

**APROXIMACIÓN CRÍTICA A LA IDEA DE
GLOBALIZACIÓN Y SOCIEDAD
DEL CONOCIMIENTO.
*Hacia la Construcción de una Teoría Primaria***

José Villanueva
Suleima Bustamante
suleimabu@cantv.net
(UPEL-IMP, núcleo Zulia)

RESUMEN

En este artículo se analizan las ideas y el estado del arte que definen el debate sobre la globalización y la sociedad global del conocimiento. Se hace desde una orientación metodológica hermenéutica y desde la perspectiva crítica de la inclusividad como expresión alternativa emancipadora. Como base teórica y práctica en la construcción de una propuesta de globalización alternativa, se revisa la perspectiva filosófica liberadora. El análisis revela que la respuesta al dilema del desarrollo en un mundo globalizado e interrelacionado presupone no sólo la incorporación efectiva a la sociedad de la información y el conocimiento, sino sobre todo, el diálogo en la diversidad cultural.

Palabras clave: globalización; conciencia liberadora; criticidad.

Recibido: 16/01/08

Aprobado: 17/03/08

**CRITICAL APPROACH TO THE IDEA OF GLOBALIZATION AND THE
SOCIETY OF KNOWLEDGE: TOWARDS THE CONSTRUCTION OF A
PRIMARY THEORY**

ABSTRACT

This article analyzes the ideas and the theoretical revision that define the debate about globalization and the global society of knowledge. It is elaborated from a hermeneutic methodological orientation; and from the critical perspective of inclusiveness as an emancipated and alternative expression. As a theoretical practical basis in the construction of a proposal of alternative globalization, there is a revision of the philosophical perspective of liberation. The analysis reveals that the answer to the dilemma of development in an interrelated world as a whole reveals not only the effective incorporation to the society of information and knowledge, but most of all, the exchange in the cultural diversity.

Key words: globalization; conscience of liberation; criticism.

**APROXIMATION CRITIQUE À L'IDÉE DE GLOBALISATION
ET SOCIÉTÉ DU SAVOIR.**

Vers la Construction d'une Théorie Primaire

RÉSUMÉ

Dans cet article on analyse les idées et l'état de l'art définant le débat sur la globalisation et la société du savoir. Cela se fait depuis une orientation méthodologique herméneutique et depuis la perspective critique de l'inclusion comme expression alternative émancipatrice. Comme base théorique et pratique dans la construction d'une proposition de globalisation alternative, l'on révisé la perspective philosophique libératrice. L'analyse révèle que la réponse au dilemme du développement dans un monde globalisé et inter relationné, suppose non seulement l'incorporation effective à la société de l'information et le savoir, mais surtout, le dialogue dans la diversité culturelle.

Mots clé: globalisation; conscience libératrice; criticité.

Introducción

El escenario mundial actual viene dado por un contexto de contradicciones: por un lado, un mundo interconectado digital, económica y culturalmente, de amplias oportunidades de crecimiento y desarrollo, próspero, en el que el conocimiento científico y técnico más avanzado se ha integrado a la existencia cotidiana; al tiempo, nos encontramos con un escenario completamente distinto, en el otro extremo: escasas oportunidades, en creciente proceso de pauperización, de desintegración, desempleo, pobreza, marginación, degradación del medio ambiente, entre otras notas que, pese a los impresionantes avances en el campo científico y tecnológico (la principal bandera de progreso de aquéllos), sus beneficios no son percibidos y, en el peor de los casos, son causantes de su deplorable condición; en síntesis un mundo polarizado, partido a la mitad (permitiéndonos el recurso de esta expresión, aunque ésta no sea un reflejo estadísticamente exacto de la realidad), dividido entre incluidos y excluidos. Situación que, en modo alguno, es nueva, pero que por la forma de acumulación imperante de capitales a escala planetaria, tiende a volverse cada vez más dramática.

Esta suerte de ambigüedades vivenciada en el contexto internacional refiere a un ámbito de discusión y reflexión en el que se ven comprometidas, de una forma u otra, todas las instituciones de la sociedad (la iglesia, los partidos políticos, las universidades, los entes nacionales y supranacionales, y por supuesto, la tarea filosófica, en tanto que institución histórica y cultural).

En la discusión de estos temas ha surgido una serie de opiniones diferentes, y en más de los casos encontradas diametralmente, desde las cuales se ha pretendido dar razón de los fenómenos en cuestión, pero ninguna de ellas, hasta ahora, ha logrado alcanzar un consenso universalmente aceptado por todos, presentándose en tal sentido, como señala Romero (2002):

una verdadera confrontación de ideas, unas tratando de justificar el *statu quo* internacional, bajo el supuesto de que todos los países tienen las mismas oportunidades, al tiempo que otras rechazan cualquier posibilidad de inserción ventajosa en la actual división internacional del trabajo. (p. 6)

Y que en líneas generales, Giddens (1996), los clasifica como: hiperglobalizadores, por un lado, y escépticos de la globalización, por el otro.

Ahora bien, tras considerar la globalización como un fenómeno objetivo de carácter mundial, que no es en esencia ni negativo ni positivo, pero del que se juzga debe necesariamente imprimírsele una dirección diferente a la llevada hasta ahora (Roig, 2001), surge un tercer grupo de opinión que ha emprendido una tarea de síntesis dialéctica de los dos puntos de vista que hasta el momento han dominado (y siguen dominando) el escenario de la discusión en torno al fenómeno del estudio. En este sentido, se tematiza una propuesta de Globalización Alternativa, que parte de una cosmovisión de inclusión social, no ideológica (en su sentido clásico), contextualizada, fundamentada en la primacía ética del sujeto, y en perspectiva de reconstrucción ecológica y sentido de la responsabilidad social.

No obstante, hay que advertir que al hablar de una propuesta de globalización alternativa, más allá de referirse a un hecho consumado, se hace en el sentido de un proyecto en construcción, carente todavía de una sistematización objetiva, de esfuerzos dispersos, sin elaboración de una teoría primaria fundamentada, es decir, sin un estatuto ontológico de formalidad.

Ante tales circunstancias, es a juicio de los autores de este estudio, un lugar fecundo y propicio digno de ser tomado en cuenta en la tarea, utilizando un término acuñado por Fornet-Betancourt (1994, p. 50), de “aprender a pensar de nuevo” la globalización; el de la ideas desarrolladas en el ámbito de la reflexión filosófica que ha tenido lugar en América Latina, y más concretamente el circunscrito en las coordenadas del pensamiento crítico de la Filosofía de la Liberación.

En este orden de ideas, desde una orientación metodológica hermenéutica, en el presente artículo se expondrán algunas de las principales ideas analizadas y/o desarrolladas desde una perspectiva filosófica liberadora, que pudiese servir de fundamentación teórica y práctica en la construcción de una propuesta de globalización alternativa.

A este fin, procuraremos en un primer momento presentar, aun cuando fuese sólo de una manera breve y sucinta, el estado del arte sobre la idea de globalización y de sociedad global del conocimiento y/o de la información. Siguiendo lo planteado por Giddens (1996), quien sugiere que para elaborar una conceptualización adecuada de este fenómeno se deben diferir los distintos enfoques, para luego pasar a analizar algunos de las

principales ideas desarrolladas en el contexto de la filosofía de la liberación, que pudiesen servir de sustentación a un propuesta de globalización inclusiva como alternativa frente al modelo de globalización subordinado a la lógica y dinámica neoliberal-homogeneizante, así como a toda forma de fragmentación de la estructura socio-cultural, política y económica.

Objetivos de la investigación

Objetivo general

Analizar los elementos configuradores que definen la idea alternativa de la globalización y de la sociedad global del conocimiento.

Objetivos específicos

- a) Describir las principales ideas que enmarcan el debate en torno a la idea de la globalización y sociedad global del conocimiento.
- b) Analizar los principales elementos teóricos que sustentan la idea de la globalización y la sociedad global del conocimiento desde la perspectiva crítica de la inclusividad como expresión alternativa emancipadora.

Globalización y sociedad del conocimiento como conceptos en construcción

El carácter ciertamente histórico de los avances conseguidos en las ciencias, la técnica y la tecnología, o en la tecnociencia, como prefiere llamarla el profesor Galindo (1999), nos coloca en el centro de los desafíos de un mundo caracterizado por cambios continuos y acelerados que provocan el rápido envejecimiento de los conocimientos adquiridos y las estructuras vigentes que han afectado al hombre y a la sociedad en todos los órdenes.

Así, por la irrupción y el desarrollo de las nuevas tecnologías, se están ocurriendo una serie de cambios estructurales profundos y acelerados a nivel cultural, social, económico, laboral, educativo, político, ideológico, entre otros. Los avances en la informatización y las comunicaciones han permitido la acumulación y transmisión de grandes cantidades de información de forma inmediata y en proporciones antes impensables. Las computadoras se han

convertido en una herramienta común y casi indispensable tanto en el trabajo como en el hogar.

El acceso a la información, a través de la radio, la televisión, de Internet, ha abierto la posibilidad real de la adquisición ilimitada de conocimientos. La comunicación, en tiempo real con cualquier lugar del mundo, ha empequeñecido nuestro planeta y desvastado las fronteras. Los avances en las telecomunicaciones han permitido que cualquier individuo sea un observador atento y directo de cualquier acción y situación que se esté desarrollando en algún punto de la tierra, con la que se describe la realidad inmediata, como una sociedad planetaria, más allá de fronteras, barreras arancelarias, diferencias étnicas, credos religiosos, ideologías políticas y condiciones socio-económicas. La masificación cultural borra el concepto de “cultura nacional”, dando paso a la construcción del concepto “cultura supranacional”, sintetizada con la expresión de “aldea global” de Marshall McLuhan.

En este sentido, en la sociedad moderna (en su esencia de actualidad y circunstancialidad), la ciencia y la información se han convertido en el modo ordinario de pensar y obrar, son una expresión cultural y, en ocasiones, una cultura popular de masas.

Al este efecto, señala Valdés (2002) que en los últimos 20 años del siglo XX y los inicios del XXI, se adquirió y distribuyó más conocimiento que en toda la historia del mundo. Los seres humanos hoy más que nunca pueden acceder a la cultura y al conocimiento universal, todo lo cual ha incidido de forma directa sobre la realidad cotidiana, modificando las costumbres, los hábitos de todo tipo, sustanciando un cambio, tanto del ser como del hacer, que en definitiva, configuran una nueva manera de entender y pensar la cultura, al hombre y a la sociedad.

En esta óptica, ya es común afirmar que estamos inmersos en lo que se ha denominado **la sociedad del conocimiento y/o la información**, con su concreción en el escenario de un mundo globalizado e interconectado económica y culturalmente; es decir, en una sociedad donde la riqueza, el desarrollo económico, el bienestar colectivo y hasta el desarrollo personal están íntimamente ligados al conocimiento tecnológico y científico y a la interacción ciudadana masiva. Lo cual, en opinión de Lamo de Espinosa (2002), constituye el sentido más profundo del término sociedad del conocimiento “que si antes la

cultura era la ciencia, hoy la ciencia es la cultura dominante” (p. 7), trascendiendo con ello los linderos de la mera reflexión teórica-epistemológica, al repercutir en todos los aspectos y escenarios de la sociedad, la cultura y la economía.

De esta forma, según Castells (1999), estamos ante un nuevo estadio civilizatorio, en el que la cultura hace referencia a la cultura; así, una vez dominada la naturaleza hasta el punto de que ésta se revive de modo artificial como una forma de cultura, debido a la convergencia de la evolución histórica y el cambio tecnológico, hemos entrado en un modelo cultural de interacción y de sociedad. En este nuevo paradigma civilizatorio, los medios de producción están compuestos cada vez más por mayor conocimiento y menor mano de obra, materia prima o capital. Esto es, según afirma este autor, el desplazamiento del trabajo humano hacia tareas cada vez más complejas y sofisticadas relacionadas con las innovaciones científicas y tecnológicas, lo cual es un signo distintivo y categórico de este nuevo orden social.

Tradicionalmente la riqueza estaba relacionada con la tenencia de capital, la abundancia de recursos naturales y la mano de obra “barata”. En el nuevo orden paradigmático, el conocimiento y la inteligencia sustituyen a dichos factores de producción. La nueva era global del trabajo implica la aplicación del conocimiento como la más importante fuente para la creación de valor y de riqueza. Los factores tradicionales seguirán presentes en la dinámica económica, pero subordinados al principal y más importante: el conocimiento.

Todo lo cual significa, según Drucker (1998), que: “hoy vemos el conocimiento como el recurso esencial” (p. 50), es decir, que los medios de producción básicos no son ya el capital, ni los recursos naturales, ni el trabajo; es y será el conocimiento. El valor se crea por la “productividad” y la “innovación”, ambas aplicaciones del conocimiento al trabajo.

En este sentido, el Banco Mundial (1999), en su informe titulado *El conocimiento al servicio del desarrollo*, destaca que aquello que diferencia realmente a los países ricos de los países pobres no es el mayor ingreso *per capita* por sus recursos naturales, sino el acceso que tienen sus pobladores al conocimiento útil para mejorar su calidad de vida.

En esta misma dirección, Ávalos (1988) señala que: “los 29 países que concentran el 80% de la riqueza mundial deben su bienestar en un 67% al capital intelectual (educación, investigación, ciencia y tecnología), el 17% a sus recursos naturales, y el 16% a sus equipos” (p. 2), lo que muestra un nuevo modelo de desarrollo social sustentable, basado en el conocimiento y en los recursos humanos. En tal sentido, ocurre una sustitución de la tenencia de la tierra y del capital como factores determinante para la producción y la riqueza, por el conocimiento.

Ante tales circunstancias, afirma Drucker (1998), que: “el conocimiento se ha convertido en el recurso, más bien que en un recurso, es lo que hace a nuestra sociedad postcapitalista” (p. 50), cambiando la estructura de la sociedad y su dinámica de funcionalidad e interrelacionalidad.

Vale la pena destacar lo señalado por Andersen (1999), al afirmar que: “la ventaja competitiva no pertenecerá más a los grandes o los agraciados por la abundancia de recursos naturales o financieros. En la nueva economía global, “el rey es el conocimiento”. Aquellas naciones que sobresalgan por la creación y utilización del nuevo conocimiento prosperarán en los años venideros” (p. 259). Sentido este último, según el cual destaca Acosta (2005), que la globalización se presenta como un imperativo que afecta la vida en su condición de posibilidad, que se percibe como un hecho inevitable, algo así como ser o no ser, globalizarse o perecer y, en consecuencia, una realidad que se impone a la vida humana en el trabajo, la producción, el consumo y la comunicación, en tanto que modos específicos de su reproducción.

En similares términos Reich (1993), expresa que en el futuro “no existirán productos nacionales, ni siquiera industrias nacionales lo único que le queda a los países, como bien fundamental, es su población con sus capacidades y destrezas” (p. 13), por lo que, agrega:

la principal misión política de una nación consistirá en manejarse con las fuerzas centrífugas de la economía mundial que romperán las ataduras que mantienen unidos a los ciudadanos, concediendo cada vez más prosperidad a los más capacitados y diestros, mientras los menos competentes quedarán relegados a un más bajo nivel de vida. (*Ibid*)

Panorámica global esta que exige de la comunidad internacional y, en especial, de sus integrantes menos aventajados, para poder afrontar exitosamente este nuevo orden económico y social, ser cada vez más eficaces y eficientes en el proceso de utilización del conocimiento; para lo cual, afirma Drucker (1998) que se requerirá de personas diferentes, educadas de distinta manera que como se hace hoy en día, con capacidades adecuadas para enfrentar y resolver situaciones nuevas en un entorno rápidamente cambiante, por lo tanto, se exige el desarrollo del talento humano como fuente generadora de riqueza.

De esta manera, para quienes defienden la tesis de la relación conocimiento-progreso-globalización, esta última es un reto ineludible, una exigencia categórica y la única vía para el desarrollo social y económico, de manera que todas aquellas naciones que aspiren lograr un grado de bienestar y de calidad de vida, deben incorporarse forzosamente a la dinámica estructural mundial, caracterizada por la producción y aplicación del conocimiento como principal fuente generadora de riquezas.

Tales afirmaciones cobran aún mayor fuerza en su sentido y significado en el contexto de países en vía de desarrollo, desacelerados o emergentes, si se considera, por un lado, la enorme brecha existente entre éstos y los llamados países del primer mundo o acelerados, siendo que estos últimos han logrado reconocer el papel principal y el lugar axial del conocimiento y la información, aprovechando al máximo sus múltiples potencialidades. Mientras que los países en vía de desarrollo, por su parte, han sustentando tradicionalmente (como es el caso de Venezuela), su estructura social y económica en la exploración, explotación y exportación de sus recursos naturales, convirtiéndose en países exportadores de materia prima y consumidores de bienes y servicios, derivados del tratamiento tecnológico de los mismos, dejando de lado, o al menos relegando a un inferior lugar, la explotación y desarrollo, mediante la formación y capacitación, entre otros, del potencial intelectual nacional, incidiendo negativamente en la capacidad de adaptarse a la lógica de las rápidas mutaciones derivadas del surgimiento de las nuevas tecnologías de finales del siglo XX y que caracterizan el siglo XXI.

Esto genera y explica, en gran medida, de acuerdo con Pizarro (2001), los procesos de polarización de los acontecimientos sociales en marcha, en los que, por un lado, están segmentos de la sociedad, que reuniendo determinadas características económicas, políticas y educacionales se han adaptado con éxito y han logrado posicionarse en el nuevo escenario de la integración global y,

por el otro, existe un enorme contingente de personas, comunidades, regiones países y hasta continentes de excluidos, por cuanto no han logrado adecuarse a los cambios en curso.

Esta dinámica de desigualdades contexto-conceptuales, económicas y sociales que acompañan la nueva ideología del progreso global, degenera en una nueva estructura de poder y dominación, que hace referencia al pauperismo y a la miseria en la que esta parte de la sociedad a la que hemos hecho referencia, lejos de beneficiarse de dicho “progreso”, parecería más bien padecer de sus consecuencias negativas.

De este modo, refiere Hinkelammert (1995) que: “la globalización se presenta como promesa de vida, pero, en la forma como ella está planteada puede ser al mismo tiempo una amenaza no intencional «global» de muerte”. Pues, como señala Scannone (2005), cuando el mercado se propugna como autorregulado y regulador de toda la vida social, se pervierte intrínsecamente en motor de concentración injusta de riqueza, ahondando así cada vez más la brecha entre pobres y ricos, entre naciones pobres y naciones ricas, y deja de ser instrumento para el auténtico progreso humano, para transformarse en centro de desigualdades y exclusiones sociales; las finanzas desreguladas tienden a primar sobre la producción y el trabajo; la política se pone al servicio de los poderes económicos y financieros; la cultura promovida a través de los medios de comunicación de masa jaquea a las culturas de los pueblos, tratando de imponer una homogenización de pautas y conductas.

Problemática esta que gana especificidad cuando aterrizamos en las circunstancias concretas de la América Latina, desde la que se puede observar una profundización en lo que se puede denominar una superestructura de exclusión social, expresada en términos de pobreza extrema, hiperignorancia (Cordeiro, 1995), deuda externa, exclusión de los empobrecidos de la participación social, discriminación racial y de género, insuficiencia alimentaria, baja renta *per capita*, deterioro medioambiental y aniquilamiento de los recursos naturales, paro, trabajo infantil, inestabilidad en el empleo, subempleo, y los cambios consecuentes en las condiciones y estilos de vida que de ello deriva, entre otras circunstancias. Así mismo, Latinoamérica reporta ser la región del planeta con el mayor índice de desigualdades socio-económicas y peor distribución de las riquezas; la distancia entre los ricos y los pobres es abismal, y mucho más alta que la registrada en los países industrializados o en las otras regiones del Tercer Mundo (India o África).

De esta situación real, histórica y empíricamente verificable, surge una suerte de reacción antiglobalizadora, a la que prefiere llamar Giddens (1996) “escépticos de la globalización”, que sustentan la idea de que esta última es causa eficiente del aumento de la pobreza mundial, y de la exclusión social; así como de una forma de neocolonización ideológica del capitalismo o proyecto del sector empresarial transnacional e imperialista, puesto que en el fondo lo que se ha hecho es reemplazar viejas formas de sometimiento, por otras más sofisticadas, impidiendo superar la distribución desigual del poder y de la riqueza. En este marco, González Casanova (1998) señala:

la globalización es un proceso de dominación y apropiación del mundo. Dominación tanto de estados como de mercados, de sociedades como de pueblos, que se ejerce en términos político-militares, financiero-tecnológicos y socio-culturales. El proceso de apropiación de recursos naturales, de riquezas y del excedente producido se realiza de una manera especial, en que el desarrollo tecnológico y científico más avanzado se combina con formas muy antiguas, incluso de origen animal, de depredación, reparto y parasitismo, que hoy aparecen como fenómenos de privatización, desnacionalización, desregulación, con transferencias, subsidios, exenciones, concesiones, y su revés, hecho de privaciones, marginaciones, exclusiones, depauperaciones que facilitan procesos macrosociales de explotación de trabajadores y artesanos, hombres y mujeres, niños y niñas. (p. 11)

Así mismo, para Hinkelammert (1995), “la globalización trata de un universalismo del ser humano abstracto, detrás del cual se esconde/proyecta la dominación de una minoría que se impone por medio de los criterios de su universalismo abstracto práctico” (p. 238). Desde este contexto, afirma Borja (2004) que:

la globalización hoy no es solamente un proceso económico-financiero y cultural-comunicacional propiciado por la revolución digital. Es también una realidad político-militar imperial, una dominación ejercida por el gobierno de la única superpotencia existente, que hoy no tiene contrapeso alguno y que ha unido una cruzada mesiánica a la realización descarnada de los negocios por parte de grupos económicos multinacionales. (p. 12)

De este modo, de acuerdo con Gandarilla Salgado (2002), la globalización entendida como expansión financiera del desarrollo capitalista actual, no es un fenómeno nuevo, sino que encuentra su símil histórico en los mercados de Ámsterdam del siglo XVIII y de Londres del siglo XIX, dando paso del hegemón desde Génova a Holanda, desde ésta a Gran Bretaña y, finalmente, a los Estados Unidos, ubicándose en un largo trayecto de dominación, acumulación, explotación y apropiación del mundo.

Al respecto, conviene destacarse que muchos de los autores consultados en este estudio, que se suman a la reflexión crítica antiglobalizadora, insisten en que los propios Marx y Engels ya a mediados del siglo XIX preveían la inexorable “globalización” al referirse en los siguientes términos, en el Manifiesto Comunista, al modo de producción capitalista: “espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes” (Marx, 1983; p. 31), lo cual es posible gracias al “rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación...” (*ob. cit.*, p. 32).

Desde este punto de vista, para Hirsch (1997) “la globalización actual es en esencia un proyecto capitalista en la lucha de clases. No es un mecanismo económico objetivo ni menos un desarrollo político cultural propio, sino una estrategia política... no es un acontecimiento o expresión natural de una lógica objetiva, sino un proceso impuesto” (p. 8); y de ahí su designación recurrente como una forma de neocolonialismo global del mercado (González Casanova, 1996).

De este modo, ante lo que los detractores de la globalización consideran como el fracaso de la estrategia neoliberal de lograr la integración del capitalismo mundial, en el que supuestamente desaparecerían las desigualdades entre los países, pero que en la práctica ha traído como consecuencia una profundización en la polarización de una sociedad marcadamente desigual, optan por decretar el fin de la globalización. En esta perspectiva surge la idea de la fragmentariedad como antítesis de la globalización, en la que las particularidades interpelan a la universalidad, la multivocidad a la univocidad, las diferencias a la homogeneidad (Acosta, 2006).

Así, desde este punto de vista, son postulados y reforzados los criterios proteccionistas y aislacionistas, que encontrarán en los argumentos nacionalistas, localistas, regionalistas, identitarios o “indigenistas” sus bases de cohesión y legitimación (Borja, 2004), como valores que deben ser preservados; se insiste también en la autonomía y la soberanía de los pueblos, destacándose las diferencias históricas y culturales entre las distintas regiones; se revalorizan o se reinventan identidades y modelos culturales como reacción a las “invasiones” de inmigrantes, visitantes o productos ajenos. Se defienden las lenguas y los paisajes, la identidad de los territorios y de las comunidades locales.

En síntesis, como se puede observar, existen dos posiciones encontradas y divergentes respecto de las ideas de la globalización y de la sociedad global del conocimiento, cada una de las cuales enmarcadas dentro de parámetros ideológicos, políticos, tecno-económicos, socioeconómicos, geopolíticos, partidistas, religiosos que han procurado el monopolio de la reflexión y la tematización del fenómeno del estudio. No obstante, entre ellas existe un rasgo común: ver en la globalización una etapa histórica que se caracteriza por una mayor interacción e interdependencia de los factores y actores que intervienen en el proceso del desarrollo mundial.

En este contexto, partiendo de la coincidencia de estas dos posiciones antagónicas desde la que se pretende interpretar y dar razón de la idea de la globalización y la sociedad global del conocimiento y/o la información, surge una tercera vía (Giddens, 1996), que a modo de síntesis, procura una suerte de conciliación y reconciliación crítica de ambas formas de pensar. Así, al tiempo de reconocer las múltiples oportunidades que operan en la integración de las economías mundiales, la destrucción de las fronteras económicas y culturales y la conformación de un mercado mundial y de una “aldea global”, caracterizada por la relación producción-trabajo-conocimiento, también se reconoce que se han profundizado las desigualdades entre unas pocas superpotencias tecnológicamente más desarrolladas y el resto de los países, ya que lejos de acentuarse la interdependencia económica, política y cultural entre las naciones, en un esquema que garantice la participación de los países en igualdad de condiciones, se ha presentado un esquema profundamente asimétrico en favor de las naciones más avanzadas y ha traído como consecuencia la conservación y reproducción de la pobreza en diferentes puntos geográficos del planeta.

Esta nueva conciencia trae consigo la ineludible exigencia de un discernimiento crítico y replanteo efectivo de la concepción y la praxis de las relaciones de este nuevo orden económico y social, ya que, como señala García Canclini (1995), si la globalización es tendencial, estructural e inevitable, ella debe ser discernida y reformulada en la modalidad de su procesamiento por los actores conscientes del proceso, pudiéndose ganar en dirección a la promesa y conjurar la amenaza, liberándola de toda forma de sobredeterminación neoliberal de su articulación como única fórmula posible.

De este modo, de lo que se trata es de repensar críticamente la globalización, desde la perspectiva de la inclusividad, como base social de un amplio movimiento de renovación democrática, de promoción de nuevas formas de crecimiento, de cohesión socio-cultural y de legitimación de un nuevo horizonte de derechos ciudadanos; es decir, de una propuesta de globalización alternativa que expresada en términos marcusianos, vendría a significar “no una unificación impuesta por el dominio de una clase en una sociedad de clases, sino una unificación que unifica a todas las clases y que ha de superar la realidad de la lucha de clases y, de esta manera, la realidad de las clases mismas” (Marcuse, 1970, p. 109); que, en términos más simples, pudiese ser sintetizada con la frase-proyecto: “construyamos un mundo en el que todos quepamos”.

Resulta sumamente pedagógico lo señalado por S.S. el Papa Juan Pablo II, en su discurso dirigido a los participantes del seminario internacional sobre pobreza y globalización celebrado en julio de 2004, organizado por el Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz:

Nuestro mundo empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades, dejando no sólo a millones y millones de personas al margen del progreso, sino a vivir en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido por la dignidad humana [...] El panorama de la pobreza puede extenderse indefinidamente, si a las antiguas añadimos las nuevas pobrezas, que afectan a menudo a ambientes y grupos no carentes de recursos económicos, pero expuestos a la desesperación del sin sentido, a la insidia de la droga, al abandono en la edad avanzada o en la enfermedad, a la marginación o a la discriminación social [...] Es la hora de una

nueva «imaginación de la caridad», que promueva no tanto y no sólo la eficacia de las ayudas prestadas, sino la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno. (s/p)

Esta nueva manera de pensar la globalización exige no sólo verla desde el progreso, como su principal consecuencia deseada, si no y, en primer lugar, desde los excluidos del progreso, como actitud ética y epistémica de necesidad transformadora, lo cual a juicio de Dussel (2006), nos haría tomar conciencia de situaciones terroríficas de desigualdad en el mundo de la globalización de la Modernidad, donde a escala mundial, el 20% de los habitantes de los países de mayor ingreso hacen el 86% del total de los gastos en consumo privado, y el 20% más pobre, un minúsculo 1.3%.

Una vez persuadidos de la complejidad de las desigualdades en la distribución según el merecimiento y/o la necesidad del sujeto humano, es importante plantear los correctivos que tengan lugar a fin de lograr una auténtica sociedad global de progreso y desarrollo humano, una sociedad de iguales en la diferencia, de equilibrio en las relaciones de distribución de los bienes y/o servicios; una sociedad sin fronteras ni barreras reales; una sociedad ni capitalista ni socialista (en su natural determinismo ideológico e ideologizante).

Ahora bien, como afirma Borja (2004), el movimiento por una “globalización alternativa” es un fenómeno de crítica y de resistencia interesante, que apunta a problemas reales y moviliza a sectores sociales y culturales importantes, tanto en el contexto de países en vía de desarrollo como en los desarrollados; pero por ahora carece de la cohesión indispensable para proponer alternativas y para forzar la negociación sobre sus propuestas. Las resistencias a las formas excluyentes de la globalización actual son heterogéneas socialmente, fragmentadas políticamente, discontinuas operacionalmente, más expresivas que instrumentales, más culturales (simbólicas) que políticas (relación con el poder).

Ni los Estados ni los mercados, entre otros actores, prometen “hacerse cargo” de los sectores excluidos social y económicamente; he aquí el drama de la cuestión social de la propuesta alternativa de una globalización realmente

inclusiva. He aquí también la ruptura del andamiaje teórico-político con que se solía abordar el problema de los pobres, las víctimas y los excluidos. He aquí, en síntesis, todo el tema y el problema que se presenta a las ciencias sociales, y, entre ellas, a la filosofía, en nuestra región como lugar circunstancialmente histórico.

Supuestos teóricos de una globalización alternativa

Aportaciones desde una filosofía en perspectiva crítica y liberadora

a) Conciencia de Libertad

Cuando a comienzo de los años 70, refiere Scannone (2005), era planteada una filosofía de la liberación latinoamericana, la intención para hacerlo se centraba fundamentalmente en dos aspectos, a saber:

- La situación de dependencia injusta que padecían los países de América Latina.
- La convicción de que para superar la injusticia liberadoramente era necesario el aporte de una filosofía liberadora. Es decir, una filosofía que no sólo tomara como tema la liberación, sino que la pensara desde la praxis de ésta, liberándose asimismo críticamente de toda forma de ideologías de dominación.

En este contexto, pensar una globalización alternativa implica la incorporación de estas dos categorías intencionales de la génesis del pensamiento filosófico de la liberación; es decir, pensarla desde la circunstancias concretas de la exclusión, la marginación, las desigualdades sociales y económicas, las desventajas tecnológicas, las asimetrías de oportunidades y posibilidades de crecimiento y desarrollo, entre otros aspectos; pero también desde el distanciamiento de toda forma de in-objetividad (por no llamarla subjetividad que es imposible de evadir) marcadamente ideológica; esto es, según expresa Fernet-Betancourt (1994): “liberar al logos de toda estructura de racionalidad para que pueda manifestarse en su estructura originaria de potencialidad polifónica” (pp. 62-63), lo cual significa no admitir *a priori* ninguna forma de referente absoluto para discernir lo filosófico.

En esta perspectiva, en términos dusselianos, se exige un tipo de pensamiento crítico-filosófico, que emerja de la praxis de la superación

dialéctica del sujeto como dominador-dominado, lo cual implicaría no la lucha para ser el futuro dominador, por cuanto esto, a juicio de Dussel (1973) “exigiría un nuevo dominado y se trataría del “infinito malo” de Hegel” (p. 88). La praxis liberadora, por el contrario, debe aniquilar toda expresión dialéctica conciente o inconciente de la dominación, en vista de un nuevo tipo de hombre histórico, donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante.

Lo anterior supone una revisión crítica de todo el aparato conceptual de las ciencias sociales a fin de “inventar” o “re-inventar” aquellos conceptos e ideas que las teorías o ideologías funcionales dominantes, de los distintos sistemas hegemónicos, han utilizado para desterrar al árido territorio de lo pasado de moda, la barbarie, la deshumanización, y el salvajismo, entre otras expresiones, a aquellas ideas y concepciones no acordes con sus postulados políticos, ideológicos, religiosos, financieros y filosóficos.

De ahí que, señala Scannone (2005), permanezca como imperiosamente necesaria una reflexión desde una conciencia de liberación que, en forma inter y trans-disciplinaria, sea al mismo tiempo radicalmente crítica, generalista y universal, es decir, que abarque integralmente al hombre, a la sociedad y a la realidad histórica total, estando alerta para que no se reduzca a una sola dimensión, ni al interés de sólo ciertas clases sociales, de ideologías, grupos de poder o de determinadas regiones del planeta.

Se presenta, de este modo, un tipo de discernimiento conciente y crítico, que bien pudiese ser calificado de democracia cognitiva (Morin, 1997), por cuanto permite una formación de la conciencia ciudadana para el fortalecimiento de una cultura política capaz de pensarse así misma, y de optar por un destino marcado por la solidaridad, la responsabilidad y el sentido de pertenencia de todos los ciudadanos. De esta manera transformar la especie humana en verdadera humanidad.

b) Complejidad y Criticidad

Pensar una Globalización Alternativa implica de igual modo asumir como metateorías a la teoría crítica y a la de la complejidad. De acuerdo con Muro (2004), la teoría crítica se concibe como:

Un aspecto de la praxis social empeñada en hacer posible una sociedad mejor, un cambio histórico, que es al mismo tiempo un cambio social. Por efecto, la teoría crítica está al servicio del interés de la emancipación y felicidad humana mediante la creación de un mundo más acorde con las exigencias de la humanidad, desde el convencimiento de que esta posee posibilidades de autorrealización diferentes a la que se dan en el mundo actual. (p. 135)

Así, la teoría crítica hace referencia a la naturaleza de un tipo de crítica autoconsciente, es decir, al desarrollo de un discurso de transformación y emancipación no aferrado dogmáticamente a sus propias suposiciones doctrinales. De esta forma, la teoría crítica considera imperativo apresurar el desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia. Para Horkheimer (2001, p. 41) la finalidad de la teoría consiste en “la emancipación del hombre de la esclavitud”, se trata, por consiguiente, de una crítica inmanente como afirmación de la diferencia y como rechazo a unir apariencia y esencia. En esta perspectiva, considera este autor que la filosofía necesariamente debe ser crítica, auto-concebirse como negativa respecto del orden vigente, por cuanto consiste en orientar a los hombres a la percepción de las condiciones sociales como no naturales, no fijas ni eternas y en la persistencia del mejoramiento de la totalidad social.

En este sentido, siendo que el último propósito de una propuesta de globalización alternativa se focaliza en el interés de un auténtico cambio social y del progreso global de la sociedad, la teoría crítica enmarca perfectamente su intencionalidad tanto teórica como epistemológica. Ahora bien, esta conciencia crítica, como afirmaría Rebellato (1995):

...no puede hacernos caer en la simplicidad (en el conflicto norteamericano) de desechar el aporte de los pensadores del Norte. La lucha ideológica no se traduce en un rechazo sino en una recuperación dialéctica. Por otra parte, la liberación no es sólo una categoría histórica de los pueblos del Tercer Mundo, sino también de los pueblos y sectores del Norte que sufren la dominación y la exclusión. (p. 203)

Desde este punto de vista, la teoría de la complejidad da cuenta de la diversidad y la alteridad sin reducirlas, convirtiéndose en un paradigma en

construcción a través del diálogo y la aceptación de la diferencia mediante un proceso de negociación que se encuentra en contradicción dialéctica. Entonces, la complejidad, entra en escena como propuesta de superación de la fragmentación y de sus consecuencias epistémicas como el determinismo, y la unilinealidad.

Según Botero Bernal (2000) la complejidad se funda en dos situaciones: un anhelo y un hecho. El anhelo está en interpretar el mundo a partir de modelos disciplinarios en proceso de Inter-multi-transdisciplinariedad y el hecho consiste en que el mundo no está dividido ni fragmentado, así lo que ocurre en un lugar puede afectar la armonía de otro, ubicado remotamente.

En esta perspectiva el paradigma de la complejidad viene a asistir a una propuesta de globalización alternativa, colocándola frente a la realidad sistema-mundo como un todo. Desde esta, se contempla la relación de complejidad de excluidos-incluidos, de culturas nacionales y supranacionales, de alternativas capitales como sociales, en una panorámica de desarrollo y subdesarrollo, desde sus ventajas y desventajas; en un plano de objetividad investigativa y de subjetividad interpretativa.

e) Exclusión y Pobreza

Un concepto ampliamente difundido referido al término pobreza viene representado por un enfoque de sesgo monetario, según el cual ésta puede definirse como un descenso en el consumo o ingreso de una persona o grupo social. Perspectiva desde la cual, el Banco Central de Venezuela, por ejemplo, identifica a la pobreza con la imposibilidad de adquisición de la cesta básica alimentaria; así mismo, para la Unión Europea son considerados pobres todas aquellas familias y personas que se sitúan económicamente por debajo del umbral del 50% de la Renta Media Disponible Neta en el conjunto de un Estado y para el Banco Mundial, pobres son todos aquellos que viven con un ingreso menor a un dólar al día.

En contraposición a este punto de vista, desde el que se pretende definir la idea de pobreza, nos encontramos con el enfoque de las capacidades propuesto por Sen (citado por Dussel, 2006), según el cual el fenómeno al que llamamos pobreza no puede ser sólo definido como la falta de bienes básicos, falta de cualidades de esta mercancía u otra, ni sólo insuficiencia de dinero expresado

por el Producto Interno Bruto (PIB) de una determinada localidad, por cuanto el ingreso monetario en particular, y la capacidad de consumo en general, no son las únicas medidas de bienestar, la cual en definición, según Sen (*Ibid*), consiste en la libertad de los individuos para vivir una vida que les permita la realización de sus capacidades. Y es que, no sólo hay bienes objetivos que dan bienestar, tales como el ingreso, en tanto capacidad de consumo, sino que las personas se tienen por realizadas, cuando pueden cumplir sus modos de vida propios.

En este contexto “capacidad” es tener la posibilidad efectiva libremente de realizar ese modo de vida con los bienes útiles y que dan bienestar. Para Sen, la pobreza debe ser definida como la carencia de recursos que impide a las personas cumplir algunas actividades y gozar de una vida larga y saludable, reproducirse y transmitir su cultura, interactuar socialmente, acceder al conocimiento y a la información y gozar de libertad de expresión y de pensamiento, entre otros aspectos; en tal sentido, pobreza significa **falta-de-capacidad-para** la realización efectiva del propio modo de vida, concreto y cultural.

Partiendo de este último enfoque, Dussel (1998) construye su idea de Exclusión como categoría ética desde la que se interpela el fenómeno de la globalización, en tanto que éste refleja ciertas características estructurales de una sociedad que genera procesos y dinámicas que excluyen a los individuos y grupos de la participación social plena, haciendo especial referencia a la distribución de las oportunidades, a los recursos para la superación de la exclusión y al fomento de la inclusión, tanto en los mercados de trabajo como en los procesos sociales. Desde este punto de vista, se ha planteado definir la pobreza como:

el resultado de un proceso social y económico (con componentes culturales y políticos) en el cual las personas y los hogares se encuentran privados de activos y oportunidades esenciales por diferentes causas y procesos, tanto de carácter individual como colectivo, lo que le otorga un carácter multidimensional. (CEPAL, 2000)

Así, además de la privación material, la pobreza comprende dimensiones subjetivas que van más allá de la subsistencia material, abarcando tanto recursos materiales como no materiales, como la inserción en las redes sociales (Clert, 1998).

Desde este punto de vista la relación pobreza-exclusión-globalización cobra un nuevo sentido y significado, en el que el término “Pobre” como categoría ética es el que, excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida, se nos presenta como interpelación crítica a la conciencia ética y económica y a la globalización, como una meta de inclusividad en construcción y reconstrucción dialéctica, crítica y compleja.

d) Del principado de la ciencia al principado del hombre para el que se la piensa

Como se ha señalado, el núcleo de la ideología de progreso actual referida a la idea de globalización tradicional (neo-liberal) sitúa en el epicentro configurador del nuevo escenario de la civilización “al conocimiento”, como el nuevo estatuto ontológico de valor y riqueza, desde el que hoy se habla de una sociedad Post-capitalista (Drucker, 1998), es decir, “más allá del capital”, o “capitalismo sin capitalistas”, pero que sería mucho más consistente hablar de un “neo-capitalismo”, en tanto que, lo que ocurre, es el desplazamiento de una forma estratégica de acumulación de capital por otra, la de la imperio de las ciencias y las nuevas tecnologías y, que ha inducido a pensar en criterios de selección para definir quienes merecen la subsistencia de los que no, esto es, en términos de progreso, quienes pueden y deben alcanzar altos niveles de bienestar social y de desarrollo económico sostenible.

Como consecuencia de todo lo planteado, emerge lo que podríamos calificar de un proto-evolucionismo ilustrado, por cuanto permite la diferenciación de las estratificaciones sociales entre aquéllos capaces de generar y aprovechar el nuevo conocimiento derivado del acelerado desarrollo de la ciencia y la tecnología (los fuertes), de los que no (los débiles). En este sentido, se incorpora una nueva dinámica de asimetrías socioeconómicas y culturales, mucho mayor que la derivada de la idea de capitalismo tradicional, por cuanto ésta degenera en una crisis general que afecta la propia posibilidad de la convivencia humana.

Así, enfatizar las diferencias entre un mundo civilizado por la ciencia y otro signado por la representación de una naturaleza aún no domesticada por el genio del hombre, constituye una básica estrategia de control y dominación, semejante a la que consideraba que las personas eran más vigorosas en los climas fríos que en los cálidos (Glacken, 1996), lo cual conducía a la idea de un determinismo ambiental, que era una clara estrategia de dominación ilustrada,

ya que nada podía hacer aquél que estaba inmerso en ese medio desfavorable para cambiar los designios de la naturaleza y, en cambio, todo podía hacer aquel que provenía de un medio favorable portando factores civilizados.

A este fin, presentaremos en un primer momento, de manera breve, el estado del arte en torno al tema de la idea de globalización y de sociedad global del conocimiento y de la información. Siguiendo lo planteado por Giddens (1996) quien sugiere que para elaborar una conceptualización adecuada de este fenómeno se deben diferir los distintos enfoques; para luego analizar algunas de las principales ideas desarrolladas en contexto de la filosofía de la liberación que pudiesen servir de sustentación a una propuesta de globalización, con lo que se justificaba toda forma de colonialismo y dominación. En este sentido, aquellos países menos desarrollados tecnológicamente no tienen más remedio que adaptarse o sucumbir ante la dinámica y los valores producto del “imaginario de la tecnología transformada en racionalidad única” (Rebellato, 2000, p. 27).

Si esta reflexión se traslada al campo de la instrucción, el tema central es el hecho de que ésta tiene que liderar la creación de conocimiento como base de toda ventaja competitiva sostenible de la nueva economía global. En este contexto, a la educación le es asignada una importancia de primer orden, dado que es un espacio natural para el fomento de la cultura, de ahí que ha sido recurrentemente objeto de apropiación y, en algunos casos, de desmantelamiento, por todos los sistemas ideológicos que han pretendido monopolizar el escenario de una cultura universal; y el paradigma de la sociedad global del conocimiento, con su ideología neo-liberal de progreso global, no ha sido la excepción.

Al efecto, advierte Hinkelammert (2005), que existe en la actualidad una fórmula desarrollada por el Banco Mundial (uno de los organismos abanderados del neo-liberalismo), que pretende reducir a la educación y en especial a la universitaria, a un lugar de producción, tras imponer cada vez más la idea de un nuevo modelo de desarrollo basado en el capital humano; el cual, de acuerdo con Schultz y Becker (citados por Giménez, 2005, p. 104), se relaciona con la productividad y es definido como la suma de las inversiones en educación, formación en el trabajo, y de las destrezas que los individuos adquieren y desarrollan a lo largo de su vida, que tienen como consecuencia un aumento en la productividad de los trabajadores. En este sentido, la educación es transformada en una inversión, el estudiante en alguien que invierte en

sí mismo, la empresa, que posteriormente lo contrata, resulta ser ahora un receptor de capital humano, que paga un ingreso al dueño del capital humano. Este ingreso ahora es considerado la rentabilidad del capital humano, que es la persona contratada. Por tanto, esta educación como lugar de producción de capital humano tiene que seguir criterios de rentabilidad, las cuales vienen dadas por el mercado.

En esta óptica, los nuevos modelos económicos, sociales, culturales, entre otros, empleando la terminología toffleriana, no se basan en la fuerza de la primera ola, ni en la energía de la segunda, sino en el conocimiento (signo distintivo de la tercera ola); por lo tanto, se exige el desarrollo del talento humano como fuente de riqueza.

Ahora bien, ante este tipo de racionalidad, resulta interesante destacar lo señalado por Adorno (2000) de que “la crisis de la razón tiene lugar cuando la sociedad se vuelve más racionalizada: la razón pierde su facultad crítica en la búsqueda de la armonía social y se convierte en un instrumento de la sociedad existente” (p. 59). De acuerdo con este autor, el desarrollo de una conciencia crítica colectiva y una posición que suponga un discurso de no-identidad como una precondition para la emancipación. Así, la noción de autoconciencia de la razón incluye elementos de crítica y de acción transformadora, depositándose en la teoría la tarea de rescatar a la razón de la lógica de la racionalidad tecnocrática.

En este mismo sentido, Rebellato (2000) apela al reconocimiento ético de la diversidad y al compromiso de los sujetos con la lucha frente los mecanismos de exclusión del proyecto hegemónico; una estrategia que supone un aprendizaje de nuevas acciones colectivas emancipatorias para desarrollar las capacidades de los diferentes agentes sociales y promover estratégicamente un nuevo campo de relaciones políticas y sociales.

Esta dinámica de aprendizaje de nuevas acciones colectivas emancipatorias, supone la concreción de un nuevo escenario alternativo, abierto a mayores posibilidades de diálogo y participación, en un contexto de responsabilidad social y de respeto por la diversidad como alternativa a las reglas vigentes en el mundo globalizado, porque, como señala Rebellato (*ibid*) “el lenguaje de la globalización se ha convertido en una matriz de pensamiento desde la que se consolidan hábitos asentados en la creencia de que quien no entra en la globalización, queda fuera de la historia” (p. 26).

Así pues, toda idea de una globalización alternativa no puede mirarse desde las coordenadas de un pensamiento único, ni tampoco desde una racionalidad excluyente, sino que debe tener por premisas al hombre integral, concreto y circunstancial. La calidad de vida, según Rebellato (*ob. cit.*), será evaluada éticamente de acuerdo con las diversas capacidades para lograr que los sujetos se emancipen en un sentido integral del término, para así procurar la expresión libre de sus proyectos de vida personales y colectivos. Desde esta perspectiva, el concepto de globalización exige superar todas las formas de opresión y dominación, puesto que nadie puede desarrollar sus potencialidades en tanto dominado, las “opresiones y desigualdades condicionan e influyen en las expectativas y deseos, pues es difícil desear lo que no se puede imaginar como una posibilidad” (p. 63).

Resulta necesario, entonces, pensar la globalización alternativa recurriendo a la categoría de subjetividad, lo cual significa la necesidad estratégica de seguir redimensionando un espacio humano frente a una visión exclusivamente sistémica que no se distinga de la racionalidad instrumental.

e) Interculturalidad

Pensar críticamente la globalización, como expresión de inclusividad auténtica y alternativa, nos coloca ante la exigencia de romper con el paradigma de un pensamiento único y homogéneo, que utiliza el libre mercado como el medio exclusivo de integración económica y cultural (más aún, en el que lo económico absorbe a lo cultural), y en la que los medios de comunicación de masas, en particular la televisión, han procurado (lastimosamente con éxito) la unificación de los gustos, percepciones y preferencias, a solicitud de sus anunciantes poderosos: “Las Transnacionales” y las “Multinacionales” (como Pepsi, Coca Cola, McDonal’s, General Motors, entre otras), que nuclea el capital financiero inclinándolo hacia su beneficio en detrimento del resto de la humanidad. Y esto, sin sacrificar las innumerables posibilidades que implica el “...proceso de alargamiento en lo concerniente a los métodos de conexión entre diferentes contextos sociales o regionales que se convierten en una red a lo largo de toda la superficie de la tierra” (Giddens, 1996, p. 7), la cual no debe ser vista como un simple proceso de internacionalización de las actividades económicas a través de las fronteras nacionales, sino que, esencialmente, como un proceso cuantitativo y cualitativamente más amplio, que lleva a un patrón

geográficamente más extenso que el de la mera actividad económica: el del intercambio de las experiencias e innumerable vivencias histórico-culturales.

Es aquí, precisamente, donde adquiere una importancia singularísima la propuesta que, desde el pensamiento meta-crítico y liberador, han formulado ciertos autores en nuestra mestiza y multi-colorida América Latina, entre los cuales destaca la figura del cubano Raúl Fonet-Betancourt, de la “Interculturalidad” como modelo-método crítico de repensar la filosofía. Por interculturalidad entiende el autor mencionado:

... no una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas... en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trata de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la “propia”, para leer e interpretar el mundo. (Fonet-Betancourt, 2003, p. 17)

En consecuencia, se trata de un recurso crítico que ve en la diversidad de las culturas, es decir, en el reconocimiento real de cada cultura como visión del mundo, que tiene algo que decir a todos y escuchar también de todos. Lo cual es, a juicio del autor precitado, no la única solución (Fonet-Betancourt, 1994, pp. 97-98), en términos de respuesta pretendidamente universalista; por cuanto esto sería contradictoria con su idea de rechazar toda actitud de saber sistemático y universal que, mediante su sistematicidad, omite todo saber contextualizado y contingente; pero sí, como uno de los caminos más apropiados para buscar una estrategia común de vida para todos. Planteando así, el recurso a la pluralidad de las visiones del mundo con la que nos interpelan las culturas todas de la humanidad, como un camino, entre otros, para alcanzar soluciones viables y universalizables, que de respuesta ante el desafío planetario de la “Barbarie” en nuestra “Civilización”.

Dicho recurso por la diversidad cultural, según señala el propio autor, ve en las culturas una valiosa “reservas de humanidad”, en el sentido de que a ella podemos acudir para remediar las penurias de un presente cargado de oportunidades y exclusiones; por lo que merecen respeto y reconocimiento como exigencia ética imperativa. Pero, su observación y cumplimiento no son, sin embargo, un fin en sí mismo, pues el sentido último de dicha exigencia ética, no radica en asegurar la preservación o conservación de las culturas como entidades estáticas portadoras de valores ontológicos absolutos, ni tampoco es un pretendido programa de uniformización de la política regional, como pudiese desprenderse de una ciertamente malentendida visión latinoamericanista, puesto que esto también conllevaría a una suerte de erradicación de la diversidad cultural; sino, que dicho imperativo ético, lo que persigue es garantizar la realización personal libre de los sujetos actuantes en ellas.

El respeto y reconocimiento de las culturas tienen que ser vistos, por tanto, como una exigencia ética que apunta, en última instancia, a fundar realmente las condiciones prácticas para que los sujetos de cualquier universo cultural puedan apropiarse, sin consecuencias discriminatorias, de las “reservas” de su tradición de origen como punto de apoyo y partida de intercambio dialógico con el otro.

El diálogo intercultural implica, por consiguiente, una especial calidad ética que lo caracteriza como una forma de vida o actitud fundamental teórico-práctica cuyo ejercicio, va más allá de la tolerancia y del respeto. El diálogo intercultural tiene, a este nivel, el carácter de un proyecto ético guiado por **el valor de la acogida del otro** en tanto que realidad con la que se quiere y puede compartir la soberanía y el futuro que no están determinados por una única manera de comprender y de querer la vida.

Así, ante la inexorable globalización, como contextualidad absorbente que dicta la ruta y el horario a seguir, el diálogo intercultural se presenta como programa para articular una respuesta alternativa que se opone a la integración o asimilación de la alteridad en una supuesta cultura mundial monoculturalmente predeterminada, para proponer la transformación y la reorganización de la universalidad del mundo con base en las relaciones de cooperación y de comunicación solidarios entre los diferentes universos culturales de la humanidad.

Conclusión

El escenario de la nueva realidad económica, social y cultural plantea interrogantes fundamentales de cuya resolución depende el auténtico desarrollo e integración de los pueblos. En efecto, en la presente fase de la globalización neoliberal, el poder de diseñar el planeta se ejerce desde la estrategia homogenizante, de un modelo civilizatorio tan convencido de su supremacía, que relega el diálogo a niveles insignificantes o controlados por sus propios intereses. En este sentido, la respuesta al dilema del desarrollo en un mundo globalizado e interrelacionado, presupone como aspectos clave, no sólo la incorporación efectiva a la sociedad de la información y el conocimiento, sino que también, y sobre todo, el diálogo en la diversidad cultural. Ahora bien, esta inserción de los países en la nueva dinámica civilizacional, para que sea auténticamente inclusiva económica, social y culturalmente, debe considerar los siguientes aspectos clave:

1. Des-ideologización de todo referente absoluto, en aras de alcanzar un pluralismo cognitivo democrático.
2. Reconstrucción de la definición de pobreza, en términos en el que prevalezca lo cualitativo a lo cuantitativo, a fin de reorientar las políticas económicas al nuevo desafío de la inclusividad.
3. Respeto por la diversidad cultural como referente de oportunidades.
4. Las políticas que deben aplicarse para la consecución de un desarrollo humano integral y sostenible, deben superar los límites de la política económica en sentido estricto.
5. Se debe subrayar que el desafío impuesto por la era del conocimiento y/o la información debe ser examinado desde el paradigma integral del desarrollo humano; es decir, los beneficios proporcionados por el aumento de la información y el conocimiento deben evaluarse en función de sus consecuencias sobre la capacidad de las personas para vivir de aquella forma que tienen razones para valorar. Sólo así el aumento de la información y el conocimiento puede expandir las capacidades y la libertad de las personas de una comunidad, creando nuevas y mayores oportunidades sociales, facilidades económicas y libertades políticas.

Finalmente, es importante resaltar que discutir una propuesta de Globalización Alternativa es más que una denuncia a los resultados sociales

de una práctica económica neo-liberal, o una mera crítica a las ideologías que impulsan conductas fragmentarias y regionalistas. Pensar una propuesta de Globalización Alternativa es pensar sin prejuicios ideológicos, pero no sin valores, en cómo se pueden hacer más justas, eficientes y efectivas nuestras relaciones económicas, sociales y culturales, desde una cosmovisión de auténtica inclusión social en su esencial referencia a un mayor sentido de justicia y solidaridad humana, y desde una dinámica de respeto por las diferencias y la pluralidad cultural. Todo ello conlleva el repensar una cultura de responsabilidad social, para la cual es necesario construir nuevas ideas, discutir las, condensarlas; edificar las coaliciones sociales y políticas que hagan posible un cambio, e instrumentarlas con efectividad e imaginación.

Referencias

- Adorno, T. (2000). *Actualidad de la Filosofía*. Buenos Aires: Planeta.
- Altimir, O. (1979). La dimensión de la pobreza en América Latina. *Cuadernos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe*, 27.
- Andersen, A. (1999). *El Management en el Siglo XXI*. Buenos Aires: Granica.
- Borja, J. (2004). *Los derechos en la globalización y el derecho a la ciudad*. Madrid: Alianza.
- Botero Bernal, A. (2000). *Nuevos paradigmas científicos y su incidencia en la investigación jurídica*. [Documento en línea]. Disponible: http://www.dirittoquestionipubbliche.org/D_Q-4/studi/studi_Botero-Bernal.pdf [Consulta: 2005, Enero 15]
- Castells, M. (1999). *La Era de la Información: la sociedad red*. México: Siglo XXI.
- CEPAL. (2000). *Equidad, desarrollo y ciudadanía*. Santiago de Chile: Autor.
- CEPAL. (2003). *Panorama social de América Latina y el Caribe 2002-2003*. Santiago de Chile: Autor.
- Clert, C. (1998). De la vulnerabilidad a la exclusión: género y conceptos de desventaja social. *Género y pobreza. Revista Nuevas dimensiones*, 26.
- Cordeiro, J. (1995). *El Desafío Latinoamericano*. Buenos Aires: McGraw Hill.
- Drucker, P. (1998). *La Sociedad Post Capitalista*. Barcelona, España: Norma.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

- Dussel, E. (2006). *Principios éticos y economía: desde la perspectiva de la ética de la liberación*. México: FCE.
- Fornet-Betancourt, R. (1994). *Filosofía intercultural*. México: Universidad Pontificia de México.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas*. México: Universidad Pontificia de México.
- Galindo, C. (1999). *La Bioética en la Sociedad del Conocimiento*. Bogotá: 3R.
- Gandarilla Salgado, J. (2002). *¿De qué hablamos cuando hablamos de la globalización? Una incursión metodológica desde América Latina*. México: D3E.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Giddens, A. (1996). *La tercera vía*. Madrid: Taurus.
- Giménez, G. (2005). La dotación de capital humano de América Latina y el Caribe. *Revista de la CEPAL*, 86.
- Glacken, C. (1996). *Huellas en la playa de Rodas*. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.
- González Casanova, P. (1998). *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*. (Tomo II). Barcelona, España: CEIICH.
- Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. (2005). La Universidad frente a la Globalización. *Revista Polis*, 4(11).
- Hirsch, J. (1997). ¿Qué es la globalización? *Revista Realidad Económica*, 147, 7-17.
- Horkheimer, M. (2001). *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. Barcelona, España: Paidós.
- Lamo de Espinosa, E. (2002). La sociedad del conocimiento. El orden del cambio. En *La Sociedad: teoría e investigación empírica*. Madrid: CIS.
- Marcuse, M. (1970). *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*. Caracas: Tiempo Nuevo.
- Marx, K. (1983). *El manifiesto comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe.
- Morin, E. (1997). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona, España: Kairós.
- Muro, X. (2004). *La Gerencia Universitaria: desde la perspectiva diversa y crítica de sus actores*. Caracas: OPSU.

- Pizarro, R. (2001). *Vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Rebellato, J. (1995). *Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza*. Montevideo: Nordan Comunidad.
- Rebellato, J. (2000). *Ética de la liberación*. Montevideo: Nordan.
- Reich, R. (1993). *El trabajo de las naciones. Hacia el capitalismo del siglo XXI*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.
- Roig, A. (2001). *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- S.S. Juan Pablo II. (2004, Julio). *Carta Apostólica*. [Documento en Línea]. Discurso presentado ante el Consejo Pontificio Justicia y Paz en el Marco del Seminario Internacional sobre pobreza y globalización. Disponible: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/cvz.htm> [Consulta: 2006, Enero 18]
- Scannone, J. (2005). *Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación*. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.afyl.org/scannone.pdf> [Consulta: 2006, Enero 18]
- Valdés, L. (2002). *La Revolución Empresarial del Siglo XXI*. México: Norma.