrontación de una protesta real, sin posibilidad de alternativas) que los contruidos de acuerdo con ideologías pertenecientes al pasado. Es verdad que son fenómenos que desde el punto de vista político pueden ser literalmente definidos como "reaccionarios", pero tal vez lo más grave sea que, precisamente por la ausencia absoluta de perspectivas, ellos tienden a anular en sus secuaces cualquier rémora ética. Y cuanto más esta *illusion identitaire*¹³ se revela como tal, es decir, como incapaz de influir de forma efectiva en la pérdida de control y poder, más tiende a producir crueldad, desde Srebrenica hasta las aldeas argelinas.

La consecuencia de todo esto es la aparición de dos reacciones paralelas a la paradoja desigualdad/proximidad característica de la globalización: los vencedores buscan seguridad; los perdedores, identidad. La combinación de estas dos tendencias es devastadora para las perspectivas de la ética como reconocimiento del Otro y como aceptación de responsabilidades hacia él.

¹³ Bayart, Jean-François, *L'illusion identitaire*, París, Fayard, 1996.

VI. ¿CIVILIZAR LA GLOBALIZACIÓN?

Hasta aquí los problemas, los interrogantes. Pero precisamente porque pensamos que es necesario controlar el amplio proceso actual de transformación mundial, en vez de combatirlo (¿a favor del nacionalismo económico y de la autarquía?, ¿del dirigismo?, ¿del atraso localista y conservador?), es justo tratar de sugerir, con toda la modestia debida, algunas líneas que permitan, en el plano ético-político, afrontar los "desafíos éticos de la globalización".

Comencemos por la búsqueda de identidad que responde al desorden y a la desorientación producidos por la globalización. Es indudable que la exasperación de la identidad es incompatible con ese reconocimiento del Otro, esencia misma de la ética. Pero, entonces, ¿debemos concluir que se trata de una aspiración nociva, de una exigencia que hay que combatir para favorecer el nacimiento de una "identidad humana" sin adjetivos ni divisiones? Creo que debemos buscar la respuesta en la dirección opuesta: para desactivar el potencial conflictivo y antiético de la identidad debemos multiplicar las identidades. En primer lugar, porque el pluralismo es el mejor antídoto contra la idolatría: si somos tantas cosas, y no sólo una, tendremos mayor serenidad para afrontar todas las facetas de esa compleja identidad, así como las dificultades y las amenazas que puedan surgir al respecto. Pero también hay una razón más concreta: si la exclusión es la que nos destruye como seres humanos, entonces la multiplicación de identidades igualmente relevantes hará objetivamente más difícil la configuración de una exclusión total.¹⁴

¿Qué identidades? Todas, afirmábamos antes: la que confiere la familia; la que deriva de la pertenencia a una etnia, a una ciudad, a una región, a una nación; la identidad proporcionada por ser trabajador o empresario; la fe religiosa, si existe; la militancia política. Como sucede ante todas las amenazas totalitarias, sólo el afianzamiento de una pluralidad de identidades (tarea, sobre todo, de la cultura, pero también de la política) puede crear esos contrapesos y esos anticuerpos que permitan huir de la terrible alternativa asimilación/marginación. No tiene sentido afirmar que debemos "rechazar" la dimensión de productores y consumidores, de sujetos de un mercado abierto y competitivo. O, mejor dicho, esa afirmación tendría sentido si realmente (como oímos decir frecuentemente con una retórica poco convincente a quien canta los elogios de una simplicidad por desgracia difícilmente recuperable) estuviéramos dispues-

¹⁴ Margalit, Avishai, *op. cit.*, p. 19

tos a detenernos, a bajar del tren de alta velocidad del desarrollo para conformarnos con una excursión ecológica y una merienda a base de fruta y agua pura.

Creo que tiene más sentido volver a introducir sentido común y ética mediante una conciencia renovada de las múltiples dimensiones que, junto con las que nos atribuye el mercado, constituyen nuestra compleja identidad de seres humanos. Afirmar, y demostrar, que no somos sólo éstos que la globalización define, para lo cual deberemos buscar mediación, compatibilidad, flexibilidad, incluso reducción de tiempos y ritmos, y —si se me permite utilizar una palabra que tantas burlas zafias suscitó en otras épocas en mi país, Italia— austeridad, para evitar que la dimensión económica, indispensable, pero instrumental, destruya todas las otras dimensiones que contribuyen a definirnos de una forma no mutilada ni totalitaria.

La dramática explosión de conflictos étnicos (o, en cualquier caso, de matriz ya no, y no tanto, internacional cuanto infranacional) no es el único fruto de esa búsqueda dramática, exasperada de identidad, sorda a todo reclamo humanista respecto al desvarío producido por la *expropiación de poder* típica de la globalización. Existe, además, una exasperación de la dimensión territorial en una terrible combinación de impulsos parazoológicos y mistificaciones ideológicas. Una exasperación que se vuelve sorda a las llamadas de la ética y de la convivencia cuando la utilización de un nombre o de una bandera de un kilómetro cuadrado de territorio, de la orilla de un río o de la cumbre de una montaña se presenta como *vital* para el honor y la supervivencia de una nación o de una etnia.

También aquí debemos partir necesariamente de la constatación de la difícil reversibilidad de las transformaciones económicas mundiales. Más concretamente, ¿se puede pensar realmente en volver a territorializar el mercado, las finanzas, las inversiones? Está claro que los Estados aún poseen muchos resortes. Es indudable que no debemos considerar la definición de globalización como algo ya completamente realizado.¹⁵ Pero es difícil seguir dudando sobre la tendencia. ¿Qué hacer, entonces? ¿Cómo afrontar esta dimensión territorial del discurso sobre la globalización? No se puede tratar de compensar los efectos no deseados de la desterritorialización económica con su exasperación política. Es más, precisamente en esta tentativa absurda se encuentra la raíz de todo lo más peligroso e inhumano que se está perfilando en varias partes del mundo.

¹⁵ Rodrik, Dani, "Sense and Nonsense in the Globalization Debate", *Foreign Policy*, verano de 1997, p. 19.

Más bien habría que buscar la respuesta en una desterritorialización gradual de la gobernabilidad (o, mejor dicho, de ese término inglés tan difícil de traducir que es *governance*). No, no hablamos de un hipotético (y si no fuera hipotético, peligroso por lo que respecta a la diversidad y al pluralismo) "Gobierno mundial", sino más bien de una multiplicación de niveles de gobierno (ciudades, región, Estado-nación, la UE para nosotros los europeos, el sistema de las Naciones Unidas), por un lado, y de la introducción de elementos de transnacionalidad relacionados con una situación individual o de grupo, por otro. Dos fenómenos para aclarar este último punto: la tutela de los derechos humanos, no relacionada necesariamente con una pertenencia territorial pero reconocida a los seres humanos en cuanto tales, y la proliferación del mundo de las organizaciones no gubernamentales, cada vez más introducidas en un discurso no teórico de *governance* a nivel mundial.

En síntesis, el objetivo debería ser el de *civiliser la mondialisation*,¹⁶ algo posible siempre que exista un *civis* que (de forma compleja, gradual, incluso problemática, y mediante una pluralidad de instituciones y mecanismos) exija y ejerza los propios derechos incluso fuera del marco tradicional del Estado-nación. Es decir, la ciudadanía: ese *demos* pluralista (como pluralistas son las instituciones que lo definen y en cuyo ámbito ejerce los propios derechos) que es la única alternativa al *ethnos* de la mistificación histórico-cultural y de la negación del Otro. Y que es pluralista porque también las identidades son plurales.

Como ha escrito un agudo periodista norteamericano, por ahora sólo tenemos el *hardware* económico de la globalización: nos falta el *software*, el conjunto de principios, normas e instrucciones que aseguren su gobernabilidad.¹⁷ Sin duda alguna, la verdadera solución sería el desarrollo de un sistema ético en correlación con la globalización del mercado, es decir, que emergiera esa "globalización de la ética" de la que habla Hans Kung.¹⁸ Pero los ritos y las tendencias de estas grandes evoluciones a nivel cultural y espiritual nos siguen resultando misteriosos y difícilmente previsibles, por lo que, como mínimo, deberíamos tratar de afianzar las instituciones compatibles con la globalización de la ética, y, si fuera posible, aquellas que favorecieran y aceleraran su ritmo. Y una premisa fundamental y m

¹⁶ "Agir dans la mondialisation: Entretien avec Patrick Viveret", *Esprit*, noviembre de 1996, p. 122

¹⁷ Friedman, Thomas L., "The Big Issue Now is Competent Governance", *International Herald Tribune*, abril de 1997

¹⁸ "Per u Europa dal volto umano", *La Repubblica*, abril de 1997

nimalista sólo en apariencia: deberíamos salvar el concepto mismo de "función pública", tanto nacional como internacional, hoy seriamente amenazado.

Pero ¿es verdad que por el momento no existen reglas capaces de *civilizar* un proceso que parece llevar en su seno peligrosas implicaciones políticas y morales? Sería realmentete paradójico afirmar que la única alternativa al dirigismo, al proteccionismo, a la burocratización, es una *deregulation* tan avanzada que configure una anomia de corte hobbesiano. No es esto. No me refiero sólo a las normas todavía presentes en las Constituciones y en las legislaciones nacionales de países plenamente liberales y liberalistas (a pesar de todas las *deregulations* realizadas en los últimos años), sino también a las ya existentes en el plano internacional.

Los derechos humanos son también derechos socioeconómicos, y no parece que la aparición de la globalización haya llevado a los países a denunciar el complejo articulado de normas (normas internacionales con innegable base jurídica, no simples resoluciones o declaraciones) que afrontan cuestiones como el derecho a una existencia digna, al trabajo, a la sanidad, a la asistencia social. Con demasiada frecuencia se olvida que existen convenciones que establecen obligaciones internacionales respecto a los denominados *core labor standards*: libertad de asociación, prohibición del trabajo infantil y del trabajo forzoso, no discriminación.¹⁹ En suma, no faltan instrumentos incluso internacionales para tratar no de combatir la globalización, sino de *civilizarla*.

Podemos afirmar, para concluir, que el mal de la globalización es su inconclusión; y sobre todo la contradicción que crea entre la mundialización del mercado y la persistente fragmentación de la ciudadanía y los derechos a nivel territorial. Una contradicción que sólo produce tensiones y conflictos, que restringe e incluso destruye el campo de la ética, y que sólo puede ser resuelta *hacia adelante*, reforzando los elementos de *governabilidad mundial* (no de gobierno mundial, repito) que ya existen tanto en el plano político como en el normativo.

¹⁹ Véase el informe del director general de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en la 85a. Sesión de la Conferencia Internacional del Trabajo (*L'action normative de l'OIT a l'heure de la mondialisation*, Ginebra, OIT, 1997)