

Mundialización, comunicación y nuevo humanismo

Implicaciones educativas

Manuel Ángel Vázquez Medel

Universidad de Sevilla

En la actualidad resulta imposible cualquier debate sobre Globalización sin ciertas precisiones terminológicas, conceptuales e ideológicas, sin establecer las bases desde las que dialogar. En este nuevo escenario de Babel¹ se hace más urgente que nunca, no un idioma que anule a los demás, sino instrumentos de transferencia, de traducción, entre las diferentes lenguas, dialectos e idiolectos. No se trata de construir nuevos territorios que anulen o superen a los otros, sino de establecer espacios de desterritorialización, res nullius, tierras de nadie (o de todos) que puedan ser habitadas sin prevalencias ni imposiciones, experimentadas como lugares de tránsito. Hemos de reconstruir y reconstituir el espacio de lo público en el que se ejercite el sentido profundo de comunidad.

Hoy sabemos que el precio de una comunicación monolingüe es la imposición y el dogmatismo, y por ello aceptamos esta heteroglosia, este plurilingüismo y esta plurisignificación en los que cada lengua y cada uso del lenguaje (de los lenguajes) revelan los peculiares intereses y el peculiar emplazamiento² de cada comunidad interpretante, de cada colectivo humano, más o menos unificado por ciertas coordenadas compartidas. Este hecho es ya, también, consecuencia de procesos de integración mundial. La primera vez que pudimos contemplar nuestro planeta «desde fuera» fue un hito decisivo –más que simbólico- para establecer las coordenadas de nuestro vivir y el ámbito que compartimos con los demás: el verdadero inicio de un proceso que llevará a la sustitución de las *patrias*, como ámbito de protección y confrontación, por la *matria* única, Gea o Gaia, la Madre-Tierra que establece nuevas dinámicas de significación, más allá de las

¹ Además del conocido libro de Steiner, son numerosos los ensayos que llevan la referencia a Babel: desde la espléndida recopilación de ensayos de Talens (2001) hasta el volumen colectivo de la Fundación *Contamíname* (2002), [Ciudadan@s de Babel. Diálogos para otro mundo posible](#).

² Utilizamos en sentido fuerte la noción de emplazamiento: el estar instado en tiempo y espacio a dar una respuesta ante el mundo, tal y como hemos establecido en nuestra *Teoría del emplazamiento* (cf. Vázquez Medel, 2000).

confrontaciones y las fronteras artificiales (sobre todo, las fronteras establecidas en la mente de los individuos, más aún que las trazadas sobre el territorio).

Se ha liberado el conflicto de las interpretaciones (Nietzsche y Vattimo), y cualquier investigador, cualquier intelectual honrado sabe que con su discurso no aspira a una supuesta transparencia, a una objetividad que se imponga a los demás, sino a una inevitable y precaria posición en un mundo en el que las diferentes miradas se confrontan y cada una de ellas hace jugar su propia fuerza. Nuestros discursos son por acción, reacción u omisión *vectores* (líneas de fuerza) que se entrecruzan en la batalla por la dirección y el sentido del futuro. En un contexto *transdisciplinar*, en el que también hemos sabido violentar las artificiales fronteras de las «áreas de conocimiento» y otros ghettos patrimoniales del saber.

Con el propósito de participar en este debate, debilitando mi propia opción por su conciencia de serlo, y no con el de pontificar o imponer mi propia visión de los hechos como la única posible y superadora de las demás, retomo la reflexión sobre los procesos de mundialización (globalizadores), fundamentalmente desde la perspectiva de la comunicación, para extraer algunas consecuencias de naturaleza educativa y trazar un esbozo de lo que denomino «nuevo humanismo» en este peculiar contexto de la globalización. Advertidos los lectores sobre mi conciencia de hablar desde mi propio ángulo de visión en el mundo, no creo necesario recordarlo a cada momento, e invito a la deconstrucción de mis palabras y a la discrepancia, sin renunciar a mi voluntad de encuentro y de coincidencias.

1. Globalización, globalismo, globalitarismo, mundialización

El término «globalización» –creación léxica del mundo anglosajón y especialmente norteamericano de la economía y el negocio- aparece por vez primera en el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia en su 22ª edición, de octubre de 2001 y queda definido, restrictivamente, como «Tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales». Decimos que la definición es restrictiva porque se refiere al fenómeno desde su dimensión económica, sin duda la más visible y la más problemática, pero obvia otras dimensiones igualmente importantes para el futuro. Aparece en esta edición, además, *globalizador* («que globaliza») y *globalizar* («universalizar»). No aparece, sin embargo, la palabra «mundialización», con la que los franceses (*mondialisation*) han resistido la globalización impositiva del lenguaje, ya que en las lenguas romances se suele aludir al mundo y no al globo. Un doblete que, como veremos, junto con los otros neologismos derivativos, hace más compleja una definición previa del fenómeno.

Sin embargo, con sus limitaciones, la definición del DRAE no carece de realismo: 1) Más que un hecho consumado, la globalización es una *tendencia*. Tendencia que, por cierto, puede ser reforzada o desmontada, según la capacidad de los ciudadanos de recuperar el dominio sobre sus propios destinos o dejarse llevar por una dinámica ciega y aparentemente imparable; 2) Esta tendencia, más que de los ciudadanos, los pueblos, las culturas o el conocimiento, lo es de las

empresas y los mercados: la conciencia de la globalización, más que como un imperativo ético, social o cultural de la esencial identidad entre todos los seres humanos en tanto que humanos, aparece como un imperativo de naturaleza económica, que posterga y desplaza la dimensión política de los agenciamientos humanos, tal y como había quedado establecida en los orígenes de la modernidad euro-occidental; 3) La tendencia o dinámica globalizadora es expansiva: se trata de extenderse, superando las fronteras o límites nacionales. El Estado-nación, creado como necesidad del despliegue de la organización de la economía, la política, la sociedad y la cultura, ha quedado atrás y obstaculiza los intereses de los mercados y de las empresas transnacionales. Este globalismo económico es esencialmente *desregulador*: cuestionadas las reglas de la protección social y de otros muchos valores que exceden lo económico, parece prepararse un territorio selvático en el que muchos no tienen empacho en admitir como eslogan el *homo homini lupus* de Hobbes. Pero más allá de este tipo de impulsiones, incluso la globalización actual está constituida por una serie compleja de procesos cuyas interacciones y resultantes no son fáciles de calcular, ni siquiera para quienes creen tener en sus riendas el control de este *mundo desbocado*.

Es preciso indicar que la extensión del término en nuestro idioma –como en los otros- se produce en la década de los noventa, y que hasta mayo de 1992 el término «globalización» ha estado ausente de *Geographical Abstracts* como palabra clave de acceso a la información bibliográfica que esta importante publicación ofrece.

Que los términos de que nos vamos a ocupar son ya moneda de uso común, sobre todo en los medios de comunicación, lo demuestra el hecho de que el *Diccionario del Español Actual (1999)* de M. Seco-O. Andrés-G. Ramos, construido a partir de documentos vivos y referencias de periódicos incluye global, globalidad, globalismo, globalización, globalizado, globalizador, globalizante, globalizar, globalmente. Como veremos, las definiciones aclaran poco en estos asentamientos previos:

Global: 1. A) De(l) conjunto; b) Total // 2. Mundial, o de todos los países de la tierra // 3. Del globo terrestre

Globalismo: (Pol) Mundialismo (tendencia a la colaboración de todos los países del mundo y a la creación de un gobierno mundial).

Globalización: acción de globalizar

Globalizar: dar a algo carácter global

El debate sobre *Globalización* es heredero del debate *modernidad vs. postmodernidad* y de las reflexiones sobre las Nuevas Tecnologías de la Información y de la Comunicación (NTIC) y la Sociedad del Conocimiento y de la Comunicación. Sin embargo introduce un elemento distorsivo que vela, enturbia o posterga las otras dimensiones en debate y conflicto: la globalización, tal como es entendida por los *globalistas* o *globalitaristas* no es más que la expansión de capitalismo multinacional en el momento crítico de importantes crisis económicas, el agotamiento de los diversos intentos del bien o mal llamado «socialismo real» y de ciertas aceleraciones

introducidas por la revolución tecnológica, biológica y de la comunicación. Y es, también, por decirlo con palabras llanas, la ganancia de pescadores dispuestos a enturbiar el río para incrementar su beneficio. Sólo desde hace unos años, y ante la realidad de acontecimientos verdaderamente traumáticos, comienza a generalizarse una conciencia crítica ante la forma dominante de globalización de los inicios del siglo XXI.

Giddens (2000: 20-21), el polémico impulsor de una *tercera vía*, ha caracterizado básicamente las actitudes ante la globalización en dos bloques: los escépticos y los radicales. «Según los escépticos –afirma-, toda palabrería sobre la globalización se queda en eso, en mera palabrería (...) la economía globalizada no es especialmente diferente de la que existía en períodos anteriores. Los radicales afirman que no sólo la globalización es muy real, sino que sus consecuencias pueden verse en todas partes». Aunque Giddens parece dar la razón a los radicales, al reconocer la virtualidad revolucionaria del proceso, corrige las percepciones de ambos, por reductora: «no creo que ni los escépticos ni los radicales hayan comprendido adecuadamente qué es o cuáles son sus implicaciones para nosotros. Ambos grupos consideran el fenómeno casi exclusivamente en términos económicos. Es un error. La globalización es política, tecnológica y cultural, además de económica. Se ha visto influida, sobre todo, por cambios en los sistemas de comunicación, que datan únicamente de finales de los años sesenta» (Giddens, 2000: 23).

Han sido Beck y Ramonet quienes, a fin de desvelar los usos restrictivos del término *Globalization* o *Globalisierung*, así como la apropiación indebida de aquellos aspectos inevitables o positivos de los procesos de interacción mundial, han creado los neologismos *globalismo* y *globalitarismo*, a fin de desvelar el carácter sombrío y restrictivo del ultraliberalismo capitalista y el fundamentalismo del mercado. «Por *globalismo* –afirma Beck (2000: 27)- entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Ésta procede de manera monocasual y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones -las globalizaciones ecológica, cultural, política y social- sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial». El globalismo da al traste con la distinción entre política y economía, supeditando la libre decisión de los ciudadanos sobre su porvenir y sobre las formas que éste pueda adoptar, a los imperativos ciegos de una economía especulativa controlada, sin supervisión democrática, por los grandes grupos multinacionales. No creo exagerado afirmar que en muchas de las formulaciones de defensa de este *statu quo* hay mucho de *darwinismo económico y social*.

Para Beck es preciso formular en nuevos términos teóricos y políticos la cuestión de la justicia social en la era de la globalización. En términos teóricos, porque las diversas miradas sobre el escenario actual desmontarán, sin duda, la falacia del pensamiento único. Pocas fuerzas hay en estos momentos tan poderosas para la nueva humanización como la de *las nuevas teorías*, tan rechazadas y tan cuestionadas por quienes sólo aspiran a una instrucción despojada de todo sentido

crítico. En términos políticos, porque el gran retroceso y la gran brutalidad del momento presente es haber supeditado la acción política a la económica y haber despojado a los ciudadanos de su capacidad de decisión sobre su propio futuro. «En primer término –prosigue Beck- esto supone una decisiva *crítica de la ideología neoliberal del globalismo*, de su unidimensionalidad económica, de su pensamiento único lineal, de su autoritarismo político en relación al mercado mundial, que se impone apolíticamente y que actúa de manera altamente política». Podríamos añadir que, igualmente, es imprescindible una crítica de las diversas ideologías neoconservadoras de la antiglobalización, en la medida en que pretenden una sola alternativa al pensamiento único: el desmantelamiento de los mercados y nuevas formas de re-estatalización (aunque sea bajo su expresión no-gubernamental).

Beck ha formulado con precisión algunas de las líneas básicas de reacción frente al globalismo: «A los diez errores del globalismo contrapongo diez respuestas a la globalidad y a la globalización:

1. Cooperación internacional.
2. Estado transnacional o «soberanía incluyente»
3. Participación en el capital.
4. Reorientación de la política educativa.
5. ¿Son las empresas transnacionales adocráticas o antidocráticas?
6. Alianza para el trabajo ciudadano.
7. (...) La fijación de nuevos objetivos culturales, políticos y económicos.
8. Culturas experimentales, mercados nicho y autorrenovación social.
9. Empresarios públicos y trabajadores autónomos.
10. ¿Pacto social frente a exclusión?» (Beck, 2000: 181-182).

Desde hace muchos años, desde la tribuna de *Le Monde Diplomatique* Ramonet (1997: 76-77) viene clamando, con el aval de los datos de la economía mundial en las manos, contra este proceso de concentración de la riqueza y de extensión de la pobreza, al tiempo que denuncia la supuesta fatalidad de un proceso controlado por los detentadores del pensamiento Único. Frente a los aspectos positivos de una mayor integración planetaria, el *globalitarismo* genera cada vez mayor violencia y aboca a formas de neofascismo y populismo: «Antes se llamaba «regímenes totalitarios» a los de partido único que no admitían ninguna oposición organizada, desdeñando los derechos de la persona en nombre de la razón de Estado, y en los que el poder político dirigía soberanamente la totalidad de las actividades de la sociedad dominada. A estos regímenes, característicos de los años treinta, sucede en este fin de siglo otro tipo de totalitarismo, el de los ‘regímenes

globalitarios'. Descansando sobre los dogmas de la globalización y del pensamiento único, no admiten ninguna otra política económica, dejando de lado los derechos sociales del ciudadano en nombre de la razón competitiva, y abandonando a los mercados financieros la dirección total de las actividades de la sociedad dominada». En sintonía con muchos de sus planteamientos podemos encontrar un parecido balance en uno de los pocos intelectuales críticos radicales, Noam Chomsky (1999: 8): «Las consecuencias económicas de estas políticas han sido más o menos las mismas en todas partes y exactamente las que cabía esperar: un impresionante aumento de la desigualdad social y económica, un marcado aumento de las pérdidas de las naciones y pueblos más pobres del mundo, un desastre en las condiciones ambientales generales, una economía mundial inestable y una bonanza sin precedentes para los ricos». Chomsky ha denunciado el peligro del neoliberalismo para una democracia auténtica, ya que, aunque formalmente se mueve mejor en un sistema de partidos y elecciones, crea una ciudadanía despoltizada, caracterizada por la apatía y el cinismo.

Son muy numerosos los intelectuales que, rechazando esa especie de «enmienda a la totalidad» del proceso -que defienden algunos «grupos antisistema» bajo la bandera de la anti-globalización- y que también amenaza con procesos involutivos, se manifiestan en contra de *esta* globalización (globalista o globalitaria) del pensamiento único y el economicismo ultraliberal al tiempo que, precisamente – como ya vimos que hacía Beck- defienden una globalización de rostro humano, una globalización de la cultura, del conocimiento, del contacto entre los pueblos, de los recursos económicos y laborales, de la solidaridad...

Aunque convenientemente «descontaminado» de sus adherencias indeseables, el término *globalización* podría seguir siendo útil para designar estos complejos procesos, siempre que se delimite con claridad su esfera y las líneas maestras que los presiden, no estaría mal que contribuyéramos a la defensa del término *mundialización*.

Las razones que podríamos esgrimir son muchas y variadas, y no es la menor, desde luego, la resistencia a la imposición de un idioma único y frente a un término que parece indicar la dimensión más externa y accidental de los procesos: «A diferencia de *globalization* o de *Globalisierung*, *mundialización* señala una referencia a ese valor de mundo cargado de una pesada historia semántica, y especialmente cristiana: el mundo, decíamos hace un momento, no es ni el universo, ni la tierra o el globo terrestre, ni el *cosmos*», afirmaba recientemente Jacques Derrida (2002: 52). Es cierto: cada término lleva adherida, como decía Foucault, su propia genealogía, y ya, entre nosotros *mundo* funciona, desde el programa heideggeriano de *Ser y tiempo*, más allá de sus condicionamientos grecolatinos y cristianos. Es el sentido de nuestro estar-en-el-mundo, de mundo-de-vida, o incluso el que aparece tras la más conocida y repetida proposición de Wittgenstein, «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo».

Que se trata de un término polisémico no lo podemos negar y, tal vez por ello, frente a lo monológico y unívoco, podamos utilizar el término *mundo* que, según Ferrater Mora (1991: 2289) designa: «(a) el conjunto de todas las cosas; (b) el conjunto de todas las cosas creadas; (c) el conjunto de entidades de una clase («el

mundo de las ideas», «el mundo de las cosas físicas»); (d) una zona geográfica («el Nuevo Mundo», «el Viejo Mundo»); (e) una zona geográfica en un período histórico («el mundo antiguo»); (f) un horizonte o marco en el cual se hallan ciertos conocimientos, cosas, acontecimientos, etc. («el mundo de la física», «el mundo de los sueños»). Conviene, en cada caso en que se emplee el vocablo «mundo», precisar su significación».

Teniendo en cuenta que la categoría mundo articula unas condiciones de existencia objetivas, pero también una mirada que las capta y organiza de algún modo, podríamos decir que existen muchos mundos reales y muchos mundos posibles: distintas configuraciones de ese ámbito que nos constituye. Por ello *mundializar* significará, antes que nada y por encima de todo, construir un espacio, un ámbito, un marco, una red de relaciones liberadora y no esclavizante, en el que sea posible la convivencia viva y fecunda de diferentes modos de existencia, potenciando los valores de la *sinergia*, más que los de la confrontación destructiva.

Frases como «Otro mundo es posible» ponen de relieve la importancia de los factores proyectivos, ideológicos y políticos en la visión y la construcción del mundo. El mundo no es algo dado, sino que se construye a partir e determinados parámetros y valores. Evidentemente, los que rigen el mundo que vivimos sólo pueden ser aceptados acríticamente por quienes acepten el precio de dolor y miseria que provoca su opulencia, o por los *idiotas morales*.

2. La mundialización es una constante en la evolución humana

El ser humano es una criatura relacional: no puede existir fuera de una compleja red de relaciones en la que construye su yo por interacción dinámica con el otro y con lo otro. Es la base misma de la relacionalidad y a la vez la *relatividad*: el hecho de que cada cual contempla la existencia desde su posición, desde su emplazamiento, desde su lugar *relativo* en el mundo. De esa relacionalidad y el carácter vocativo de su interacción con el mundo se deriva también su *responsabilidad*: su capacidad para responder, desde su propio emplazamiento, ante las incitaciones y requerimientos del mundo.

En su dinámica relacional el ser humano lleva mucho más allá de su inmediatez las relaciones en el *primer entorno* que le constituye: el entorno material y biológico, en el que participa con otras criaturas en la lucha por la supervivencia. Y, precisamente por ello, su *segundo entorno*, el entorno social, la *societas* que constituye con sus próximos y semejantes es la más plenamente caracterizadora de lo humano. En ella se produce la búsqueda individual y colectiva del sentido, la organización paradigmática de los valores en axiologías y su proyección sintagmática en ideologías. Incluso en este momento crítico, en este tránsito de fase al *tercer entorno*, al ámbito tecno-maquínico que, a modo de extensiones nos constituye, la *humanitas* se construye como capacidad de alteridad, de comprender, de aceptar, de tolerar al otro.

No deja de ser un ingrediente poderoso del momento que vivimos el relativo a las crisis de identidad y las afirmaciones identitarias: rotos ciertos anclajes con el pasado, la tarea de construir o reconstruir identidades de raza, sexo, género, religión, territorio, etc. es también uno de los peligros más amenazantes del momento³.

Podríamos aducir ejemplos muy diversos, pero no es fácil poner en duda que el horizonte de lo humano consiste en su interacción y su integración: las diversas tecnologías han ido acercando cada vez más (no sin avances y retrocesos) a los seres humanos, y el proceso actual de *mundialización* ha estado latente hasta que las condiciones de comunicación lo han acelerado, si bien de modo unilateral.

Dicho de otro modo: parece que *mundializar o no (globalizar o no* si utilizamos los términos en su más amplia acepción) no son, en su horizonte último, las cuestiones del debate. Es cierto que podemos impedir, obstaculizar, retrasar los procesos de interacción humana, pero más tarde o más temprano casi todas las barreras que nos separan caerán y debemos prepararnos para un mundo muy distinto en el que el concepto mismo de espacio, de tiempo y de realidad están en profundo cuestionamiento.

El asunto será, pues, *cómo* mundializar, sobre qué ejes, con qué claves, con qué costes. Y aquí es, precisamente, donde, tras un primer momento de reacción negativa a la globalización en curso, comienzan a articularse propuestas muy diversas.

El denominador común de las propuestas que nos parecen más razonables no puede ser otro que el de la vuelta a lo político en su sentido primigenio de libre y consciente decisión para articular la vida colectiva, la vida comunitaria. Recientemente lo expresaba rotundamente Jürgen Habermas (2002: 131), tras los sucesos del 11 de septiembre: «Viendo que la globalización se impone sin límites en los mercados, muchos de nosotros esperamos el retorno de lo político, no en la forma hobbesiana original de un Estado de seguridad con policía, servicio secreto y ejército, sino como un poder civilizador de alcance mundial».

3. Lo humano en la aceleración de los procesos comunicativos

Los grandes sueños que el hombre ha abrigado siempre sobre la eliminación de las barreras comunicativas se están cumplido con creces en una centuria: el espacio y el tiempo, los grandes formantes de la existencia y de la experiencia humana -las condiciones mismas de toda comunicación- han sido domeñados y puestos al servicio de una integración comunicativa que está haciendo realidad esa *aldea global* de la que MacLuhan nos hablaba. Sin embargo, aquel sueño parece en ocasiones haberse convertido en pesadilla; derribadas las barreras materiales de la comunicación nos encontramos frente a una incomunicación mucho más radical y,

³ Hemos abordado algunos de estos problemas, siguiendo de cerca las tesis de Castells (1997) en Vázquez Medel (1999b).

lejos de sentirnos abrigados por nuestro ecosistema comunicativo, la *aldea universal* (también con sus centros opulentos y sus arrabales de miseria) nos amenaza, y el hombre de finales del siglo XX y comienzos del XXI hace surgir la metáfora de la casa -casa común, casa europea, etc.- para ahuyentar un miedo mucho más radical que otros temores del pasado; para exorcizar el miedo a experiencias que en épocas pretéritas podían ser referidas o imaginadas, pero nunca experimentadas con la radicalidad con que los medios de comunicación actuales nos las transmiten. Necesitamos construir hogares, ámbitos de existencia libre y no amenazada. No olvidemos que la raíz de la palabra *ecología* significa, precisamente casa. Y nunca como hoy precisamos esa triple ecología de la que hablaba Guattari: ecología mental (seres humanos equilibrados en su realidad personal), ecología social (homeostasis o equilibrio dinámico en el complejo proceso de las interacciones humanas) y ecología medioambiental.

Este hombre temeroso e infeliz, anestesiado en su capacidad de dolor y de amor, que pretende encontrar en la ética del instante momentos de placer, se sabe profundamente dividido, fragmentado interiormente, con códigos de comportamiento a veces contrapuestos que reclaman un centro de gravedad, un punto de referencia, una garantía de sentido. Cerrado en una inmanencia absoluta, esto es, no religada esencialmente a nada -incluso en aquellos casos en los que se da una adhesión puramente formal y no existencial a alguna religión- el hombre de nuestra época ha olvidado que la primera experiencia trascendente no la puede buscar en ningún más allá, que la metafísica es ya una respuesta a la pregunta ontológica radical - ¿qué es es ? y que, también en el plano de lo humano hemos de encontrarnos con lo demás y con lo demás; que nuestra singularidad está constituida, precisamente por todo lo que nos trasciende, por todo lo que está en lo otro y en los otros. A esta constatación puede seguir o no una respuesta religiosa (cuyas formas y dinámicas de confrontación siguen siendo decisivas en el mundo actual); en ella tiene cabida una metafísica trascendental o una ontología material. Pero siempre sobre la base de una *antropología trascendente*.

Sólo desde dicha transcendencia ontológica el hombre puede reintegrarse, reconstituirse, suturar los espacios del fragmento en una unidad radical -que atañe a su condición y no sólo a su situación- que de no darse abocaría no ya al hombre fragmentario sino al hombre disgregado. Tal es el principio básico de nuestra reflexión. Tales son las coordenadas por las que a continuación nos vamos a desplazar. Se trata de un viaje de nosotros mismos hacia nosotros mismos, a través de las redes comunicacionales en las que estamos mediados, en las que nos encontramos en ocasiones presos.

Esta sociedad que ha descubierto la pluralidad de mundos existentes en esta *semiosfera*, en esta auténtica atmósfera de significados y sentidos que respiramos culturalmente; esta sociedad opaca que descubre como único referente o punto de partida de una imposible (aunque deseable) objetividad, el mundo construido por los *media*, es una sociedad fragmentaria, en la que se han roto los códigos unitarios de representación del mundo. En la que ética y estética caminan separadas y en la que la ética se perfila situacional y contradictoriamente según los contextos. Así, si como dijera Horney, la patología de la modernidad era la *neurosis*, la patología de esta sociedad tardomoderna es la tendencia a la *esquizofrenia*, a la disociación de

pensamientos, sentimientos y actuaciones, y la *paranoia*, porque la sociedad que estamos poniendo en marcha nos hace sentirnos amenazados a cada momento; más necesitados de seguridades que nunca... y al *autismo*, a la pérdida de una subjetividad que se construye en interacción con los otros, a cambio de un individualismo segregador.

En el marco de esa dialéctica que, en el pensamiento humano y en la experiencia del hombre, se establece entre lo particular y lo general; lo concreto y lo abstracto; la multiplicidad y la unicidad, ocupa un lugar muy destacado todo lo relativo a la propia imagen del hombre, la *imago hominis*, en la medida en que tiende a conformar el resto de las proyecciones sobre las cosas. Sometida, por una parte, a la constatación irrenunciable de la unicidad radical de lo humano (una *estructura antropológica de lo humano*), por encima de determinaciones espaciales y temporales -un ser humano indivisible, sin diferencias de razas, sexo, edades, etc.), tendremos que aceptar que esas mismas determinaciones arrojan una asombrosa multiplicidad acerca de todo lo relativo a la naturaleza, estructura, función y destino del hombre. *Somos iguales, somos diferentes*, rezaba el eslogan del año europeo contra el racismo, la xenofobia, el antisemitismo y la intolerancia. Una igualdad que no puede anular las diferencias; unas diferencias que no pueden hacer quebrarse la unidad esencial de lo humano.

Quiero decir que esa imagen que el hombre tiene en cada momento histórico, y en el marco de cada civilización y cada cultura, de su propia realidad, de su propio origen y su destino, ha ido cambiando con el tiempo. Cada colectivo crea, de algún modo, su propia antropología (un saber sobre el hombre implícito o explícito, científico o no), o la recibe impuesta por otros colectivos. Esto es, en el marco de cada *cosmogonía*, de cada sistema de explicación de los orígenes y, por tanto, de la función y el destino del cosmos, del universo, se inscribe una *antropogonía*, un sistema justificador del origen y el destino del hombre que, en última instancia resulta ser el núcleo mismo de la imagen del resto de la realidad.

Como dije, de entre una gama sin fin de cuestiones que el hombre formula acerca de su entorno, adquiere un papel esencial el *valor* que se atribuye a cada una de las esferas de su actividad, a cada una de las dedicaciones y funciones sociales, a la experiencia que el hombre hace de su propio cuerpo y de su propio espíritu. La propia percepción de lo distinto y lo plural, en las operaciones analíticas, lleva de inmediato a una determinada jerarquización, a una estructuración determinada en la que, como consecuencia de una determinada interpretación, al adquirir cada elemento su *valor* del conjunto de las relaciones que establece con los demás, se configura inexorablemente como *axiología*.

Aunque cambiantes, los modelos globales de comprensión de lo humano han permanecido con cierta estabilidad durante todo ese dilatado período de tiempo que conocemos como antigüedad, como medioevo e incluso hasta bien entrada la edad moderna. *Metarrelatos de legitimación* o gramáticas de interpretación del mundo y de la realidad se imponían con una gran estabilidad, formaban parte de los sistemas educativos, de las estructuras de los saberes y fundaban una ética y una estética que arrancaban del convencimiento de su propia Verdad, de su propia Bondad y de su propia Belleza. Metarrelatos que llevaban hasta cierto punto

inherente la necesidad de su autoimposición. Esto es: quien está convencido de encontrarse en posesión de la verdad debe intentar hacerla patente a los demás y, habitualmente, termina imponiéndola sea por medios sutiles, sea con la propia fuerza de la violencia.

Sabemos que el racionalismo que nos trajo ese siglo de las luces que pretendía iluminar hasta los más recónditos rincones de lo humano tuvo como característica esencial el arrinconamiento aparente de dichos metarrelatos, remitidos desde entonces a otras esferas, y la imposición de la fuerza misma de la razón humana como probadora y comprobadora de todo progreso, de toda ley natural o social, de todo proyecto. Dicho racionalismo, que atraía hacia sí las nociones de *historia*, dada la plena conciencia de *evolución y progreso*, de *transparencia*, en la medida en que aquello que era obvio terminaría imponiéndose a todos -«La razón acaba siempre por tener razón», decía Lenin- y de *utopía*, ya que caminábamos hacia un lugar que no está aquí y ahora todavía, pero hacia el que tendemos, entra en una crisis profunda, radicalmente distinta a las crisis precedentes.

Y ahora, en medio de esta crisis, en el entrecruzamiento de tendencias muy distintas, hemos de repensar esta dinámica de globalización y sentar las bases de una nueva imagen de lo humano.

4. Elogio de la globalización. Por una «mundialización humana»

En un momento avanzado de nuestra reflexión, tomamos prestado el título de este epígrafe del de un libro reciente de René Passet, Presidente del Consejo Científico de ATTAC. Parece muy significativo que uno de los más destacados representantes de los mal llamados «movimientos antiglobalización» decida provocar mediante el elogio de *otros modos de globalizar*, alejados de la especulación financiera y atentos a la creación de una verdadera «unidad de la comunidad humana».

Llegados a este punto, nos parecen claros ciertos asentamientos: frente a un modelo de globalización depredadora, injusta, antisocial y precarizadora del empleo y de los recursos humanos para la subsistencia, se levanta el imperativo de utilizar todos los medios y recursos que los nuevos conocimientos, las innovaciones tecnológicas, los avances biológicos y médicos ponen a nuestro alcance, para remediar este estado *lacerado* de una buena parte de la humanidad. No es tanto el momento del mito de Babel cuanto el de la pregunta formulada a Caín: ¿dónde está tu hermano?

¿Es *ideológico* pensar que todos los seres humanos, por su sola *humanitas* y por encima de su sexo, raza, religión, ideología, situación social, etc. son dignos y acreedores de unos derechos y unos deberes fundamentales? Si lo es, réstese a esta afirmación sobre la esencial igualdad de lo humano frente a los grandes retos de la vida cualquier apariencia *constatativa* y dótese a nuestra afirmación de su fuerza *performativa*: al construir este discurso nos hacemos conscientes de participar

en las diversas confrontaciones interpretativas y discursivas, de apostar en una de las direcciones y sentidos posibles de una mundialización humana.

5. Nuevo humanismo

Sabemos que no todos los seres humanos de todos los lugares y tiempos han comprendido de igual modo su *humanitas*. Porque la *humanitas* en la que creemos no es estática, sino dinámica, cambiante, metamorfoseadora. Forma parte de ella el propio *emplazamiento*, las propias condiciones desde las que se experimenta. Y no se despliega al modo de los modelos de avances lineales de la modernidad. La ciencia avanza, la técnica avanza (a su modo y manera), pero la moral, la ética humana parece guardar, en diferentes épocas, distancias muy diversas en relación con la cima que esperamos alcanzar y la sima en la que constantemente corremos el peligro de despeñarnos.

Nadie tiene derecho a hablar de *lo humano* como si ya estuviera dado, construido, cerrado e interpretado con transparencia por alguien. Al hablar de lo humano evidenciamos nuestra posición, nuestro emplazamiento: la red de intereses y conocimientos que ponemos en juego para evidenciar no sólo una realidad (ya construida) sino, más bien, un deseo.

Y sin embargo no todo en el horizonte de lo humano es opinable. No podemos situarnos en el marco de un relativismo abyecto y neoconservador. Todo es interpretación, pero unas interpretaciones están más cerca de lo real que otras, aunque nunca lo real se nos entregue en su transparencia.

«Sabemos –nos recuerda Derrida (2002: 11)- que la red conceptual del hombre, de lo propio del hombre, del derecho del hombre, del crimen contra la humanidad del hombre es la que organiza semejante mundialización. / Esta mundialización quiere ser, por consiguiente, una humanización. / Ahora bien, si el concepto del hombre parece a la vez indispensable y siempre problemático, entonces no se puede discutir ni reelaborar dicho concepto, como tal y sin condición, sin presuposiciones, más que en el espacio de unas *nuevas Humanidades*».

Nuevas humanidades, porque las humanidades clásicas, las *otras* diversas humanidades eran la respuesta de la construcción y de la imagen de lo humano en otros contextos biológicos, sociológicos y tecnológicos. Lo humano vive en nuestros días un cruce y una frontera, un punto crucial, un tránsito de fase... afronta una gran encrucijada, una gran bifurcación. Lo humano debe redefinirse, reexperimentarse... Ya no puede ser una imagen única, sino un rostro de rostros, al modo de esos grandes reclamos fotográficos en los que la imagen resultante es la consecuencia de miles de pequeñas imágenes. Hemos de construir el *fractal* de lo humano, la figura en la que cada fragmento puede reproducir el todo, en la que la dinámica del todo y las partes es ya consecuencia de una nueva geometría, de una nueva territorialización, de nuevos emplazamientos...

Y si un fractal es la representación gráfica de una fórmula reiterada... ¿Cuál es la formulación básica de lo humano en un momento en el que lo humano se cuestiona y disuelve en sus propios límites y fronteras de todo tipo?

Precisamente, la fórmula-clave de lo humano se encuentra en su misma matriz de recursividad: lo humano se encuentra íntegramente en cada una de sus partes, en cada uno de los seres humanos (por ello es posible el crimen de *lesa humanidad*, cuando lo que se pretende liquidar en un ser humano o en un grupo es algo esencialmente constitutivo de lo humano). Hoy ya no podemos (no debemos) discutir acerca de ningún principio esencialmente modificador de lo humano, porque lo que modifica, lo adjetivo, lo circunstancial, no elimina la esencia. Lo decía de forma clara y rotunda Antonio Machado: «por muy alto que sea el valor de un hombre [de un ser humano] no hay valor más alto que el de ser hombre [ser humano]». Tal es el principio innegociable: nada puede sobreponerse a este principio de *humanitas radical* que, en un complejo programa, debe llevarnos a reinterpretar toda la historia y todas las tradiciones del pasado. Nada justifica hoy el *anclaje* en horizontes comprensivos e interpretativos del pasado: hemos de reconstruir la realidad desde nuestros propios horizontes, desde nuestros *plexos*, desde nuestros ámbitos, con dos principios categóricos: *voluntad de vida*, *voluntad de sentido*. Dos principios que hay que preservar de su potencial inversión: acción letal, destrucción del sentido ajeno.

El ser humano, como todo en el planeta al que pertenecemos, tiene su propio ámbito y sus propios intervalos: apareció un día en este rincón del universo, y entre dentro de lo más que probable que pueda desaparecer, o transformarse, o dar lugar a una realidad *transhumana*, que lleve lo humano más allá de su propio límite, en peculiar consumación⁴.

6. Implicaciones educativas

No es fácil, cuando aún está pendiente de articulación un nuevo *pacto social*, un nuevo consenso sobre el horizonte mismo de lo humano, trazar algunas de las implicaciones educativas.

Educar supone articular en el espacio de una mente humana todo un conjunto de conocimientos, actitudes, pautas de conducta, etc. Y educar es hacerlo para un contexto determinado: la educación cumple así su dinámica función adaptativa y debe proporcionar los recursos para participar de nuestra comunidad en sus tres niveles o entornos: el biológico, el social y el tecnológico, ya en constante e inevitable interacción.

Se ha dicho –y es muy cierto- que frente a pautas educativas del pasado, que con mínimas variantes articulaban paquetes de información y de conocimiento, el niño y el joven de nuestros días debe ser educado para *aprender*, para saber

⁴ Estas cuestiones han sido planteadas con mayor detalle en un reciente ensayo aún inédito: Vázquez Medel, M.A.: *El Gran Mediodía. Sobre la Transhumanización*.

trasegar el volumen ingentísimo de información que recibe, articularla, jerarquizarla, y desde el esquema de conocimientos básicos que irá ampliando con el tiempo y transformarla. De los dos modos básicos de procesamiento de la información que ha indicado Piaget (asimilación a nuestro aparato comprensivo e interpretativo y reacomodación de éste para integrar, desde otras coordenadas cualitativas nuevos conocimientos), en nuestros días se hace imprescindible la capacidad de reacomodar y actualizar constantemente nuestra «enciclopedia» (U. Eco). Pero no basta con saber manejar la información y transformarla adecuadamente en conocimiento dinámico y operativo, ya interpretado, sino saber proyectarla sobre la vida, construida ya como saber.

Nunca como hoy ha resultado tan imprescindible la circularidad entre teoría y praxis (pese a la obsesión por los saberes prácticos, que limitan de todo horizonte ético la acción del joven condenado a ser un mero *operador*).

Es evidente que una educación en los ejes del Nuevo Humanismo debe acentuar, entre otras, las siguientes dimensiones:

- a) La transformación crítica de la información (muchas veces con-formación y conformismo) en conocimiento y en un saber para la vida. Esta es una práctica que se realiza en comunidad, experimentando al otro como distinto y no como amenaza.
- b) La inclusión de los valores de la *alteridad*, o si se quiere, como afirma Paul Ricoeur, de una *ipseidad* capaz de articular identidad y diferencia. Experimentar la diversidad como enriquecimiento, como des-centramiento resulta imprescindible para la futura convivencia en ámbitos multiculturales, en los que el respeto y la tolerancia han de ser las virtudes (fuerzas) esenciales.
- c) La construcción de *otros escenarios espaciales y temporales*, que permitan integrar lo planetario sin integrismos, fundamentar sin fundamentalismos. La revisión profunda de algunos conocimientos humanísticos, como la lengua, la geografía y la historia encierra muchas de las claves de los diversos proyectos de *humanitas*: desde los «nuevos patriotismos» fundados en una visión reduccionista de la historia, hasta un sentido de lo local que llega al *localismo* cuando no se dinamiza con la otra coordenada de lo mundial y planetario.
- d) La enseñanza de las imprescindibles habilidades para el uso de los *nuevos dispositivos tecnológicos* debe ir siempre acompañada de una reflexión crítica sobre sus alcances y sus efectos.
- e) La potenciación de la capacidad de análisis y síntesis, de interpretación y comprensión, de valoración, sobre bases bien establecidas de valores éticos y estéticos que, desde el pensamiento crítico puedan ser replanteadas y reformuladas en el tiempo.

Tal vez nos encontremos más cerca del final de lo humano de lo que pensemos. Y no realizo esta afirmación desde el catastrofismo o el sentido apocalíptico: todo lo contrario. Podemos estar cerca de un límite en el que lo humano se consume (en el doble sentido de consumación y consumición). Si esta posibilidad está abierta, el sentido ético de nuestra existencia se debe hacer más radica que nunca.

Aún es tiempo para construir un espacio planetario de convivencia y no de confrontación, de dinámico compartir y no de depredación. El globalismo nos lleva a la destrucción. Sólo contraponiendo un ideal humano y educativo fuertes (por abiertos y dinámicos que sean), un *pensamiento de la relatividad* al fatalismo del pensamiento único, a los localismos antropológicos y a las visiones inmovilistas y relativistas, podremos contemplar con esperanza el futuro. Ojalá sea posible esa sociedad cosmopolita mundial en *paz perpetua*, como soñaba Kant, basada en la justicia y en la fraternidad.

Referencias bibliográficas

- ARRIGHI, G. y SILVER, B. (2001): *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*. Madrid, Akal.
- BECK, U. (1998): *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona, Paidós.
- BECK, U. (2000): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós.
- CASTELLS, M. (1997): *La era de la información: economía, sociedad, cultura*. Madrid, Alianza.
- CASTELLS, M. (2001): *la Galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Barcelona, Plaza & Janés (Areté).
- ECHEVERRÍA, J. (1999): *Los señores del Aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. Barcelona, Destino.
- ECHEVERRÍA, J. (2000): *Un mundo virtual*. Barcelona, Debolsillo.
- FERRATER, J. (1991): *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- CHOMSKY, N. (2000): *El beneficio es lo que cuenta. Neoliberalismo y orden global*. Barcelona, Crítica.
- DE LA DEHESA, G. (2000): *Comprender la globalización*. Madrid, Alianza.
- DERRIDA, J. (2002): *Universidad sin condición*. Madrid, Trotta.
- ESTEFANÍA, J. (1998): *Contra el pensamiento único*. Madrid, Taurus.
- ESTEFANÍA, J. (2002): «La globalización ¿Una nueva era histórica?», en *Clío* I, 4, págs. 25-35.
- FUNDACIÓN CONTAMÍNAME (2002): [Ciudadan@s](#) de Babel. *Diálogos para otro mundo posible*, Madrid, Punto de Lectura.
- GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza.

- GIDDENS, A. (1999): *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Madrid, Taurus.
- GIDDENS, A. (2000): *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus.
- GIDDENS, A. (2001): «El gran debate sobre la globalización», en *Pasajes del pensamiento contemporáneo*, 7; 63-74.
- HABERLAS, J. (2002): *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós.
- IZQUIERDO, G. (2001): *Las otras caras de la globalización*, monográfico de *Documentación Social*, 125.
- KLEIN, N. (2001): *No Logo*. Barcelona, Paidós.
- OROZCO, J.L. y DÁVILA, C. (2001): *Globalismo e inteligencia política*. México/Barcelona, UNAM/Gedisa.
- PASSET, R. (2002): *Elogio de la globalización. Por una mundialización humana*. Barcelona, Salvat.
- RAMONET, I. (1997): *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*. Madrid, Debate.
- ROMA, P. (2000): *Jaque a la globalización*. Madrid, Grijalbo.
- TERCEIRO, J. y MATÍAS, G. (2001): *Digitalismo. El nuevo horizonte sociocultural*. Madrid, Taurus.
- VÁZQUEZ MEDEL, M.A. (1999a): *Mujer, Ecología y Comunicación en el nuevo horizonte planetario*. Sevilla, Mergablum.
- VÁZQUEZ MEDEL, M.A. (1999b): «Andalucía: Identidad cultural, multiculturalismo y cambio social», en *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Dossier: Andalucía, una realidad multicultural*, 27; 110-117.
- VÁZQUEZ MEDEL, M.A. (2000): «Del escenario espacial al emplazamiento», en *Sphera Publica*, 0; 119-135.
- VELASCO, D. (2002): *Ética y políticas para una ciudadanía universal*. Bilbao, Desclée De Brouwer.
- ZAMORA, J.A. (2002): *Globalización y migraciones*. Bilbao, Desclée De Brouwer.
- ZUBERO, I. (2002): *El multiculturalismo: un reto a nuestra historia y a nuestro futuro*. Bilbao, Desclée De Brouwer.