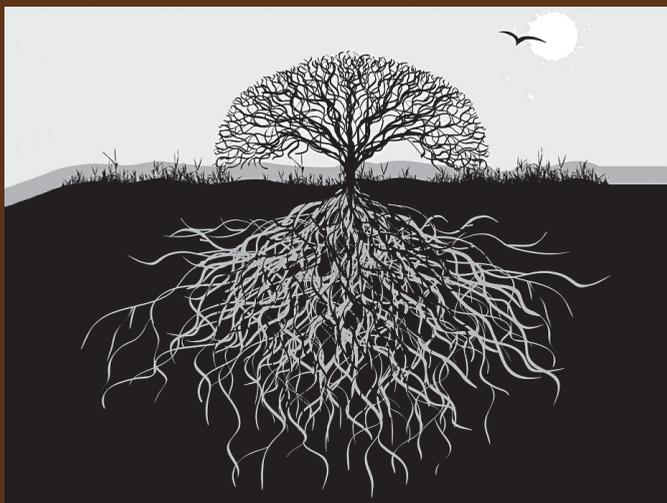


circum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 3 / Vol. 6 / 2018

- ↻ La pedagogía del saber-ser.
Visión holística del proceso educativo.
Ana María González Garza
- ↻ Resquebrajamiento del Sistema histórico. Problematización reflexiva
del marco categorial de los Análisis Sistemas-mundo.
Ernesto Herra Castro



- ↻ Hiper-tolerancia y Violencia Social.
Maricarmen Fernández
- ↻ Globalización contemporánea:
neoliberal, compleja y calidoscópica.
Héctor David León Jiménez

**La pedagogía del saber-ser.
Visión holística del proceso educativo**

Ana María González Garza

· 11 ·

**Resquebrajamiento del Sistema histórico.
Problematización reflexiva del marco categorial de los Análisis Sistemas-mundo**

Ernesto Herra Castro

· 33 ·

Híper-tolerancia y Violencia Social

Maricarmen Fernández

· 57 ·

**Globalización contemporánea:
neoliberal, compleja y calidoscópica**

Héctor David León Jiménez

· 77 ·



30 años

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad humanista de Guadalajara



Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 3 / Vol. 6 / 2018



Universidad Antropológica de Guadalajara

RECTOR

Mtro. Alejandro Garza Preciado

FUNDADOR

Dr. José Garza Mora

DIRECTOR DE LA REVISTA GIRUM

Dr. Héctor Sevilla Godínez

DISTRIBUCIÓN

Universidad Antropológica de Guadalajara
Plantel López Mateos Sur
Av. López Mateos Sur 4195, Col. La Calma
Zapopan, Jalisco, México. 45087
Tel.: 36-31-68-61

DISÑO E IMÁGENES

Demetrio Rangel Fernández

IMPRESIÓN

Pandora Impresores
Caña 3657, Col. La Nogalera, Guadalajara, Jalisco, México

COMITÉ DE ÁRBITROS DE LA REVISTA GIRUM

Dr. M. Fabio Altamirano Fajardo

Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Octavio Balderas Rangel

Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Arturo Benitez Zavala

Universidad de Guadalajara / ITESO

Dra. Ana María González Garza

Asociación Transpersonal Iberoamericana

Dr. Roberto Govea Espinoza

Universidad del Valle de Atemajac

Dra. Margarita Maldonado Saucedo

ITESO

Dr. José Antonio Pardo Oláquez

Universidad Iberoamericana

Dra. Lilliana Remus del Toro

Universidad del Valle de Atemajac/ Remus y Asociados

Dr. Juan Pablo Sánchez García

Universidad Antropológica de Guadalajara / Líder
Consultores, S.C.

Dr. Guillermo Schmidhuber De la Mora

Universidad de Guadalajara

Dr. Juan Manuel Sotelo Vaca

Universidad del Valle de Atemajac

Dr. Juan Carlos Silas Casillas

ITESO

Dra. Adriana Berenice Torres Valencia

Universidad de Guadalajara

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo

Mtro. Christian Omar Bailón Fernández

Universidad Antropológica de Guadalajara

Mtro. Abraham Uriel González Alcalá

Universidad Antropológica de Guadalajara

GIRUM, Revista de Investigación Científica Humanística, Año 3 / Vol. 6 / 2018, es una publicación semestral, editada y publicada por el Instituto de Especialidades de Guadalajara, A. C., también conocido como Universidad Antropológica de Guadalajara, a través del Departamento de Investigación. José Guadalupe Zuno No. 1881, Col. Americana, Guadalajara, Jalisco, C.P. 45150, Tel. (33) 36304170; Editor Responsable: Héctor Sevilla Godínez. Reserva de Derechos al uso exclusivo No. 01-2012-032609534600-102; ISSN: 2594-2751, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impreso en diciembre de 2017; tiraje: 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibido la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la revista sin previa autorización del Instituto de Especialidades de Guadalajara, A. C.

Presentación

Girum, publicación científica semestral de la Universidad Antropológica de Guadalajara, incluye artículos de investigación caracterizados por proponer un giro de paradigma y por desarrollar distintas revisiones y análisis de las configuraciones conceptuales predominantes. El foco propuesto por la revista está centrado en el área de las humanidades, con el objetivo de comprender de formas alternas lo que es el ser humano, su ser y su saber. Esta triada, representada en el logo de la revista, muestra una circunferencia en la letra “G” a través de una flecha que indica el avance en el terreno científico, a la vez que la inversión de la “u” representa el giro deseablemente implícito en los contenidos.

Los textos de este volumen versan principalmente sobre distintos tópicos que podrían ser encuadrados en las áreas de desarrollo humano, ciencias sociales y educación. No obstante, cada uno de los artículos teje una particular postura respecto a la modificación del paradigma dominante o, al menos, a la manera más usual de comprender algún aspecto de la realidad.

El primero de los artículos, escrito por Ana María González Garza, pionera del enfoque transpersonal en México, ofrece una problematización del proceso necesario para trasladar el ejercicio docente de una óptica centrada en el saber hacia una cuyo centro sea el ser. Ana María cuestiona la educación cuando es vista de manera unidimensional, la que olvida la sustancia de la función educativa para convertirse en una simple plataforma desde la cual se llenan formatos, se administran resultados, se cumple con normativas o se limita la conducta a las reglamentaciones externas o a la prerrogativa de aparentar éxito y bienestar entre los estudiantes. Por el contrario, la autora promueve una educación holística cuya finalidad sea el desarrollo de la conciencia. En ese sentido, saber que lo humano está inmerso en lo global, no sólo en un contexto particular, dota de sentido a todo ejercicio educativo.

El segundo artículo, elaborado por Ernesto Herra, docente de la Universidad Nacional de Costa Rica, invita al resquebrajamiento del sistema histórico a partir de una posición crítica sobre América Latina y de la imposición que sobre ella se ha realizado mediante mecanismos de control disfrazados de progreso. De tal manera, el vuelco al paradigma consiste en tomar conciencia de la colonización ejercida, constante y palatinamente, a través de la trivialización de todo aquello que escape a los proyectos de la Modernidad. Proponer estrategias de escape, encontrando otras fuentes de dignificación de la vida, más auténticas y contextuales, son los afanes del artículo.

El tercer artículo, delineado por Maricarmen Fernández, se trata de un ensayo de opinión en el que se vierte la idea de que no toda tolerancia termina siendo recomendable, sobre todo cuando se trata de lo que la autora aprecia como “tolerancia al mal”. En ese sen-

tido, al aludir el término de “hiper-tolerancia”, Fernández manifiesta la significatividad de distinguir lo dañino, sobre todo cuando se presenta con apariencia de virtud. El texto se encuentra claramente encaminado a proponer una sociedad en la que los adultos adopten responsablemente su rol de educadores y su eventual influencia social como referentes de comportamiento.

Por último, el cuarto artículo del presente número, fruto de la autoría de Héctor León Jiménez, describe tres atributos centrales de la globalización contemporánea, a saber: su carácter neoliberal, su complejidad y su esencia calidoscópica. Rompiendo el paradigma que plantea que la globalización es únicamente económica, el autor establece la multidimensionalidad de sus alcances. Por tanto, aboga por encontrar en las condiciones actuales la oportunidad de interconectarnos, de conocernos, de emprender un lazo que favorezca el desarrollo, la convergencia de ideas, el debate y el consenso.

Finalmente, cabe decir que la sexta edición de la revista *Girum* aborda concisas rupturas con formas tradicionales de entender el mundo mediante: a) la apertura a nuevos sentidos para la educación; b) la ruptura con la imposición colonialista de la ciencia y el conocimiento controlado; c) la consideración de los perjuicios de una excesiva tolerancia hacia el daño ejercido por ideas o personas; d) el reconocimiento de los aspectos potencialmente benéficos de la globalización. Es intención del presente número, ofrecer un matiz alternativo para comprender el valor de la ruptura con ciertos elementos aparentemente consensuados que terminan por ser apreciados (la educación reglamentada, el eurocentrismo, la tolerancia absoluta o el rechazo a la globalización), pero que requieren un nuevo planteamiento, un *girum* en sentido estricto.

Héctor Sevilla Godínez
Director de *Girum*



Colaboradores en este Volumen

Ana María González Garza

Doctora en Desarrollo Humano, por la Universidad Iberoamericana. Fue Directora del Departamento de Educación y Desarrollo Humano (1991-1999) en la misma Universidad. Introdujo en México el enfoque transpersonal en los programas de Maestría y Doctorado en Desarrollo Humano. Fue responsable del diseño, coordinación y operación de programas de formación y capacitación docente a nivel

superior, intermedio y básico en diversas instituciones educativas de la República Mexicana y de Barcelona. Autora de nueve libros, once capítulos en libros y más de 75 artículos en revistas. Ponente invitada en varios sitios, tales como Ciudad de México, Madrid, Barcelona, Reggio Emilia (Italia), Seúl, Mendoza, Bogotá, Belfast y California.

Correo de contacto:
anamagg2011@yahoo.com.mx



Ernesto Herra Castro

Sociólogo de formación, cuenta con una especialidad, a nivel de maestría, en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Cultura y Desarrollo, por la Universidad Nacional de Costa Rica.

Coordina en la actualidad la Red de Pensamiento Anticolonial denominada “Epistemologías del sur”, comunidad académica, indígena y rural desde la que se intentan pensar las preguntas pertinentes para la producción y reproducción de la vida comunitaria.

Se desempeña como docente, investigador y extensionista en la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional en Costa Rica.

Sus publicaciones se pueden encontrar de manera gratuita en Internet. Entre sus últimos trabajos publicados se encuentran: “Hacia una epistemología radical de la descolonización”; “Determinaciones abstractas y noción conceptual de la educación. Una lectura crítica a la acumulación del saber”; “Determinaciones categoriales y noción conceptual de la educación. Una lectura crítica en torno al Sistema interregional indoeuropeo”; así como un libro en coautoría con Miguel Baraona Cockerell titulado *Danzando en la bruma junto al abismo. Las cuatro crisis y el futuro de la humanidad*.

Correo de contacto:
ernestoherra@hotmail.com



Maricarmen Fernández

CEO de McGrace & Company, cuenta con más de una década de experiencia brindando servicios integrales corporativos como consultora personal y organizacional a través de Mentorías Ejecutivas, Organizacionales y Personales. Licenciada en Administración y Mercadotecnia, por la Universidad Panamericana. Doctorada en Ciencias del Desarrollo Humano, UNAG. Experta en Aculturación.

Conferencista y Autora en temas de empresa y sociedad, investigadora transcultural gracias al programa “Mano Amiga Pro-Aculturación”. Publicó el libro *Mentes Globales, Adaptación sin Fronteras* (Endira, 2017), en el cual ofrece un conjunto de estrategias de inteligencia cultural que facilitan la plena adaptación de los individuos a la multiculturalidad.

Correo de contacto:
mcfernandez@mcgracecompany.com



**Héctor David
León Jiménez**

Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO, Maestro en Investigación en Ciencias de la Educación por la Universidad de Guadalajara y Doctor en Desarrollo Humano por la Universidad de Guadalajara.

Como académico se ha desempeñado como docente de filosofía y ciencias humanas. Tiene a su cargo la coordinación de dos departamentos de educación a distancia, en el Instituto de Filosofía, donde es coordinador de la Licenciatura en Filosofía, y en el Instituto Agustín Palacios Escudero donde es coordinador del Doctorado en Fi-

losofía y Ciencias Humanas. Para éstas y otras Universidades ha realizado el trabajo de consultor en diseño curricular.

Sus líneas de investigación están marcadas por el diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas: Desarrollo Humano desde la perspectiva de la complejidad y la transdisciplinariedad, Filosofía Latinoamericana, Filosofía Mexicana y Filosofía de la educación. Entre sus publicaciones se incluyen entrevistas a filósofos latinoamericanos destacados como Juan Carlos Scannone y Horacio Cerrutti.

Correo de contacto:
hdlj.hector.leon@gmail.com

La pedagogía del saber-ser

Visión holística del proceso educativo

Ana María González Garza

Resumen

El artículo presenta una propuesta de reflexión sobre el proceso educativo holístico que pretende armonizar la visión conservadora de la pedagogía centrada en el saber de aquella que se orienta hacia el ser. La primera concibe la educación de una forma unidimensional y lineal centrada en los objetivos, tradiciones, creencias y valores de una sociedad determinada y, la segunda, se dirige a propiciar el desarrollo humano integral y a la transformación de la persona a través de la promoción y facilitación del proceso evolutivo de la conciencia de ser, estar y actuar en el mundo y trascenderlo. La pedagogía del Saber-Ser se desprende de una concepción holística de la conciencia, sostiene que toda acción humana constituye una acción educativa que influye no sólo en las personas que se encuentran inmersas en un contexto sociocultural específico sino en la comunidad humana en su conjunto.

Palabras clave: Holismo, Conciencia, Evolución, Pedagogía, Educación.

Abstract

The article presents a proposal for reflection on the holistic educational process that aims to harmonize the conservative vision of pedagogy centered on the knowledge of the one which is oriented towards being. The first one conceives education in a one-dimensional and linear way focused on the objectives, traditions, beliefs and values of a given society and, the second, aims to promote integral human development and the transformation of the person through the promotion and facilitation of the evolutionary process of the consciousness of being, being and acting in the world and transcending it. The Pedagogy of Knowledge-Being that emerges from a holistic conception of consciousness holds that all human action is an educational action that influences not only people immersed in a specific sociocultural context but in the human community as a whole.

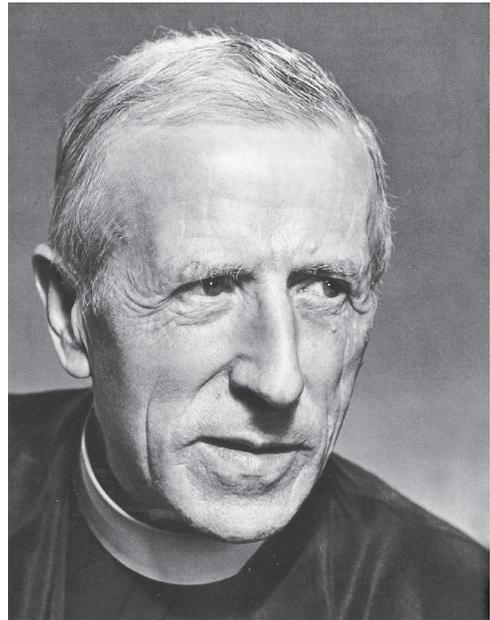
Key words: Holism, Consciousness, Evolution, Pedagogy, Education.

El paradigma holístico

El holismo¹ constituye una corriente integral de pensamiento que permite descubrir las profundas pautas que conectan todos los mapas o elementos en un sólo territorio integral: el Universo. Conforman un paradigma epistemológico interdisciplinar que incluye todas las disciplinas, las ciencias, las artes, los credos, las culturas y la esencia de todas las Tradiciones Sagradas integrándolo todo al fascinante universo de lo humano a través del cual el Ser se manifiesta sensible y plásticamente. Así contemplado, el paradigma holístico constituye la unidad de referencia para el estudio y comprensión de toda realidad, de todo fenómeno, de todo método en un contexto de interacciones y relaciones multidimensionales constantes, así como de particularidades y procesos. Entre sus principios más relevantes este enfoque sostiene que todo en el Universo constituye una totalidad-parte conformada por una serie de elementos en constante interacción. Sostiene que existe en el Universo totalidad alguna que no forme parte de otra más extensa. Arthur Koestler (1964) acuña el vocablo holón para referirse a aquello que, formando parte de una totalidad en un contexto es simultáneamente parte de otro que tiene mayor profundidad y complejidad. De aquí se desprende que todo holón, como totalidad única y compleja, no puede ser explicado como la suma de sus componentes debido a que forma parte de un sistema más evolucionado. A

partir de esta óptica, la realidad constituye un todo conformado por totalidades-parte que emergen en una secuencia ascendente en la que lo inferior constituye la base y el sustento de lo superior y, lo superior, abre nuevas posibilidades a lo inferior dando así origen a la evolución de organismos cada vez más diferenciados, integrados, organizados, complejos, centrados y conscientes.

Teilhard de Chardin (1967a) sostiene que el Universo, contemplado como una totalidad dinámica en proceso continuo de evolución y expansión, atraviesa por tres grandes ciclos: (a) la fiosafera o geosfera conforma el reino de la materia inanimada de todo aquello que ocupa un lugar en el espacio, (b) la biosfera engloba la vida biológica que emerge de las estructuras materiales y se despliega abarcando a todos los seres vivientes de nuestro planeta



Teilhard de Chardin

¹ El término holismo se deriva del griego (*ὅλος* [*holos*]: "todo", "por entero", "totalidad").



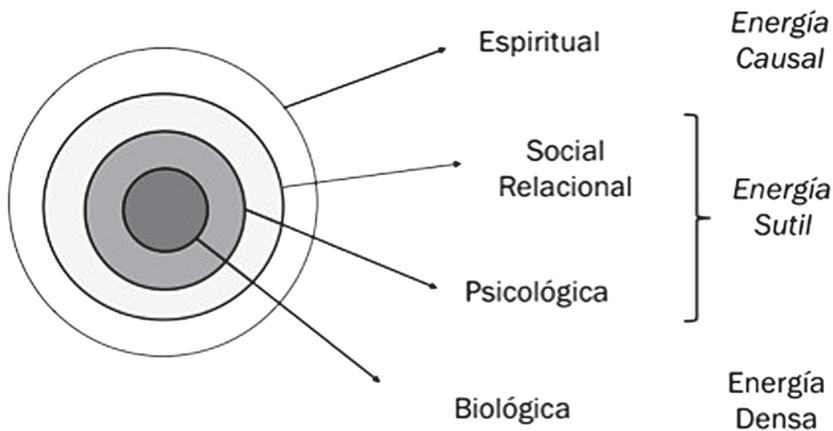
y (c) la noosfera constituye el ámbito de la inteligencia, envoltura pensante de la tierra en la que la conciencia cobra conciencia. Con la emergencia de la noosfera, el cosmos cobra un nuevo significado que marca una nueva ruta en el proceso evolutivo que progresa en la medida en que establece el sentido de una expansión de la conciencia. La noosfera imprime a la vida una novedad innegable: la aparición de la conciencia reflexiva que se contempla como la capacidad de darse cuenta. En este sentido, el origen de la historia de la humanidad consiste precisamente en el proceso de desarrollo de la conciencia a través del cual, en cada etapa evolutiva, los holones que la conforman, avanzan hacia un nivel de complejidad, de orden y de conciencia más elevado. Las partículas subatómicas, los átomos y la formación de las molécu-

las cada vez más complejas dan lugar a las células y éstas a los organismos vivos que danzan al ritmo de la sinfonía universal en un armonioso vaiven Cósmico² de miríadas de siglos de existencia hasta el punto en el que el proceso de hominización despliega su danza hacia la humanización y, con ésta, al desarrollo de la capacidad de cobrar conciencia de su ser, su estar y su actuar en el mundo.

El holón humano, dotado de una gran complejidad constituye una totalidad-parte que integra cuatro dimensiones o esferas: (a) la biológica que corresponde a la energía densa de la materia, constituye el vehículo a través del cual se manifiestan

² Ken Wilber (1996) habla del Kosmos como un término pitagórico que se refiere al universo en todas sus dimensiones: física, emocional, mental y espiritual a diferencia del vocablo Cosmos que se limita al universo físico.

VISIÓN HOLÍSTICA DE LA NATURALEZA HUMANA



Tomado de: González Garza (2003, p. 315).

la mente y el espíritu, (b) la psicológica, en la que se despliega la mente y sus procesos cognitivos y afectivo emocionales, así como las experiencias y vivencias personales, (c) la esfera organísmico-social, que al desarrollarse se integra a la comunidad humana entera y (d) la espiritual³, esfera que integra y trasciende a las anteriores, diluyendo las fronteras y demarcaciones entre el yo contemplado como totalidad/parte y el yo sustancial, de-velando y revelando al ser que es en esencia. Estas cuatro esferas forman un holón que, como parte del proceso evolutivo del cosmos no puede ser comprendido plenamente fuera del contexto de una totalidad más amplia interconectada e interdependiente.

³ En este contexto la espiritualidad se contempla como la tendencia natural hacia la trascendencia propia de todo ser humano independientemente de sus diferencias individuales.

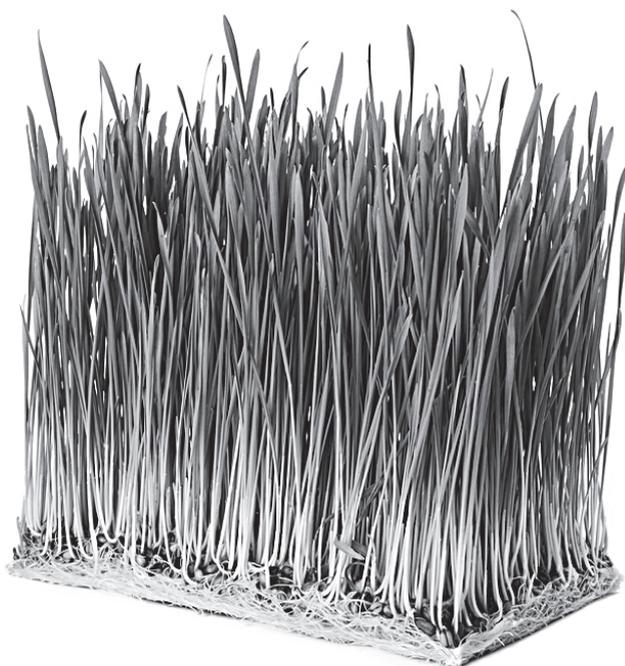
Visión holística del proceso evolutivo de la conciencia

Antes de abordar el tema sobre el proceso evolutivo de la conciencia consideramos pertinente respondernos a la pregunta sobre qué es la conciencia y cómo se desarrolla. Ante esta interrogante surgen infinitud de respuestas abordadas al correr de los siglos por las tradiciones espirituales milenarias e innumerables pensadores de todos los tiempos, así como por las ciencias físicas, naturales, humanas y sociales y las llamadas ciencias ocultas por tratarse de aquellas cuyos principios resultan inaccesibles a la experimentación científica. Ante la gama tan extensa de contextos, escenarios, propuestas y exposiciones sería no sólo imposible sino presuntuoso pretender desentrañar el enigma de la conciencia en unas cuantas cuartillas cuando existen in-

finidad de volúmenes al respecto. Jacobo Grinberg (2005) plantea que el gran misterio de la conciencia se desprende del hecho de que no existe forma establecida para reducirla a algún componente más elemental. Desde esta perspectiva, la conciencia no puede ser explicada en su totalidad con base en las diversas propuestas planteadas por las ciencias y las disciplinas. El problema no se centra en las diferencias sino en que cada una de éstas se declara poseedora de la verdadera definición de algo que es indefinible. Es un hecho que toda definición etiqueta y restringe al objeto que pretende explicar a través de una concepción dual de la realidad que impide una comprensión integral de la conciencia cuando ésta incluye y va más allá de las dimensiones humanas, así como de la realidad explícita. En cualquier tipo de experiencia humana la conciencia se encuentra presente, desde la más simple sensación de nuestro vehículo corporal hasta el éxtasis que se experimenta cuando a través de un acto de amor consciente y trascendente la conciencia despierta a su verdadera esencia. De aquí se desprende que la estructura de la conciencia presenta diversos niveles en su proceso evolutivo.

Todo florecimiento se da a partir de una semilla, un núcleo que contiene en sí mismo la totalidad de los elementos necesarios para que ésta germine y se desarrolle hasta alcanzar su plenitud. Ante esta realidad in-

negable, que se observa en todos los seres vivos, el proceso evolutivo de la conciencia a la que hemos llamado humana consiste en la transformación que se inicia en el momento de la concepción y progresa, secuencialmente, a través de diferentes etapas que conducen a la realización integral del potencial innato que reside en las dimensiones que conforman su naturaleza. González Garza (2005) sostiene que el proceso evolutivo consiste en un devenir dinámico, secuencial, incluyente y trascendente –semejante al movimiento de una espiral– a través del cual el aprendizaje se despliega como un proceso interno de descubrimiento que se imprime en la conciencia perdurando a lo largo de toda la vida. Así contemplada, la espiral de la conciencia, como analogía que describe su evolución, se encuentra estrechamente li-





gada con el incremento correlativo del psiquismo, comprendido como el progreso de la cerebralización cuya manifestación más elevada se presenta en el ser humano.

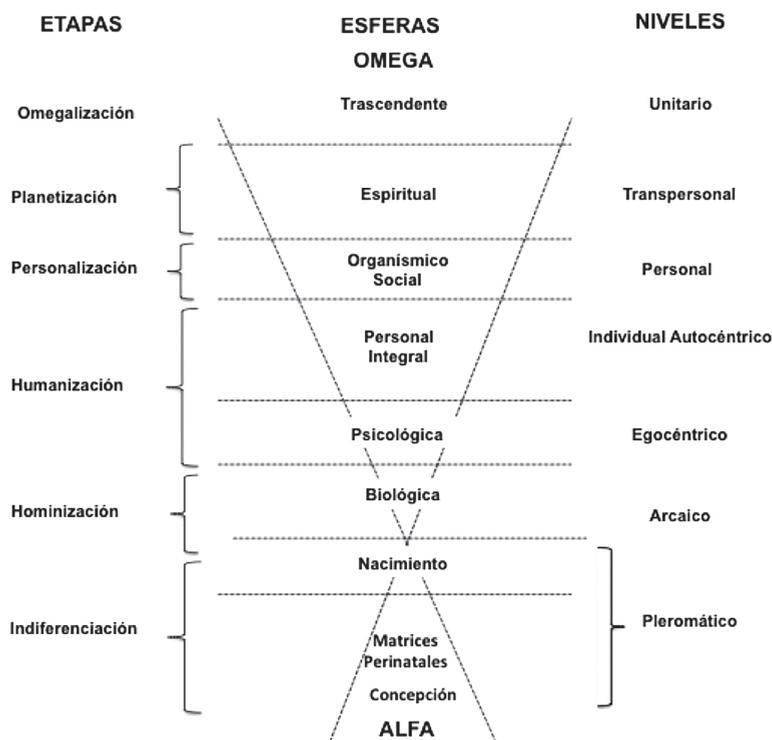
Teilhard de Chardin (1967a) declara que todo ser vivo posee un determinado grado de conciencia que se va ampliando en la medida en que sus estructuras van siendo más complejas, ordenadas, conscientes y centradas en torno a su núcleo de unificación y plenitud al que se refiere como el Punto Omega, Centro de convergencia natural de la humanidad y del Universo en su totalidad. De aquí se desprende que la conciencia humana, como totalidad-parte, constituye la esfera de la interioridad que se dirige a la realidad última pero que no puede ser comprendida sin algo que le antecede y algo que la trasciende. Así contemplado, el proceso evolutivo de la conciencia se encuentra inmerso en el devenir y el progreso de la historia universal, desplegándose bajo la ley de la complejidad-conciencia que apunta hacia la armonía Cósmica. Marca las fronteras existentes entre el mundo del ser y el mundo del no-ser indicando con ello los diversos niveles de identidad que se experimentan a lo largo del desarrollo humano. Estos representan realidades observables que pueden ser detectadas y verificadas por el propio individuo en la medida en que va cobrando conciencia de sí mismo, de sus pensamientos, sus emociones y sus actos.

El tránsito de un nivel de identidad a otro corresponde a un aprendizaje significativo que conduce a la expansión de la conciencia. Cada una de las etapas del

proceso de desarrollo corresponde a un nivel más consciente conformado por hitos a través de los cuales se establecen diversos grados de auto-identidad. Ésta se va forjando a través del reconocimiento, aceptación e integración a la consciencia del sí mismo personal de todos los elementos, características, necesidades, motivaciones y valores que residen en cada una de las dimensiones propias de su naturaleza, dirigiéndolas hacia totalidades-parte más evolucionadas. A lo largo del proceso evolutivo, la conciencia va engarzando las totalidades-parte que corresponden a las dimensiones que conforman su naturaleza: (a) la biológica, energía física del vehículo a través del cual la conciencia se manifiesta, (b) la psicológica, energía sutil que impulsa el desarrollo de las facultades cognitivas, así como el desenvolvimiento del mundo interno afectivo-emocional, (c) la social, energía relacional que favorece y potencia la interacción e interrelación del individuo con los demás y (d) la espiritual, energía causal que integra las polaridades, activa la significación de los valores más elevados y unifica las diversas energías que residen en cada una de las dimensiones humanas. La dimensión espiritual se distingue por su facultad de ver más allá de las limitaciones humanas que marcan las diferencias sociales, ideológicas, dogmáticas e imperialistas y profundiza en el campo del significado de las cosas, de los seres, de las experiencias y de los valores. Teilhard de Chardin (1967b, p. 61) declara que a lo largo del proceso evolutivo "... el Espíritu ya no es el antípoda, sino el polo superior de la Materia..."

En el esquema que a continuación se presenta se puede observar que el proceso de transformación se origina en el Alfa, etapa en la que la conciencia al encontrarse fundida y confundida con la Totalidad no ha desarrollado aún la capacidad de reconocerse como entidad diferente, para continuar ascendiendo por la espiral hasta la plena realización en el Omega.

por: Sigmund Freud (1905) en su teoría sobre el desarrollo psicosexual, Jean Piaget (1966) en su propuesta sobre el desarrollo cognoscitivo, Lawrence Kohlberg (1964) en sus planteamientos sobre el desarrollo moral y Erick Erikson (1973) en su tesis sobre el desarrollo psicosocial. Sin embargo, no ha sido sino hasta principios de la década de los años sesenta que se constituye for-



Tomado de: González Garza (2003, p. 92).

A partir de esta óptica, la conciencia de sí mismo (self) se va expandiendo a medida en que se trascienden las fronteras entre los diversos niveles de desarrollo que van de lo menos a lo más inclusivo. Algunas de estas etapas han sido ya descritas

malmente en Norteamérica la psicología transpersonal a la que Abraham Maslow (1982) se refiere como la Cuarta Fuerza de la psicología contemporánea, distinguiéndose por incluir como parte del proceso evolutivo el desarrollo de la dimensión es-



piritual.

Al contemplar la evolución de la conciencia desde una perspectiva histórico-global, la dualidad que separa al ser del no-ser surge con la aparición de la noosfera que, como ya ha sido mencionado, constituye un espacio virtual en el que ocurren todos los fenómenos del pensamiento y la inteligencia. Wilber (1985) plantea que con la emergencia de la dualidad primaria yo/no-yo, se inicia una nueva fase evolutiva en el que el ser humano cobra conciencia de su individualidad. Cuando a lo largo de este proceso la persona va cobrando conciencia de su ser, su estar y su actuar en el mundo, las fronteras entre las diversas etapas y niveles de desarrollo se van disolviendo y el horizonte de la conciencia se abre hacia el encuentro consigo misma, con la comunidad humana entera, con el mundo y con el Universo, orientándose así hacia el florecimiento de su coherencia espiritual. Teilhard de Chardin (1967b) plantea que para que emerja el espíritu es necesario que exista una materia ordenada. Ésta se contempla como el “afuera de las cosas” –lo explícito– que se manifiesta a través del proceso sucesivo y ordenado de complejidad, pero, para que éste sea posible, se re-

quiere de la existencia del “adentro de las cosas” –lo implícito– al que este pensador se refiere como espíritu, centro psíquico o conciencia. Desde esta perspectiva, todos los holones que conforman el Universo, independientemente de su tamaño y complejidad, poseen y representan un pequeño “dentro” en el que se refleja, en mayor o menor grado, una representación particular del Universo que, como unidad totalizada, se encuentra desde el principio de los tiempos en un proceso irreversible de transformación. Cambios pluridimensionales y multiformes vivifican, iluminan y se entretajan en la trama de la vida en la que las etapas evolutivas se van sucediendo una a otra a través de un orden creciente y creativo cada vez profundo y complejo que supone libertad, discernimiento, comprensión, comunión e intencionalidad has-

ta alcanzar su plena realización al descubrir su verdadera esencia en la

que la dualidad Alfa-Omega se disuelve y el misterio de la unidad en la multiplicidad se experimenta. Desde esta óptica, a lo largo del proceso evolutivo, en la medida en que la conciencia se expande,

los holones que la conforman se van entretajando e integrando en una urdimbre policromática cósmica

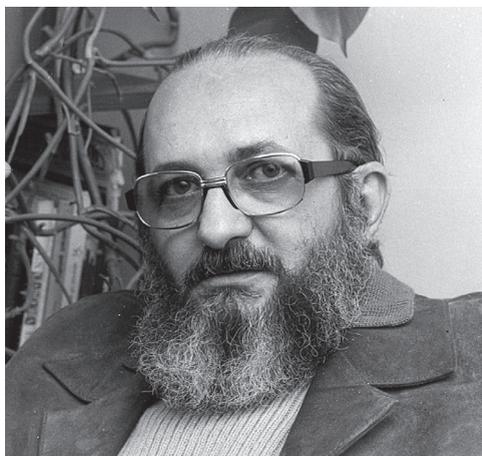


que conduce al despertar a la Conciencia trascendente.

Cabe señalar que cada una de las etapas evolutivas corresponde a una edad específica, sin embargo, este paralelismo no se da de manera espontánea sino que depende de una serie de factores, entre los que se encuentran: el medio ambiente circundante, el estado de salud física y mental del individuo, las experiencias e historia de vida personal y las actitudes de apertura al diálogo, al cambio y a la experiencia entre otros. Esto significa que el nivel de la conciencia no puede determinarse a partir de la edad cronológica de un individuo.

La pedagogía del saber

La pedagogía del saber fue creada para un momento histórico que no responde a las necesidades y cambios del siglo XXI. Su estructura no se encuentra aún equipada para enfrentar a las principales transformaciones sociales y las nuevas ciencias de la complejidad del nuevo paradigma científico al que David J. Bohm (1987) se refiere como un nuevo modelo de realidad que va más allá de la percepción mecanicista de un mundo fragmentado. Bohm formula los conceptos de *Orden Explicado* para referirse a todo fenómeno que puede ser percibido y contemplado como la realidad material conocida a través del cuerpo y el *Orden Implícito* que se encuentra en la mente, silencioso, tácito, no expresado. Ambos conforman dos aspectos de una totalidad que no puede ser fragmentada. El dualismo cuerpo-mente da lugar a una pedagogía



Paulo Freire

que reconoce dos tipos de conocimiento, el explícito y el implícito. El primero se caracteriza por ser teórico, impersonal y objetivo, centrado en el *saber-qué* al que se accede a través de teorías, conceptos, razones, causas, efectos y procesos sistemáticos de enseñanza-aprendizaje. Se dirige a favorecer el desarrollo de capacidades y habilidades prácticas con la intención de organizar la educación de tal suerte que cumpla con determinados fines establecidos a partir de aquellos que resultan ventajosos para una sociedad determinada. Así contemplada, la pedagogía del saber, a la que Paulo Freire (1970) se refiere como “educación bancaria” en la que el educador, como sujeto activo del proceso, deposita los saberes que posee en el educando como objeto pasivo que recibe el conocimiento como una donación. La educación así concebida se orienta hacia la promoción de acciones educativas basadas en pilares tales como: los principios, los métodos deductivos e inductivos de razonamiento, la memorización, los programas, las prácticas y las téc-

nicas, así como las aportaciones y posturas de pensamiento vigentes en los procesos de enseñanza-aprendizaje convencionales. La obligación y única responsabilidad del alumno se reduce a obedecer, escuchar dócilmente, adaptarse y ser disciplinado. De aquí se desprende que el proceso de enseñanza-aprendizaje propio de la pedagogía del saber corresponda a un sistema educativo conservador más no tradicional. La tradición, desde la perspectiva holística, forma parte de la identidad cultural que comprende la historia, el lenguaje, el arte y los valores, así como las costumbres y memoria de los pueblos que merecen reconocimiento, comprensión y un profundo respeto a la diversidad sin la cual resulta imposible comprender el misterio de la unidad en la multiplicidad.

Actualmente, en México, nos encon-

tramos ante la nueva Reforma Educativa con la que se pretende elevar la calidad de la educación a través de una serie de acciones que contemplan y se centran en la realidad explícita del sistema educativo. El objetivo central se dirige a mejorar la formación académica de los maestros, contar con instalaciones y materiales de excelencia, orientar las formulaciones políticas educativas y medir el grado de aprendizaje de los alumnos, así como a evaluar los conocimientos básicos, habilidades y destrezas en el manejo de programas y acciones educativas del profesional docente. Esta propuesta, necesariamente requiere de perfiles de desempeño de alta calidad y, por lo tanto, de criterios de selección y de permanencia en los programas educativos correspondientes cimentados en la competencia, la producción y la capacitación. Ésta tiende



hacia la consolidación y fortalecimiento de la pedagogía del saber que privilegia el modo de conocimiento empírico-racional. Dejando a un lado todas las connotaciones de carácter político y la polémica que la Reforma Educativa ha traído consigo, es un hecho que la realidad actual del país y el proyecto de desarrollo nacional requiere de una filosofía educativa bien definida, así como de planteamientos pedagógicos consistentes. Considerando que el propósito de esta reforma se dirige a impulsar y fortalecer la realidad explícita del sistema educativo constituye tan sólo en una totalidad parte de un sistema más amplio.

Es un hecho que el conocimiento es de vital importancia para la expansión de la conciencia siempre y cuando se oriente hacia la promoción del desarrollo integral del ser, evitando con ello que se quede atrapado en la vana fascinación del tener. Erich Fromm (1978) considera que existen dos formas de existencia, la primera se centra en la cultura del tener en la que la calidad de vida se encuentra cimentada en la posesión y la acumulación de bienes materiales, de conocimientos y propiedades, así como de la ambición de poder, contemplado éste como la necesidad imperiosa de satisfacer los propios deseos, intereses y necesidades. Cuando el individuo se identifica y se valora con los usos, normas y costumbres de la cultura del tener el resultado es la deshumanización y la cosificación. La segunda forma, a la que Fromm se refiere como la cultura del ser, se dirige hacia el desarrollo y maduración del ser humano como la meta más elevada

de la existencia. Fromm (1991) sostiene que el modo de ser requiere de la libertad, la independencia y la razón crítica. Entre sus principales características se encuentran la actividad tanto explícita como implícita que conlleva al desarrollo de las facultades, potencialidades y talentos innatos propios de la naturaleza humana que permanecen latentes en espera de ser realizados. Esto significa que, en la medida en que se desarrollan la capacidad de juicio crítico, la reflexividad y el poder de discernimiento, la persona tiende naturalmente a redescubrirse, identificarse como ser en el mundo y ejercer libre y responsablemente su poder personal. Todo ser humano, a lo largo del proceso evolutivo al que llamamos vida, presenta una serie de necesidades de carácter fisiológico, psicológico y social, así como de autorrealización y de trascendencia. Como Maslow (1982) lo propone en su teoría sobre la jerarquía de necesidades, mejor conocida como Pirámide de Maslow, las necesidades básicas constituyen el motor que, de manera natural, impulsa al individuo a su satisfacción, integración y trascendencia.

La pedagogía del saber, que se centra en el entrenamiento del intelecto dirigido hacia la obtención y acumulación de conocimientos a través del desarrollo de las capacidades y procesos intelectuales, así como de las habilidades cognitivas y las exigencias administrativas y burocráticas se ha quedado atrapada en la cultura del tener, dejando de lado el conocimiento intuitivo, tácito, experiencial que integra el saber con el ser.



La pedagogía del ser

La pedagogía del ser constituye el núcleo de la educación holística que integra y trasciende el conocimiento explícito e implícito. Se orienta hacia la promoción y facilitación del desarrollo de las potencialidades y los dinamismos humanos fundamentales que residen en las dimensiones bio-psico-social-espiritual propias de la naturaleza humana. Se abre al mundo de los seres, de las cosas, de los símbolos y los signos de los tiempos, así como al encuentro con el yo, el tú, el nosotros, los otros y lo Otro. Se dirige hacia una aldea global, fundamentada en el respeto a la diversidad que lleva implícita la intencionalidad del mejoramiento social progresivo, así como a la toma de la conciencia de unidad y el desarrollo de la espiritualidad como experiencia directa de la Totalidad. Como experiencia integral de vida la educación va más allá de la fragmentación característica de los sistemas que, sin tomar en cuenta que la vida humana es un continuum histórico-social, se centran en el conocimiento teórico y en la historia inmediata sin cobrar conciencia que la vida es un proceso evolutivo permanente en el que cada persona es un *ser en devenir*. Un ser dinámico que tiende de manera natural hacia la plena realización de las potencialidades innatas y los valores propios de su naturaleza. La profunda convicción de que la vida humana constituye un proceso continuo y permanente de concientización, autorrealización y trascendencia conduce a considerar que el desarrollo humano integral va de lo simple a lo complejo, de la desintegración a la in-

tegración, de lo menos a lo más inclusivo, de lo subconsciente a lo autoconsciente y de éste a lo espiritual. A partir de esta óptica, la educación se orienta hacia la promoción y facilitación del proceso evolutivo integral de la conciencia, así como a la comprensión de la realidad circundante y de aquella que la trasciende. En otros términos, se dirige a cultivar el desarrollo de los niveles evolutivos de la conciencia con el objeto de dejar fluir el máximo potencial de sabiduría que va más allá del enciclopedismo, así como del amor trascendente que hace posible lo imposible. De aquí se desprende que la meta o fin último de la pedagogía del ser se centra en impulsar y favorecer el proceso evolutivo de la conciencia hacia la conquista de la unidad a través de la diversidad. Cabe señalar que, la integración de la diversidad no se refiere a la fusión y confusión que conduce a la masificación, así como tampoco que las diferencias individuales signifiquen fragmentación o contradicción.

La educación holística propone una pedagogía que asume el carácter evolutivo del ser humano en su tránsito hacia la plena conciencia. Constituye la base y fundamento del proceso evolutivo por lo que no se limita a las instituciones educativas ni se queda en el aula sino que se encuentra presente en todos los contextos, escenarios y situaciones de nuestra vida. De aquí se desprende la premisa que sostiene que "toda acción humana constituye una acción educativa –consciente o inconsciente– que tiene una repercusión positiva o negativa en las personas con quienes nos relacionamos y en los escenarios en los

que nos movemos” (González Garza, 2009, p. 201). Por el simple hecho de ser seres en relación, todos somos a la vez educandos y educadores, aprendices y maestros. El verdadero educador se distingue por ser él mismo, no necesita disfrazarse ni actuar como autoridad sino simplemente ser testimonio vivo de lo que sabe y se sabe, de lo que siente, lo que valora, lo que experimenta y transmite. El ropaje del maestro-educador es su propia piel, el aula es el escenario de su vida, los principales recursos son sus actitudes y los instrumentos de trabajo son las técnicas y estrategias didácticas que son tan sólo medios y no fines en sí mismas. La pregunta sobre el ser que uno es resulta esencial por tratarse del sendero que conduce al descubrimiento del ser que somos en esencia. Llegar a ser lo que realmente somos requiere de un proceso de auto-descubrimiento que implica la reflexión y la introspección sobre el propio ser. Llegar a ser uno mismo/a ne-

cesita de la auto-aceptación que conduce a aceptar y comprender que somos seres perfectos, pero como seres dinámicos y en un continuo proceso de desarrollo somos perfectibles. Esta premisa exige dos actitudes, la primera es permanecer en el eterno aquí-ahora porque ni en el ayer, ni el mañana es posible responder a la pregunta sobre quién soy; la segunda, una continua y ascendente voluntad de sentido dirigido hacia la trascendencia.

González Garza (2009) sostiene que es un hecho que nadie puede dar lo que no tiene, nadie puede enseñar lo que no sabe, nadie puede compartir aquello que no ha experimentado, por ello, cuando lo que se pretende es activar el proceso evolutivo integral resulta esencial que el educador cobre consciencia de sí mismo. El nivel de desarrollo de la conciencia del maestro-educador ejerce una influencia significativa en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Aunque no se puede firmar que el





grado de conciencia del educador sea un factor determinante del proceso, sí es una realidad incuestionable que constituye un elemento que favorece o frena el proceso integral de la conciencia de sus educandos. Se sabe que todo ser humano posee lo que se ha llamado “agenda oculta” que va desde su cosmovisión y concepto de la naturaleza humana hasta sus comportamientos, actitudes, creencias, valores ideología, posturas y estilo de vida. Con frecuencia no existe conciencia de la agenda oculta y esta miopía que genera el desconocimiento del propio marco de referencia interno, conduce a la persona a permanecer apegada a fórmulas, conceptos y métodos del ayer que hoy en día se consideran anticuados y caducos. Erick Fromm (1991) plantea que todo cambio social implica una transformación en el centro del corazón humano. De aquí se desprende la urgente necesidad de alcanzar un conocimiento profundo y una amplia comprensión del ser humano y su proceso natural de desarrollo, así como una actitud abierta hacia el diálogo, la experiencia, el cambio y el encuentro consigo mismo, con los otros, con el mundo y con el universo.

El enfoque holístico sostiene que los modos a través de los cuales el ser humano accede al conocimiento no son tan sólo los que implican procesos empírico/sensoriales y analítico/racionales sino aquellos otros que se relacionan directamente con la intuición, la sensibilidad, la inspiración y la contemplación. Desde esta óptica la introspección y la experiencia de ser uno con el entorno son elementos que van mucho más allá de lo que comprende el mundo

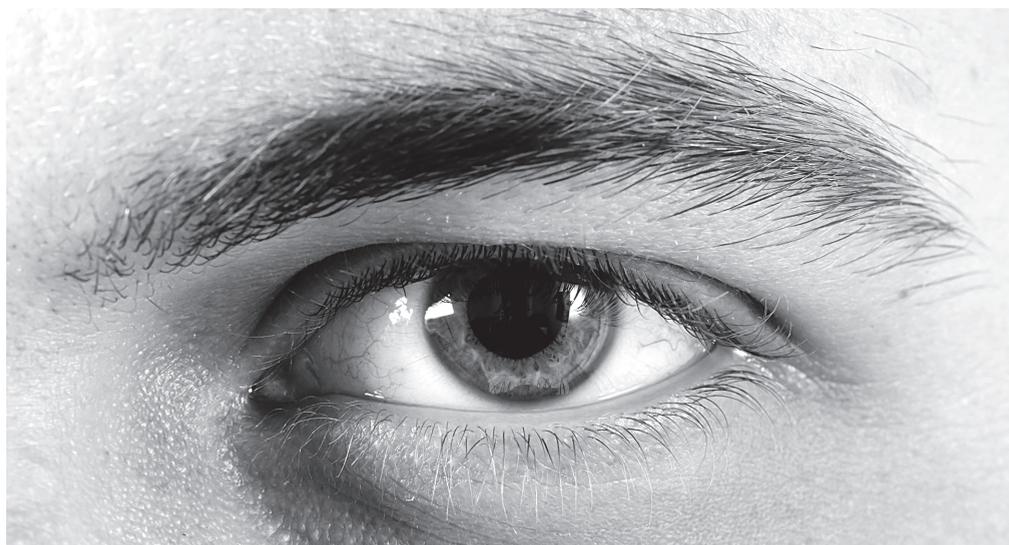
limitado del método científico basado en las ciencias naturales. Ken Wilber (1991), retomando las enseñanzas de San Buenaventura, teólogo franciscano del siglo XIII, plantea que el ser humano posee tres ojos para alcanzar el conocimiento: (a) *El ojo de la carne* que se limita al mundo de la experiencia empírico-sensorial. Se capta a través de los cinco sentidos y sus múltiples extensiones entre los que se encuentran: telescopios, microscopios, ultrasonidos y tomografías. Se caracteriza por la dualidad, el conocimiento lineal y simbólico, así como por su ubicación en el tiempo, el espacio y el ámbito de la materia; (b) *El ojo de la mente* se orienta hacia el mundo de los conceptos, las ideas, la lógica y las imágenes. Da origen a la fenomenología, la lingüística y la especulación filosófica en sus diversas modalidades. Integra y trasciende al ojo de la carne y al campo de lo sensorial. Posee la capacidad de reproducir objetos sensoriales que no se encuentran presentes en el campo visual, mediante la deducción lógica y logra operar sobre los objetos sensorio-motores. A través de la intuición que le es propia tiene la facultad de comprender las cosas al instante. Por medio de la acción de la voluntad, el ojo de la mente es capaz de controlar la descarga de los instintos y de los impulsos primarios de su ser biológico; (c) *El ojo de la trascendencia* corresponde a la dimensión espiritual-trascendente de la naturaleza humana y va más allá de toda conceptualización. Assagioli (1980), psiquiatra contemporáneo de S. Freud y fundador de la Psicosisíntesis, se refiere a este modo como un conocimiento mediante el cual la persona tiene acceso a

los valores éticos, estéticos y espirituales, así como a las realidades trascendentes. Se desarrolla a través de la contemplación, la inspiración creativa y la revelación. El conocimiento de lo trascendente abre el horizonte de la conciencia hacia la comprensión de la experiencia de unidad. Cada uno de estos ojos posee un campo particular de percepción, interpretación, comprensión y acción. Es un hecho que a través del ojo de la carne no es posible resolver una fórmula algebraica, que el ojo de la mente pretenda explicar la existencia de Dios o que a través del ojo de la contemplación sea posible percibir el sabor de una mandarina.

Wilber (1985) advierte que existe el peligro de que uno de los ojos pretenda usurpar la función de cualquiera de los otros cayendo así en lo que él llama *errores categoriales*, y sostiene que gran parte de las fallas cometidas por la ciencia se han debido a que han tratado de explicar las verdades esenciales a través del ojo de la carne

y/o de la mente cuando éstas solamente pueden comprenderse a través del ojo del espíritu. A juicio personal, a esta trilogía de modalidades para llegar al conocimiento le hace falta *el ojo afectivo-emocional* que conduce al reconocimiento, aceptación y expresión de los sentimientos y emociones que se encuentran presentes en todos los ámbitos y contextos de la vida. Se orienta hacia el establecimiento de relaciones interpersonales que nos permiten no solo dar y recibir sino educar y ser educados. Su ubicación se encuentra en el mundo interior, conforma la realidad implícita en la que el ser humano no solo conoce sino aprehende a través de sus experiencias personales. Éste, al igual que los otros tres ojos del conocimiento, puede también caer en los llamados errores categoriales.

El conocimiento, desde la perspectiva holística requiere la integración de los modos de conocimiento necesarios para construir las redes que comunican y entrelazan





los conocimientos empírico-sensoriales, analítico-rationales, los afectivo-emocionales y los contemplativo-trascendentes. A partir de esta óptica no es suficiente contentarse con saber cómo se construye el conocimiento, sino que resulta necesario abrir el abanico de los saberes en la consciencia de que se aprende a lo largo de toda la vida, de diversas maneras y en todo momento, contexto, situación y circunstancia. Es un hecho indiscutible que nadie lo sabe todo, así como también que nadie lo ignora todo, por lo tanto, cuando hay apertura al diálogo, a la experiencia y al cambio toda acción humana se transforma en una oportunidad de aprendizaje y todo ser humano se convierte a la vez en educando y educador.

González Garza (2005) plantea la necesidad de una visión integral de la ciencia que vaya más allá de la preferencia del análisis sobre la síntesis y de la objetividad científica sobre otros modos de acceder al conocimiento; una nueva concepción que, fundamentada en un saber que no se reduzca a una mera acumulación de datos, logre unir la sabiduría antigua con la modernidad y recuperar el sentido religioso de la existencia, entendido éste como lo plantea Einstein (2013, p. 14) cuando expresa:

El misterio es lo más hermoso que nos es dado sentir. Es la sensación fundamental, la cuna del arte y de la ciencia verdaderas. Quien no la conoce, quien no puede asombrarse ni maravillarse, está muerto. Sus ojos se han extinguido. Esta experiencia de lo misterioso –aunque mezclada

de temor– ha generado también la religión. Pero la verdadera religión es saber de esa Existencia impenetrable para nosotros, saber que hay manifestaciones de la Razón más profunda y de la Belleza más resplandeciente sólo asequibles en su forma más elemental para el intelecto. En ese sentido, y sólo en éste, pertenecemos a los hombres profundamente religiosos.

La pedagogía del ser expone la necesidad apremiante de un cambio del paradigma educativo que implica la apertura de nuevos horizontes para llegar a una comprensión más amplia y profunda del proceso educativo. Es un hecho comprobado que aquello que no cambia se estanca y muere, que aquel que no se transforma deja de vivir realmente. Modificar el sistema educativo actual implica la integración de la pedagogía del saber con la pedagogía del ser que, al entrelazarse, dan origen a la propuesta sobre Pedagogía del Saber-Ser.

En qué consiste el proceso educativo

La Pedagogía del Saber-Ser, fundamentada en el paradigma holístico, va más allá del conocimiento interdisciplinar y pluridisciplinar con la finalidad de lograr una articulación inteligente y sensata que integre, en un mismo territorio, los diversos mapas relacionados con el estudio y la comprensión del complejo fenómeno humano y su proceso evolutivo. Sostiene que todo holón

ha de ser interpretado a partir del contexto en el que se presenta. De aquí se desprende que la educación, como totalidad-parte de la vida del ser humano constituye un proceso dinámico que alude al devenir constante del holos, permaneciendo siempre alerta y abierto en el aquí y ahora a nuevas experiencias y horizontes. Así contemplado, el proceso educativo conduce una serie de cuestionamientos prácticos sobre cómo, cuándo, para qué, para quién y en dónde se educa. Para responder a estas preguntas la propuesta sobre la Pedagogía del Saber-Ser parte de la premisa que sostiene que *ser educador significa ser uno mismo* (González Garza, 2009). Es un hecho que independientemente del contexto y la situación en la que nuestra simple presencia influye de manera consciente o inconsciente a otro ser humano, la pregunta sobre el ser que

soy es esencial para llegar a despertar al ser que somos en esencia. Esta es una tarea continua y compleja porque implica buscar día a día, en la profundidad del mundo interno, la respuesta a cuestionamientos fundamentales sobre el ser, estar y actuar en el mundo. Conocerse a sí mismo es un proceso dinámico que requiere no sólo del encuentro consigo mismo sino el encuentro con el tú que me refleja, con el nosotros que nos une, con la comunidad humana a la que pertenezco, con el mundo que habito y con la Totalidad de la que formo parte y participo. Metafóricamente hablando, todos somos un instrumento musical que forma parte de la polifonía universal. Cada uno necesita conocer y practicar su propia partitura con maestría para que, al integrarse a la orquesta, ésta llegue a ejecutar una única y extraordinaria Sinfonía



Kósmica. Como ya se ha mencionado, es un hecho que en la medida en que existen limitaciones en el mundo del ser, éstas se transforman en reducciones y dificultades en toda acción que el ser humano lleva a cabo.

La misión de la Pedagogía del Saber-Ser se dirige a educar para la vida, en y para el amor, en y para la libertad y hacia la trascendencia.

Consiste en el arte de cultivar lo mejor de las potencialidades humanas e impulsar y facilitar el aprendizaje significativo contemplado como el proceso integrador, permanente y personal a través del cual la persona aprehende a partir de la concientización de toda experiencia que vive al interactuar con el medio ambiente. Aprender significativamente constituye el núcleo de los procesos educativos y, por ende, de la evolución de la conciencia. Carl Rogers (1978, pp. 90-91) afirma que “la facilitación del aprendizaje es el objetivo de la educación, el modo de formar al hombre que aprende a vivir como individuo en evolución”. El aprendizaje significativo siempre es el resultado de un cambio sustancial en la percepción que, al actuar sobre la conciencia, conduce a modificaciones en las actitudes, conductas, valores e incluso en la personalidad de quien aprende. Cabe señalar que el cambio en sí mismo no es el aprendizaje, sino la manifestación del mismo.



Jaques Delors

Jaques Delors (1994, pp. 91-103) plantea que es necesario estructurar la educación en torno a cuatro aprendizajes: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a convivir y aprender a ser. Sin embargo, Edgar Faure (1972, p. 23) había planteado la posibilidad de desarrollar una educación integral centrada en el ser y el saber. Estos dos planteamientos nos

llevan al cuestionamiento sobre qué es primero, hay que ser para conocer o hay que conocer para ser? Si se parte de la premisa que sostiene que el ser es la esencia, si ésta no se encuentra presente ¿quién es el que conoce, quién el que aprende, quién el que comprende? Desde la perspectiva holística que sostiene que la Conciencia es la esencia del ser que se origina con las primeras formas de vida y se encuentra inmersa en el devenir y progreso de la historia universal desplegándose bajo la ley de la complejidad y la centración, el ser antecede al conocer.

- **Aprender a ser.** La pregunta sobre el ser es de vital importancia por tratarse del disparador del proceso de concientización contemplado como el camino que conduce al descubrimiento del ser que soy y que somos en esencia. Implica permanecer en el eterno aquí-ahora consciente del devenir dinámico, continuo, incluyente y trascendente a través del cual el

aprendizaje –como proceso interno de descubrimiento– se imprime en la conciencia personal a lo largo del proceso llamado vida. Sólo la conciencia nos permite conocernos y expresarnos con verdad.

- **Aprender a conocer.** Consiste en el proceso dinámico en el que el ser aprende a aprender a través de las experiencias que le conducen a descubrir y desarrollar su potencial, entrenar la mente, despertar la curiosidad para comprender el mundo que le rodea, activar la motivación, enfrentar los retos que la vida le presenta y crear aprendizajes que se integren a la conciencia personal.
- **Aprender a hacer.** Se refiere a poner en práctica no sólo las habilidades de pensamiento crítico, de la creatividad y de las destrezas aprendidas sino la creación de un ambiente en el que se experimenten: respeto a la

dignidad inalienable del ser humano, aceptación positiva incondicional, comprensión empática, autenticidad, y congruencia, así como una búsqueda constante de caminos que enriquezcan el ser y el quehacer humano.

- **Aprender a convivir.** Significa ante todo la aceptación de las semejanzas y la celebración de las diferencias, así como la apertura a la experiencia, al diálogo, al encuentro y al cambio. Se caracteriza por la búsqueda conjunta de nuevas alternativas y caminos que conduzcan a la realización integral del potencial humano y a la trascendencia. Convivir implica ser consciente de ser con y para los demás sin dejar de ser uno mismo, de reconocer el valor de la interdependencia, la justicia y el compromiso social. La experiencia de ser uno mismo cobra sentido y significado a través de las relaciones interpersonales libres, responsables, solidarias y armónicas.





A partir de esta perspectiva, González Garza (2005) apunta que, en el ámbito de la educación escolarizada, la praxis educativa se dirige a impulsar la actuación por la que el ser humano, como agente de su propio desarrollo, tiende a lograr la más cabal realización de sus potencialidades humanas. Incluye la dimensiones axiológica, dialógica y gnoseológica y se constituye en un espacio abierto que incide en la corriente vital de crecimiento de tal suerte que los conocimientos, experiencias y valores que promueve y transmite se integren en un proceso unificado a través del cual el ser humano se hace a sí mismo. La didáctica que tiene como objeto la sistematización de métodos, instrumentos, prácticas, estrategias y apoyos para estimular el aprendizaje, en este contexto, deja de verse como el conjunto de métodos inamovibles para contemplarse como el arte de educar holísticamente.

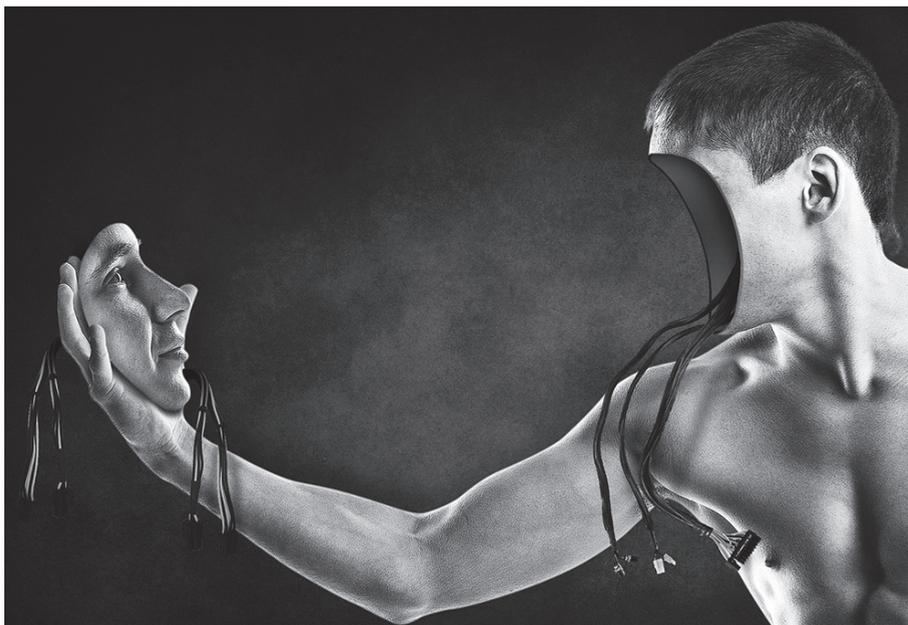
Para terminar, cabe señalar que la educación holística sostiene que todo final constituye la base de algo nuevo, por lo tanto, no pretende presentar el conocimiento como algo final y determinante

por tratarse de un proceso continuo de estudio, indagación, creación y experiencia que tiende, de manera natural, hacia la búsqueda de la Unidad y la Verdad.

Referencias

- Assagioli, Roberto (1980). *Psicosíntesis, la armonía de la vida*. México: Diana.
- Bohm, David (1987). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Kairós.
- Delors, Jacques (1994). La educación encierra un tesoro. En: *Los cuatro pilares de la educación* (pp. 91-103). México: El Correo de la UNESCO.
- Einstein, Albert (2013). *Mi visión del Mundo*. Tusquete Editores.
- Erikson, Erick (1973). *Infancia y sociedad*. Buenos Aires: Hormé.
- Feure, Edgar (1972). Aprender a Ser, la educación del Futuro. En: *Informe UNESCO* (p. 23). Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, Sigmund (1905). *Tres ensayos de teoría sexual*. Madrid: Editorial Alianza
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.

- Fromm, Erich (1978). *Tener o ser*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, Erich (1991). La búsqueda de la libertad. En: Jordi Pigem. *Nueva conciencia* (p. 64). Barcelona: Integral
- González Garza, Ana M^a (2005). *Colisión de Paradigmas. Hacia una psicología de la conciencia de unidad*. Barcelona: Kairós.
- González Garza, Ana M^a. (2009). *Educación Holística. La pedagogía para el siglo XXI*. Barcelona: Kairós.
- González Garza, Ana M^a. (2003). *Caminos de Trascendencia. Evolución histórico-personal de la conciencia*. México: Atheleia.
- Grinberg Z., Jacobo (2005). Prólogo En: González Garza, Ana María. *Colisión de Paradigmas. Hacia una psicología de la conciencia de unidad* Barcelona: Kairós.
- Koestler, Arthur (1964). *The act of creation*. New York: Dell.
- Maslow, Abraham (1982). *La amplitud potencial de la naturaleza humana*. Barcelona: Kairós.
- Piaget, Jean (1978). *La equilibración de las estructuras cognitivas. Problema central del desarrollo*. México: Siglo XXI
- Rogers, Carl (1978). *Libertad y creatividad en la educación*. Buenos Aires: Paidós.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1967a). *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1967b). *La Activación de la Energía*. Madrid Taurus.
- Wilber, Ken (1966). *Sexo, ecología y espiritualidad. La trilogía del cosmos*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, Ken (1985). *La conciencia sin fronteras*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, Ken (1991). *Los tres ojos del conocimiento*. Barcelona: Kairós.



Resquebrajamiento del Sistema histórico.

Problematización reflexiva del marco categorial de los Análisis Sistemas-mundo

Ernesto Herra Castro

Resumen

A partir de un posicionamiento crítico desde América Latina, el artículo muestra las posibilidades y limitaciones del marco categorial propuesto por Immanuel Wallerstein en sus “Análisis Sistemas-mundo” para comprender cómo, a través del marco categorial y conceptual de la Ciencia y la Filosofía Moderna, están contenidas las condiciones de explotación, alienación, enajenación, fetichismo y colonización de los pueblos del Tercer Mundo. Se intenta reflexionar sobre posibilidades más allá que la Modernidad para, juntas y juntos, impulsar horizontes de sentido donde la vida sea posible y tenga sentido de ser vivida.

Palabras clave: Modernidad/Colonialidad/ Ciencia/Mercado Capitalista/ Epistemología.

Abstract

Based on a critical positioning from Latin America, the article shows the possibilities and limitations of the categorical framework proposed by Immanuel Wallerstein in his “Systems-World Analysis” to understand how, through the categorical and conceptual framework of Science and Modern Philosophy, are contained the conditions of exploitation, alienation, fetishism and colonization of the people from the Third World. It tries to reflect on possibilities beyond Modernity to promote, together, horizons of meaning where life is possible and it has meaning to be lived.

Key words: Modernity/Coloniality/ Science/Capitalist Market/ Epistemology.



Las tensiones económicas, políticas, sociales, religiosas, sexuales, de género, laborales, y tantas otras que se expresan en la actualidad a escala planetaria dejan en evidencia que lo que existe, más allá de una crisis capitalista, es la crisis de un sistema histórico.¹ Esto nos lleva a posicionarnos críticamente respecto de esta misma noción categorial, denominada en Wallerstein “sistema histórico”, que daría forma constitutiva a la Economía-mundo capitalista (Wallerstein, 2007).

La presente discusión intenta comprender la compleja y contradictoria dinámica de imposición económica, política y social que se experimenta en el subcontinente latinoamericano como resultado del saqueo histórico y geopolítico que ha dotado de las bases materiales a la Europa latino-germánica para imponerse como centro de lo que es, en la actualidad, el Sistema-mundo Moderno/Colonial.² Éste,

surgido de la inferiorización del Tercer Mundo,³ se ha modelado en torno a la estructuración de un orden étnico complejo con base en tres pilares constitutivos: sexismo/racismo/clasismo. Lo anterior no sugiere que estos pilares se mantienen intactos o que son las únicas relaciones de violencia o inequidad existentes. Sugiere que la diversa gama de jerarquías de poder (adultocentrismo, falocentrismo, heterosexismo, etc.) han sido modeladas en torno a la raza como principio organizador del Sistema Mundo Moderno (Grosfoguel, 2007).

Nuestras posicionalidades mesoamericanas-centroamericanas-caribeñas-negras-autóctonas-mestizas-latina-his-

¹ El autor reduce la comprensión de la noción “sistema histórico” a la jerarquía capital/trabajo, de donde se desprende que el interés de este tiene que ver, como lo muestra su obra en extenso, con las dinámicas complejas, conflictivas y contradictorias con las que surge y se impone el capitalismo. Nuestra intención, al problematizar esta categoría, tiene que ver con la comprensión de que la modernidad, como un proyecto que gira en torno a su centro europeo a partir de la imposición colonial de la Europa latino-germánica en lo que hoy es conocido como el continente americano, África y Asia, desde 1492, es un complejo proyecto histórico que también es capitalista pero que no se limita a éste. En la medida que esta categoría pueda ser vaciada de su ceguera unidimensional que compone su contenido estrictamente clasista para ser llenada de un nuevo contenido en el que puedan develarse las prácticas sexistas y racistas que dan sustento a la modernidad toda, la categoría “sistema histórico” permitirá confrontarse con el conjunto de relaciones sociales que han garantizado la reproducción de un sistema de dominio global.

² Tal como señala de manera crítica Enrique Dussel (2011) la modernidad y la colonialidad son constitutivas la una de la otra. Sin la colonialidad la Europa latino-germánica

hubiese continuado siendo una cultura marginal y periférica del Imperio Otomano (Dussel, 2011). La posibilidad de situarse, por primera vez, como el centro del Sistema-mundo se dio en torno a la subhumanización, a la inferiorización del otro autóctono en este caso. Para ello se reprodujo lo peor de las prácticas racistas/sexistas aprendidas durante siglos de haber sido sometidos por otros pueblos. De esta forma no sólo sabían lo que había que hacer para someter a otros política y culturalmente por la vía de la imposición física y violenta, sino que la imagen, el metadiscurso de superioridad incidental fue posible sólo en función de la inferiorización de la población autóctona en primera instancia. El complejo orden étnico que ha modelado el proyecto civilizatorio de la modernidad/colonialidad se expresa actualmente en las dimensiones del género, la sexualidad, la tradición, la gastronomía, el idioma, el acento, la ideología, la pigmentación, etc. En este sentido comparto el señalamiento hecho por el maestro Juan José Bautista: “no concebimos cómo la modernidad occidental asume que lo formal, la idea, la lógica sea el fundamento de la historia o la político, sino que pensamos que es la historia y la política el fundamento de la lógica, y en este contexto, de la epistemología” (Bautista, 2010, p. 90).

³ Se comparte con Fanon (2012) el criterio de que Europa es la creación del Tercer Mundo al ser, el conjunto de países explotados, expoliados, oprimidos, empobrecidos, desposeídos de su ser y su saber, ésta el resultado histórico de las relaciones de dominio que le han dotado de las condiciones materiales para imponerse como centro de la dinámica económica global posterior a 1492.



panas-latinoamericanas,⁴ nos exigen, en tanto examen diagnóstico, reflexionar en torno a los significados de la Modernidad

para ir más allá que⁵ ella. Lo anterior sugiere regresar al lugar de objeto satisfactor de necesidad a las distintas creaciones humanas (la ciencia, la tecnología y la religión incluidas) y ubicar a la vida, entre ellas la producida y reproducida por el ser humano, en el centro de las relaciones de la humanidad consigo misma. Se trata de pensar más allá de la ontología de la totalidad contenida en el proyecto de la Modernidad donde lo uno y lo otro son lo mismo.⁶

⁴ Si bien es cierto, la conciencia latinoamericana se ha modelado históricamente en contraposición de y en consonancia con la conciencia metropolitana, esto ha sido por las relaciones coloniales, de tipo vasallo-feudal, que modelaron en un proceso romano-latino intrínseco al proyecto moderno/colonial. Aún cuando la desconexión de los países latinoamericanos es el fundamento sobre el que se yergue "la crisis del sistema histórico" señalada por Wallerstein, las conciencias, formadas por el conjunto de prejuicios subjetivos que se objetivizan en el plano de la cultura (Bautista, 2010), de los pueblos originarios e implantados en estas tierras forman parte de lo que también somos. El problema con esto es que al no poder pensarlo no podemos verlo, al no poder verlo no podemos confrontarlo, al no poder confrontarlo la dominación ha hecho su trabajo de manera adecuada. Mientras lo latino, en términos del orden griego que justificó la dominación y la esclavitud del otro apelando la "ley natural", ha tenido una marcada presencia en la realidad del Nuevo Mundo, lo hispano se pensó como distanciamiento por parte de aquellos criollos que se sintieron inferiorizados por la "madre patria" en el conjunto de las relaciones vasallo-feudales por el hecho de haber nacido o residir en el Nuevo Mundo. Ante esto lo Latinoamericano se pensó no sólo como distanciamiento sino como posibilidad de desconexión en el contexto impulsado por los jacobinos negros en la Haití de entre los años 1782-1804.

⁵ De la misma forma que nuestro maestro Juan José Bautista Segales nos ha mostrado, el "más allá de" la Modernidad contempla sus mitos, sus relaciones, sus juicios, prejuicios o valores lo que nos llevaría, inevitablemente, a reproducir el orden presupuesto en dicho proyecto; el "más allá que" supone pensar horizontes de sentido otros, pre-modernos o pre-capitalistas, que forman parte las relaciones cotidianas de los pueblos del Tercer Mundo como condición de posibilidad para la producción y reproducción de nuestra vida. A esto es, precisamente, lo que estamos apostando.

⁶ Según Dussel (2014) "lo mismo no es lo igual, porque en lo Igual toda diferencia es abolida, mientras que en lo Mismo aparecen las diferencias". Asimismo "la diferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que los dis-tinto (de dis-, y del verbo tinguere: pintar, poner tintura), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa" (pp. 101-102).



Se trata de pensar críticamente en la expansión de los valores de la Iglesia cristiana, como Iglesia del poder de Roma, fundamentada en el giro categorial que permite desplazar la noción paulina de Ley como cárcel del cuerpo, que debe ser trascendida en su formalismo para actuar conforme a la “Ley de Dios”, por la noción agustina de Ley como libertad del alma. Esta última debe ser cumplida en el formalismo que garantiza la reproducción del orden romano según la “Ley de este mundo”. De esta forma “en lugar de la liberación del cuerpo -se- pone el sometimiento absoluto del cuerpo bajo la voluntad y la ley, que el alma dicta” (Hinkelammert, 2013, p. 169). Queda borrada así, o se torna casi imperceptible el señalamiento crítico de Pablo que le permite diferenciar entre “el pecado” y “los pecados”. Para Pablo, uno de los principales fundadores de la Iglesia cristiana, “los pecados violan la Ley. Sin embargo, el pecado se comete cumpliendo la Ley”. Asimismo

“quien considera la justicia como resultado del cumplimiento de la ley, produce la injusticia. (...) Siendo la ley de Dios se transforma en ley del pecado (Hinkelammert, 2013, pp. 17-18).

Para hacer lo anterior intentamos utilizar “anteojos” de “larga duración” (Wallerstein) desde una posicionalidad no estática y, por ello, tampoco universalizante en sus pretensiones pero que de alguna forma permita pensarse, críticamente, los marcos categoriales desde los que la racionalidad Moderna se piensa, se ejecuta y se reproduce. De esta forma pensamos, junto a Hinkelammert, al capitalismo como producto de la transformación del cristianismo (Hinkelammert, 2013, p. 28) que, así como en el resto de las instituciones a través de las que se reproduce el proyecto contenido en la Modernidad, han garantizado la imposición de Occidente como el centro del sistema que, por primera vez desde 1492, es mundial y global.

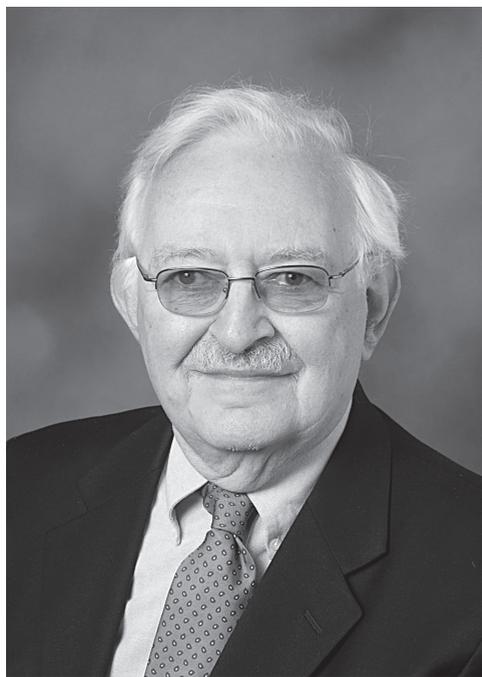


“Sistema histórico”: Breve reflexión crítica respecto de la noción categorial de Immanuel Wallerstein

Un primer señalamiento crítico en la aproximación de Wallerstein con la comprensión del Sistema-mundo, tiene que ver con el locus de enunciación desde donde se posiciona este autor. No tendría sentido aquí hacernos pasar por neutrales u objetivos, pretensión de la Ciencia Moderna, sino permitirnos identificar las potencialidades y limitaciones de esta lectura para nuestros contextos colonizados.

En su obra *Crítica a la razón boliviana* el maestro Juan José Bautista hace una importante distinción en la propuesta metodológica de la dialéctica planteada por Hegel y “puesta de pie” en Marx (Bautista, 2010), en la que se establecen tres niveles de relacionamiento con la realidad: Análisis (Doctrina del Ser) Relación Sujeto-Objeto; Reflexión (Doctrina de la Esencia) Relación Sujeto-Sujeto; Pensamiento (Doctrina del Concepto) es la Razón. Lo propuesto por Wallerstein, en tanto “Análisis Sistemas-mundo”, parte del posicionamiento Moderno/colonial de disminuir a objeto aquello que pretende entender al tiempo que autoafirma, solipsista y autopoieticamente, en el lugar del Sujeto a quien cuenta con la formalidad del método para ello.

De esta forma Wallerstein (2010) piensa al “Sistema-mundo moderno” como una “economía-mundo capitalista -la cual ha tenido sus orígenes en el siglo xvi en Europa y América” (p. 136). Sin embargo, este Sistema-mundo logra estructurar un orden coherente a los intereses de centra-



Immanuel Wallerstein

lidad occidental hasta mediados del siglo XVIII.

Lo anterior le permite a Wallerstein (2010) identificar tres puntos de quiebre del sistema-mundo Moderno:

- 1) El largo siglo xvi, durante el cual nuestro sistema-mundo moderno vio la luz como economía-mundo capitalista; 2) la Revolución francesa de 1789, como acontecimiento mundial que dio lugar a la dominación subsiguiente, durante dos siglos, de una geocultura para este sistema-mundo, cultura que fue dominada por un liberalismo centrista, y 3) la revolución mundial de 1968, que presagió la larga fase terminal del sistema-mundo moderno en que nos encontramos y que



socavó la geocultura liberal centrista que mantenía al sistema-mundo unificado (Wallerstein, p. 2010, p. 10).

Lo que hasta aquí Wallerstein ha planteado es que el siglo XVI marca un punto de quiebre en las relaciones económicas planetarias debido al surgimiento de un Sistema que comienza a ser mundial y que está marcado por relaciones económicas de tipo capitalistas. Lo que este autor no señala o encubre, y lo hace reiteradamente a lo largo de su obra pese al señalamiento crítico proveniente de distintos sectores académicos del Sur-global,⁷ es que el hecho medular para que un tipo en específico de economía, cuyas relaciones se reducían a un puñado de ciudades centroeuropeas desde el siglo XII de la era cristiana, se lograra imponer a escala planetaria, es la Conquista militar del “Nuevo Mundo”.

El tipo de proceder de los Análisis Sistemas-mundo encubren u ocultan el hecho de que las prácticas impuestas en las relaciones e interrelaciones de la economía capitalista están atravesadas por relaciones de tipo vasallo-feudal, o sea, aquellas fundamentadas en la sumisión, la lealtad, el respeto del vasallo (la propiedad) para con su amo (el propietario), denominada “Fidélitas”, y este último debe protección y

cuidado a quien es su propiedad, denominada “Fides”.⁸ Este orden, expresado coherentemente en las dinámicas esclavistas, están fundamentadas en la integración del sujeto humano del trabajo vivo quien “será comprado íntegra y sustancialmente como cosa, y de inmediato subsumido como determinación interna de un proceso de trabajo (...), para que la totalidad del valor creado por dicho trabajo-esclavo sea propiedad del poseedor del mismo sujeto productivo (del esclavo)” (Dussel, 2014, p. 60). De esta forma la noción categorial de Modernidad que se piensa en los Análisis Sistemas-mundo encubre u oculta el hecho de la centralidad europea requiere como precondition la dominación colonial, por la vía de la inferiorización, de todas las formas de vida sobre la tierra.

Dado que la Revolución Francesa⁹ europea culmina por ser una Revolución burguesa, donde las viejas relaciones feudales son sustituidas por relaciones capitalistas (Marx), “la ideología¹⁰ liberal

⁷ Pensamos el Sur-Global como una fuerza histórica que ha resistido, por más de 524 años, a la imposición colonial-imperial del proyecto contenido en la Modernidad. Esta fuerza histórica que se piensa en tanto “Sur”, identifica a la vida como horizonte utópico, lo cual se opone al orden vertical/desigual dado, pensado, organizado por Occidente y cuya brújula apunta hacia el norte, más allá del magnetismo de los polos. Este sur no hace referencia a una posicionalidad geográfica sino ético-epistémico-metodológico-ideológico-político que apunta hacia la liberación.

⁸ Este tipo de relaciones de inferioridad/superioridad datan de la constitución de la República de Roma en el 509 a.C, las cuales atraviesan su época de Imperio (27 a.C-476 d.C) y se extiende hasta su caída bajo el mando del Imperio Otomano en el 711 de nuestra era.

⁹ Habría que recordar que el meollo de la confrontación militar que desencadena en la Revolución Francesa en el contexto europeo tiene que ver con la administración del espacio ocupado colonialmente desde 1492. Sin embargo, la Revolución Francesa tiene un foco conflictivo en Haití, donde las y los jacobinos negros confrontan el orden esclavista que culmina por impulsar la ruptura del Nuevo Mundo con el orden colonial preexistente. La ausencia de reconocimiento por parte de los países latinoamericanos de José Bonaparte I como soberano de España tras la abdicación y exilio forzoso sufrido por Fernando VII creo las condiciones para que los pueblos negados, esclavizados, empobrecidos, inferiorizados del Nuevo Mundo ocupen, desde entonces, el lugar del Soberano.

¹⁰ Mientras que para Wallerstein la ideología tiene que ver con “los procesos de deformación, de disimulo, en virtud

dominante en el siglo XIX sostenía que la modernidad se encontraba definida por la diferenciación de tres esferas sociales: el mercado, el estado y la sociedad civil. Las tres esferas operaban, se decía, de acuerdo con lógicas diferentes, y por ende era lo mejor mantenerlas separadas unas de las otras, en la vida social y por tanto en la vida intelectual. Requerían ser estudiadas de modos diversos, apropiados a cada esfera: el mercado por economistas, el estado por politólogos y la sociedad civil por sociólogos” (Wallerstein, 2010, p. 19).

Lo anterior permite comprender cómo ese “Sistema-mundo Moderno”, que se estructura y expresa en tanto “Economía-mundo capitalista” desde el siglo XVI, experimenta una aceptación generalizada en Occidente entre 1789-1815 producto de que las tensiones políticas de la Revolución Francesa en Europa dejaron intactas las “realidades estructurales que de hecho habían prevalecido ya por varios siglos: que el sistema-mundo era un sistema capitalista -y- que la división laboral de la economía-mundo estaba limitada por un sistema interestatal compuesto de estados hipotéticamente soberanos” (Wallerstein, 2010, p. 18). Como expresión coherente de esta aceptación surgieron tres instituciones que prevalecen hasta la actualidad: las

ideologías, las ciencias sociales y los movimientos (de Liberación Nacional, los Movimientos Feministas y los Partidos Políticos), denominadas por Wallerstein (2010) “la síntesis intelectual/cultural del largo siglo XIX” (p. 18).

Es ahora cuando podemos dar cuenta del marco categorial utilizado por Wallerstein en sus Análisis Sistemas-mundo como condición necesaria para garantizar la reproducción del proyecto contenido en la Modernidad y los oficios, en inicio, que se especializarán en cada uno de los campos definidos categorialmente, dado que ellas darán posibilidad a las nuevas estructuras de saber que se desarrollarán como parte del sistema naciente. A partir de lo anterior el mercado será definido, regulado y controlado por economistas, el Estado será definido, regulado y controlado por politólogos y la sociedad civil controlada por sociólogos.

La Ciudadanía, categoría central y Sujeto político resultante del surgimiento del reconocimiento jurídico que tienen los individuos a ser reconocidos en su humanidad, según la retórica de la Democracia Moderna, ha dejado en evidencia que, así como en la tradición helena “Demos” nunca significó todas ni todos. Ciudadanía es una categoría reducida, principalmente, a los hombres, blancos, occidentales, cristianos, heterosexuales, adultos, etc. Dado que el Sujeto político de la Democracia Moderna es individual y no colectivo las relaciones de la humanidad consigo misma tienden a separar lejos que a conjuntar. Sin embargo, le ha permitido a Occidente contar con el respaldo filosófico, moral y ético

de los cuales un individuo o un grupo expresa su situación, aunque sin saberlo o reconocerlo” (Ricoeur, 1996, p. 45), para Marx la noción de ideología tiene que ver con la inversión de la imagen causada por la máquina fotográfica, en la cual los colores y las formas se muestran de forma invertida a lo que se aprecia, en tanto apariencia, en la noción dada de “realidad”. De esta forma Marx piensa la ideología como a imagen invertida que orienta a la “ciencia formal” a garantizar relaciones de dominio, lejos de la pretensión inicial de la ciencia por alcanzar “el conocimiento verdadero”.



para imponerse como centro del mundo. Esto ha sido un continuo de la tradición Greco/Romana que le permitió a Europa renacer de sus cenizas entre los siglos XIII-XIV e inferiorizar todas las otras formas de vida.

La Ley del mercado, que sólo es posible cuando se cuenta con un Estado sólido que permita reproducir el orden desigual definido en la tradición Greco/Romana, es la máxima manifestación de la Ley Divina en la tierra, según la tradición agustina, en la cual “toda corporeidad basada en las ne-

cesidades corporales sigue siendo el mundo malo, que es la cárcel ahora de las leyes del mercado. El ser humano es libre y racional solamente cuando ya no es más que capital humano, que calcula sus ganancias y cumple perfectamente sus funciones como capital”. Continúa Hinkelammert (2010) “tenemos la ley del mercado como la ley absoluta, frente a la cual todos los intentos para asegurar la vida humana y de la naturaleza en general, son denunciados como distorsiones del mercado y perseguidos consecuentemente. (...) Otra vez el

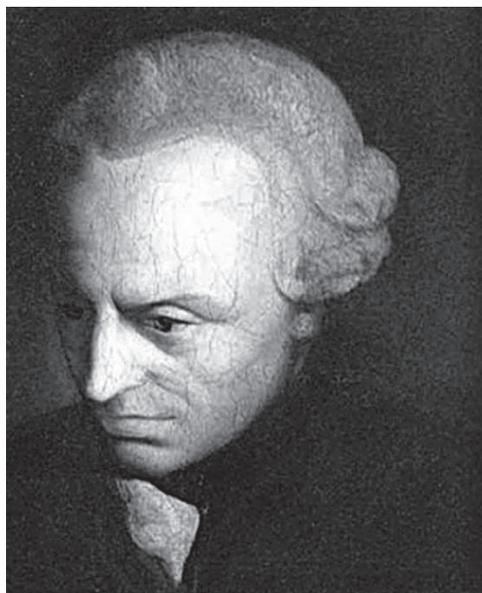


cuerpo es visto como cárcel de la ley, aunque en este caso de la ley del mercado” (pp. 173-174).

Cuando Wallerstein plantea que nos encontramos ante la “Crisis del Sistema histórico” señala: “no me refiero a las dificultades coyunturales dentro de un sistema, sino a una tensión estructural tan grande que el único resultado posible es la desaparición del sistema como tal, ya sea mediante un proceso de desintegración gradual (que lleve a rumbos impredecibles) o mediante un proceso de transformación relativamente controlada (enfocada hacia una dirección prevista y por lo tanto por una sustitución por parte de uno o varios sistemas)” (Wallerstein, 1998, p. 27).

La “Crisis del Sistema histórico” señalada por Wallerstein, en tanto Economía-mundo capitalista, podría, según sus señalamientos analíticos, desaparecer gradualmente o transformarse de forma controlada sin socavar las relaciones vasallo-feudales contenidas en la tradición Greco/Romana que han fundamentado el esclavismo, como sistema económico, a través de los distintos estadios por los que ha atravesado la Modernidad.

Dado que “las estructuras de saber” necesarias para la reproducción de un orden de dominio ya han sido pensadas y desplegadas en el campo de los “Análisis Sistemas-Mundo” se hace necesario “poner de pie” este marco categorial para pensar en horizontes de sentido donde la vida sea posible y tenga sentido de ser vivida. Lo anterior plantea el reto de trascender la dialéctica de la totalidad donde lo uno y lo otro son lo mismo.



Immanuel Kant

Giro categorial como urgencia ético-epistémica en la construcción de horizontes de sentido más allá que la Modernidad

Si bien el ejercicio autónomo de la razón fue, según Kant, una de las principales características de la Ilustración, como continuidad de la Modernidad, el hecho de que el siglo XIX fuera el escenario de la mayor concentración, por parte de Occidente, de la riqueza social y globalmente producida era una de sus manifestaciones más tajantes. Sin embargo, también lo eran las condiciones de miseria y pauperidad en las condiciones de vida del proletariado industrial y de los pueblos colonizados del Tercer Mundo. De esta forma, el concepto “civilización es un término derivado de la expresión latina *civilis*, con la cual la filosofía política moderna denomina al estado de



derecho, es decir, el estado liberado ya de las guerras y del poder arbitrario, y donde son vigentes las condiciones necesarias para la convivencia pacífica en la sociedad” (Gusti, 2012, p. 28).

Dado que la noción *civilis* se desprende del concepto heleno *politikós* con el que Aristóteles denomina aquella forma de comunidad que ‘por naturaleza’, le permite al hombre realizar sus propios fines, la individuación del ser humano y el reconocimiento formal de sus derechos individuados es una condición natural, “el fin de todas las demás formas de acción y comunidad” (Gusti, 2012, p. 28). Sin embargo, el despliegue de una razón ilustrada que permita impulsar estados liberados de guerras y poderes arbitrarios, sólo tiene lugar en pueblos libres, principalmente porque “la comprensión de la autonomía de la voluntad conlleva así la exigencia de la com-

prensión de la vida en común en cuanto una forma de existencia que se configura intersubjetivamente” (Rendón, 2012, p. 44). De esta forma el Estado se configura como la mayor y mejor expresión de la voluntad autónoma de la razón ya que “en el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre” (Hegel, 1989, p. 103-104).

La noción Moderna de libertad, según Kant o Hegel, es un resultado lógico de la reinterpretación paulina hecha por Agustín, de la aplicación de la Ley. “Según Pablo el pecado se comete cumpliendo la ley, según Agustín el pecado es el pecado original. Según Pablo el pecado se comete en cumplimiento de la ley pronunciada por

la autoridad, según Agustín la ley pronunciada por la autoridad es la instancia agredida por el pecado. Pablo reta al imperio, Agustín es hombre del imperio. El cristianismo ha cambiado su lugar” (Hinkelammert, 2013, p. 171).

La inversión categorial anterior le ha permitido reproducir la voracidad de la dinámica de valorización del valor, propio de la economía capitalista, la cual cuenta con la libertad de imponerse planetariamente como único poder sin control, principalmente porque la “sabiduría de este mundo” culmina por imponerse sobre la “sabiduría de Dios” de la tradición cristiana.

Según el libro de proverbios (8,22), donde la sabiduría se dirige al pueblo de dios, se reza: “Yavé me creó –fue el inicio de su obra antes de todas las criaturas, desde siempre” y continúa en proverbios (8,30): “Yo estaba a su lado poniendo la armonía y día tras día en eso me divertía, y continuamente jugaba en su presencia” (Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 1989). Aquí se muestra a la sabiduría como algo de Dios pero algo distinta de Dios, principalmente porque lo que está en discusión es el tipo de sabiduría que es válida y tiene sentido para hacer la vida posible. Según la tradición paulina contenida en proverbios (8,11-14): “La sabiduría te es más útil que las perlas, ¿qué tesoros podrían pagarla? Yo, la Sabiduría, convivo con el buen juicio y tengo la llave de la ingeniosidad. (Aborrecer el mal es temer a Yavé). Aborrezco el orgullo y la ignorancia, los caminos que conducen al mal y la hipocresía. Mío es el buen sentido, y mío el saber práctico, mía la inteligencia y también el poder”.

La tradición ética que inspira este tipo de saber se piensa desde un Sujeto histórico y político que es colectivo, popular y comunitario porque de ello depende su posibilidad de producir y reproducir la vida. En este sentido Lucas (6,21) plantea: “Felices ustedes los pobres porque de ustedes es el Reino de Dios (...)”. Sin embargo, dado que lo que se ha impuesto ha sido la ley de este mundo impulsada por la imperialización de la Iglesia cristiana gracias a la resemantización categorial hecha por Agustín de la lectura paulina por lo cual Mateo (5,3) reza: “Felices los que tienen el espíritu del pobre, porque de ellos es el Reino de los Cielos”. En esta interpretación de la pobreza, en la línea trazada por Agustín, la ley de las autoridades terrestres debe ser cumplida como condición de purificación del cuerpo, ya que, como hemos visto con anterioridad, el pecado tiene relación con la desobediencia de Adán y Eva en el paraíso al comer del fruto prohibido. De esta forma la interpretación de Mateo respecto del cumplimiento del formalismo de la ley que conlleva el pecado debe ser acatada ya que el hecho divino de que Dios se haya hecho humano en su hijo no debe confundirse con el incumplimiento a las leyes previamente trazadas por la lógica imperial. De esta manera Mateo (5,17) señala: “No crean que he venido a suprimir la Ley o los Profetas. He venido, no para deshacer, sino para traer lo definitivo”

Para imponer lo “definitivo”, que ha culminado por convertirse en la Ley del Mercado, ha sido necesario diseñar, construir, vaciar de contenido y dar forma una serie de conceptos y nociones categoriales



que fungen como “las estructuras de saber que se desarrollaron como parte de ese sistema” (Wallerstein) y que hacen posible el funcionamiento y la reproducción de ese sistema. De lo que se trata entonces es de comprender el proceder dialéctico del que parte Wallerstein, el cual se enmarca en el plano ontológico de la dialéctica de la Modernidad, para así pensar posibilidades más allá que ella.

El pensar filosófico se diferencia de cualquier otro tipo de pensamiento en que el primero recurre a conceptos, categorías que le permiten hacer asequible la realidad que se muestra, en apariencia, externa a quien piensa el pensamiento. “Hegel llama ‘Concepto’ a esa unidad entre el ser real convertido en ser pensado y la reflexión que lo piensa” (Pérez, 2012, p. 69). Sin embargo, así como las categorías y conceptos con los que se aborda la realidad pensada en el pensar del pensamiento son componentes de “las estructuras de saber” que permiten la reproducción de un sistema determinado, estas categorías, en el proceso de comprensión del objeto estudiado, se validan y autodeterminan en un ejercicio tautológico del que no hay salida. Según Hegel “la Idea es el pensamiento, no en tanto que pensamiento formal, sino en tanto que es la totalidad del desarrollo de sus determinaciones y leyes propias del pensamiento, que él se da a sí mismo, no que la tenga ya, y la encuentre en sí mismo” (Hegel, 1999, p. 19). De esta forma, y en atención al señalamiento crítico hecho por Hegel a la filosofía de Fichte “un pensamiento enteramente crítico debería suspender la concepción tradicional de las categorías y

determinar nuevamente cómo éstas deben ser entendidas” (Pérez, 2012, p. 66).

Nos interesa desarrollar aquí las condiciones problemáticas que nos permitan pensar la posibilidad de construir, a partir de nuestras realidades diversas, un marco categorial que surja como producto de la definición de un nuevo horizonte de sentido dirigido hacia la posibilidad de producir y reproducir la vida por encima del desarrollo de tecnologías y técnicas orientadas hacia el dominio. De lo que se trata es de crear las condiciones problemáticas para pensar en las posibilidades de invertir el sentido agustino, “ponerlo de pie”, retomar el sentido categorial de Pablo respecto de la ley y la autoridad para cumplir con la “Ley de Dios”, según la teología cristiana de la tradición paulina, donde la vida del otro humillado, empobrecido, excluido, olvidado, disminuido, etc., es la que tiene sentido porque, así como Desmond Tutu, obispo sudafricano, señalara en los conflictos sobre el Apartheid: “yo soy si tú eres” (Hinkelammert, 2013, p. 110).

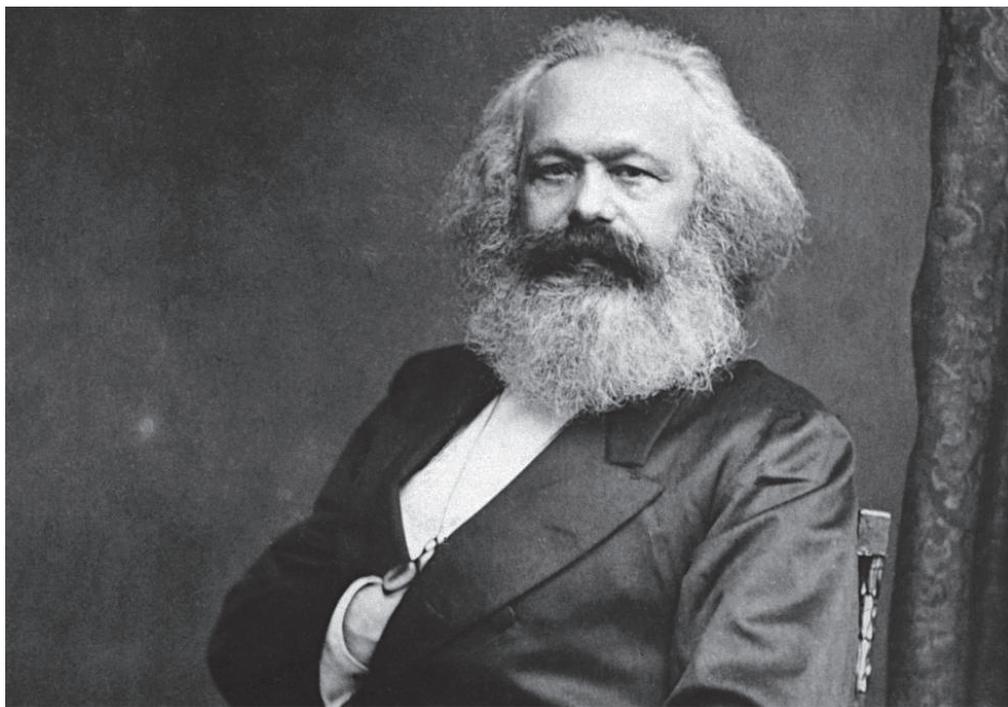
Balance provisional

El interés por desarrollar un pensamiento crítico propio, y no el surgido en los contextos centrales del colonialismo metropolitano, parte del principio de que la actualidad es un tiempo que refleja el resquebrajamiento del “Sistema histórico”. Sin embargo, este Sistema histórico no es sólo aquel estructurado en torno a la desigualdad contenida en la jerarquía Capital-Trabajo. Quizá sea en esta jerarquía donde se

expresan, con mayor claridad, los pilares Sexistas/Racistas/Clasistas constitutivos de la desigualdad Moderna. Lo anterior permite comprender nuestro tiempo-espacio como momento-lugar en el que nos enfrentamos a problemas filosóficos auténticos que apelan, de forma radical, al ordenado de las cosas. Lo anterior sugiere agudizar y complejizar nuestro pensamiento para, más allá que comprender la realidad, ir más allá de la noción Moderna de "realidad". Quizá, así, estemos en condición de transformarla. Para esto no repetiremos el esfuerzo pensado desde el ejercicio analítico de Wallerstein, en tanto recurrir al formalismo del pensamiento como posibilidad de salida frente al entorno "crítico" del "Sistema histórico", sino problematizar las

categorías utilizadas por Wallerstein, "ponerlas de pie", y así pensar categorías desde América Latina que nos den posibilidad de salida del orden Moderno. Esto, claro, es más complejo.

Cuando Wallerstein se posiciona frente al ejercicio del pensar categorial parte de la dialéctica hegeliana, en el que las categorías emergen como producto de las categorías determinadas que le precedieron que servirán, como punto de partida, para la creación de nuevas posibilidades conceptuales que atiendan, o permitan dirigir el pensamiento social y relaciones sociales hacia horizontes previamente definidos. Sin embargo, a diferencia de la dialéctica en Marx, que parte del movimiento ascendente que va de lo abstracto



Marx



a lo concreto, en un segundo momento, parte de lo concreto para comprenderlo en su devenir histórico-material que le ha permitido, al ente observado, ser lo que es realmente.

El segundo momento de la dialéctica en Marx va de lo concreto a lo concreto explicado históricamente, que daría claridad de las condiciones colonizadas de los pueblos oprimidos del Tercer Mundo. Lo anterior sería el elemento histórico que garantizaría, hasta la actualidad, la condición de centralidad europea en la dinámica civilizadora global. Esto nos permitiría pensar que la imposición colonial de Europa sobre

el Anáhuac y el Tawantinsuyu como los antecedentes globales de la circulación del capital y de los circuitos de reproducción del mismo. Para lograr lo anterior, ha sido necesaria la dotación técnica de herramientas jurídicas atravesadas por un solo tipo de subjetividad que, con un fuerte

impulso colonial, ha logrado justificar la “Ley de este mundo” por encima de la “Ley de Dios” distorsionando así el horizonte de sentido de las instituciones humanas pensadas y desarrolladas para garantizar la producción y reproducción de nuestra vida. Estos elementos deberían permitirnos pensar el tipo de instituciones que los pueblos colonizados requerimos, así como aquellos que deben ser eliminados, para impulsar nuestra liberación.

El señalamiento anterior permite identificar cómo la noción de ideología utilizada en Wallerstein encubre u oculta el giro invertido en el que la creación de nuestra humanidad ha ocupado el lugar del sujeto y el sujeto el del predicado. De esta forma, el sólo hecho de intentar comprender la complejidad que nos rodea universalizando los alcances de la comprensión que se adquiere, producto de reducir

los hechos, fenómenos, problemas globales a categorías de análisis enmarcadas en una tradición cultural particular, sólo da cuenta de que, aunque las ideas intenten alcanzar la universalidad, ésta dependerá de su verdadero alcance universal. De esta forma, el análisis de larga duración deberá

diseñar un marco categorial que nos permite dar cuenta de la compleja realidad que intentamos comprender, atravesada, aún en la actualidad, por prácticas Moderno/coloniales.

El tiempo histórico en el que se crean las condiciones materiales para la centralidad occidental no es cualquiera. Wallerstein lo señala como "largo siglo xvi", sin embargo, esta categoría no da cuenta de los procesos coloniales, de las relaciones vasallo-feudales, de la esclavitud como condición necesaria para la centralidad occidental. De esta forma, la posibilidad de salida a la Modernidad no sólo está en el centro colonial sino que depende de él. Lo anterior sólo da cuenta que "las estructuras de saber" que son pensadas por Wallerstein en sus "Análisis Sistemas-mundo", no dan posibilidad de salida al problema que desde su marco categorial se piensa.



Siendo la función del fetichismo encubrir u ocultar la realidad desigual creada, la categoría "largo siglo xvi"

es una categoría que fetichiza la realidad al obviar lo concretamente explicado de su opción epistémica. Lo anterior tiene profundas implicaciones éticas, ya que si bien la Revolución francesa europea de 1789 es un acontecimiento mundial sin precedentes, sus implicaciones reales-materiales estuvieron mucho más implicadas con la desconexión colonial de Haití, que propicia la desconexión colonial del resto de los países de lo que en la actualidad es América Latina y que justifica la muerte, por el poder colonial francés, de Toussaint Louverture;



la confrontación al orden sexista al que se enfrenta, en el centro colonial francés, Olympe de Gouges, que socava las bases del orden patriarcal cristiano-capitalista y que justifica que sea enviada a la guillotina; o la confrontación clasista que emprende Babeuf, por la organización de los explotados, los trabajadores oprimidos, lo que, al igual que de Gouges, le lleva a la guillotina.

Si bien Wallerstein intenta comprender la sociedad que analiza, reduce, a prácticas individuales mediadas por contratos formales, todas las relaciones de la humanidad, las cuales se enmarcan en las estructuras institucionales del Estado. Piensa al mercado capitalista como única posibilidad de mercado o de transacción de bienes, servicios y productos y asume, con relativa naturalidad, la especialización de oficios especializados funcionales a las dinámicas coloniales. No es casualidad que la ideología se piense como la posición política, la simpatía o rechazo con una u otra postura política y no, según la tradición impulsada por Marx, como “movimiento invertido”. Señalo nuevamente que proceder así encubre u oculta, o sea, fetichiza la

realidad económica que nos atraviesa integrada en un Sistema económico mundial dinamizado por las relaciones de inferiorización racial del colonialismo occidental.

La “Crisis del Sistema histórico” que identifica y señala reiteradamente Wallerstein a lo largo de su obra, es más que el resquebrajamiento de un tipo en específico de economía. El orden desigual que se resquebraja, el cual está apalancado en los tres pilares constitutivos de la Modernidad, que se dinamizan y entretienen con el orden desigual contenido en la jerarquía Capital/Trabajo, es más complejo y tiene alcances mucho mayores que la crisis del capitalismo. Si fuera lo señalado por Wallerstein, no estaríamos ante problemas filosóficos auténticos que nos exigieran pensar de forma radical la “realidad”, y de esta forma confrontar a la razón con el orden dado de las cosas.

Dado que, como ha sido señalado con anterioridad, el orden desigual que se resquebraja es mucho más complejo que el orden capitalista, de tal forma que se considera oportuno impulsar un ejercicio crítico del pensar categorial que permita pensar(nos), como humanidad, más allá de los linderos definidos por el mercado capitalista, la tradición Greco/Romana o la traducción agustina de la Cristiandad de Pablo.

Para hacer lo anterior urge confrontar las estructuras racionales que garantizan la reproducción del proyecto contenido en la Modernidad, e identificar nuevos horizontes ético-epistémico-metodológico-ideológico-políticos que nos permitan

más que producir y reproducir la vida, crear horizontes utópicos donde la vida tenga sentido de ser vivida.

Referencias

- Bautista, J. (2010). *Crítica a la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. Bolivia: Rincón ediciones.
- Conferencia Episcopal Ecuatoriana (1989). *La Biblia*. Madrid: Verbo Divino
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI
- Dussel, E. (2011). *El primer debate filosófico de la modernidad*. En: Dussel, E; Mendieta, E. y Bohórquez, C., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (pp. 56-66). México: Siglo XXI.
- Fanon, F. (2012). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gusti, M. (2012). "Crítica y defensa (Aufhebung) de la Modernidad en Hegel". En Pérez, S. *Itinerarios de la razón en la Modernidad* (pp. 7-38). México: Siglo XXI.
- Grosfoguel, R. (2007). La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tareas*, núm. 125, Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena, pp. 53-74.
- Hegel, G. W. F (1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlequín.
- Pérez, S. (2012). "Tres formas de crítica a la razón de la Modernidad: Hegel, Marx, Foucault". En Pérez S., *Itinerarios de la razón en la Modernidad* (pp. 61-93). México: Siglo XXI.
- Rendón, J. (2012). "Hegel, Crítica del Estado Moderno". En Pérez, S. *Itinerarios de la razón en la Modernidad* (pp. 39-60). México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1996). *Ideología y utopía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, I. (2007). *La crisis estructural del capitalismo*. Bogotá: Ediciones desde Abajo.
- Wallerstein, I. (2010). *Análisis de Sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.



Hiper-tolerancia y Violencia Social

Maricarmen Fernández

Sin artes, sin letras, sin sociedad,
y lo que es peor, con miedo continuo
y peligro de muerte violenta.

Thomas Hobbes¹

Resumen

En el presente ensayo de opinión, la autora plantea el grado de tolerancia al mal, percibido como virtud, que se ejerce en las sociedades modernas, como causal directa de la violencia creciente en ellas. Es también una invitación a la reflexión del lector adulto en aras de aceptar la responsabilidad formativa que se tiene sobre los más jóvenes, propiciando un benéfico cambio de rumbo en la realidad social.

Palabras Clave: Tolerancia, Violencia, Paz Social, Virtud, Inteligencia Cultural y Migración.

Abstract

In the present essay, the author signals the degree of tolerance to perceived evil as a virtue, which is exercised in modern societies as a direct cause of the increasing social violence. The essay is also an invitation for the adult reader, to seriously reflect in order to accept the formative responsibility that is held over the youngest people, fostering a beneficial change of direction in the present social reality.

Keywords: Tolerance, Violence, Social Peace, Virtue, Cultural Intelligence and Migration.

¹ Leviatán, o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil. Publicado originalmente en 1651.

Las sociedades occidentales que en 1987 aplaudían la Perestroika de Gorbachov y el 9 de noviembre de 1989 celebraban la caída del muro de Berlín como símbolo de una insana división mundial que bloqueaba toda posibilidad de globalización, han evolucionado de tal manera que, 30 años después, aprueban mayoritariamente políticas separatistas, acusan al tránsito internacional de personas de irreparables daños a la identidad de algunas naciones y se plantean la conveniencia de levantar muros fronterizos aparentemente infranqueables que les defiendan del invasor extranjero, del migrante que contamina la sociedad con sus diferencias culturales y prácticamente de todo aquel que no piense ni actúe como la ideología nacionalista de-fine que es aceptable pensar y actuar.

Somos testigos del resurgimiento descarado de ideologías supremacistas que, si bien sólo los más ingenuos daban por superadas, hoy se manifiestan a plena luz del día y son apoyadas por instancias creadas para defender a todos los individuos que conforman la sociedad, no sólo a unos cuantos que cumplen con sus muy particulares requisitos ideológicos, de raza o credo.

Hoy día, lo que conocemos como tolerancia parece haber fracasado entre las culturas. La diversidad es percibida como amenaza social y el miedo al otro, al diferente, se ha apoderado de las naciones. Tal vez el constructo tolerancia ha sido tradicionalmente mal comprendido y es por esto que parece haber fracasado rotundamente entre las naciones. Veamos lo que nos dice



la Real Academia de la Lengua Española a propósito del término tolerancia:

Del lat. *tolerantia*.

1. f. Acción y efecto de tolerar.
2. f. Respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias.
3. f. Reconocimiento de inmunidad política para quienes profesan religiones distintas de la admitida oficialmente.
4. f. Diferencia consentida entre la ley o peso teórico y el que tienen las monedas.
5. f. Margen o diferencia que se consiente en la calidad o cantidad de las cosas o de las obras contratadas.
6. f. Máxima diferencia que se tolera o admite entre el valor nominal y el valor real o efectivo en las características físicas y químicas de un material, pieza o producto. (RAE, 2017)

Como podemos observar en las diferentes acepciones del término tolerancia, según lo define la RAE, dicho término tiene un margen sano en la práctica, es decir, son precisamente sus límites los que le permiten ser, la tolerancia *per se*, no podría ser absoluta. Por tanto, la autora se cuestiona si una auténtica tolerancia, con límites tan sanos como naturales a las manifestacio-

nes individuales en medio de una comunidad, podría coadyuvar a la construcción de sociedades auténticamente respetuosas de la diversidad que les habita, beneficiando con ello a los individuos que las conforman.

¿Será que las que promocionamos como sociedades tolerantes, en realidad son tan intolerantes que van tras un tipo de anarquía en la que se pretende que absolutamente todo sea aceptable y el precio de este sin sentido es que casi nada termine aceptándose?

Diversidad Histórica y Tolerancia

A lo largo de los últimos siete millones de años, a partir de la aparición de la especie humana en el planeta tierra, las personas se han reunido en grupos, conformando sociedades más o menos complejas y dinámicas.

Cada una de las sociedades que el ser humano ha formado, desde las más primitivas hasta las más formalmente organizadas de los tiempos modernos, ha tenido al menos cinco características esenciales, a saber: objetivos comunes, reglas de convivencia ya sea tácitas o explícitas, aprendizaje experiencial, identidad cultural, y transformación permanente. Cuando cualquiera de estas características tiende a difuminarse, los conflictos que se generan entre sus miembros, ponen en riesgo la supervivencia de la sociedad en cuestión.

Abundando en la idea anterior, pongamos por ejemplo el caso de una sociedad primitiva que se reúne casi espontáneamente, ante la presencia de una necesidad



tangible: alimentarse. Una vez identificada la necesidad común, con mayor o menor espontaneidad, un grupo de personas se unen en pos del ambicioso objetivo de matar un mamut que les proporcione alimento a ellos y a sus familias, durante los próximos días. He ahí el para qué común de esta sociedad primigenia.

Para lograr el objetivo en tiempo y forma, valiéndose de la experiencia, aprendiendo de los errores de los primeros intentos de matar al mamut y, tal vez, habiendo tenido que sustituir a más de algún individuo, alcanzado y caído bajo el peso de algún habilidoso ejemplar, seguramente surgieron entre los pobladores variadas ideas de qué hacer y qué no hacer ante la presencia del monumental y peligroso alimento en potencia. Es decir, se generaron las primeras reglas de convivencia necesarias para lograr el éxito en una misión social.

Al paso de los encuentros, tanto fortuitos como planeados con los mamuts, las habilidades de los pobladores habrán crecido, las técnicas se habrán perfeccionado, y seguramente se habrán sugerido cambios y adaptaciones en la operación, logrando desarrollar nuevas técnicas y herramientas estratégicas para alcanzar el objetivo común, es decir, se habrá obtenido el aprendizaje experiencial.

También al paso de las vivencias, con seguridad alguno de los pobladores habrá manifestado su desacuerdo con los procedimientos de este grupo en concreto, lo habrá planteado y, de haber sido aceptadas por el grupo, sus sugerencias se agregarían a las buenas prácticas y finalmente al acervo cultural de la sociedad en cuestión.

De no aceptarse sus sugerencias, este individuo y su familia se enfrentarían a la disyuntiva de adaptarse, aculturarse, pues así son los usos y costumbres de esta sociedad, o bien, de emigrar en búsqueda de un grupo de personas con las que se entendiesen mejor y cuyas prácticas les fueren más afines.

En algún momento de su vida, todo individuo aculturante debe decidir entre la aceptación de ser discriminado por las ideas o prácticas que no encuentran un sitio en la sociedad en la que se desenvuelve, eligiendo ya sea el proceso de adaptación en pos de la pertenencia, o un alejamiento ideológico y en ocasiones incluso territorial, de su sociedad actual buscando enriquecer y enriquecerse en otra que sí esté dispuesta a aceptar sus prácticas y costumbres, desarrollando el anhelado sentido de pertenencia en esta última, dejando de alguna manera en el pasado su sociedad original.

Es en este momento en el que la identidad cultural surge y se afianza entre los que deciden quedarse, ya que ésta “viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, es decir los valores y creencias” (González, 2000, p. 43) generados por la colectividad a través de un sentido de lealtad y pertenencia social.

El conjunto de individuos que espontáneamente se unió en pos de un objetivo, se transforma entonces en un nosotros, se



genera un sentido de orgullo por ser parte de esta sociedad particular y no de otra cualquiera.

Aceptación Cultural de la Diversidad

Una vez establecida la sociedad de manera formal, se reconoce y ordena su transformación y evolución hacia una identidad que satisfaga a todos los que la conforman. Cada uno de los procesos de transformación de una sociedad, desde su establecimiento hasta su madurez, está conformado por elecciones discriminatorias, gracias a las cuales resulta posible avanzar hacia una dirección común y llegar a acuerdos en lo que resulta aceptable o no, dentro de este grupo de personas en concreto. Así se genera una cultura, con base en la discriminación de ideas y en la intolerancia a aquello que no se quiere apropiarse como conducta aceptable en la sociedad.

De acuerdo a las ideas que se adoptan en sociedad, la cultura resultante podrá ser de identidad virtuosa o viciada, es decir, podrá haber provisto a sus miembros con las herramientas y formación necesaria para alcanzar su mayor potencial de desarrollo humano, o bien, habrá adormecido sus conciencias propiciando la confusión del mal con la virtud, a través de las dinámicas de la inhumanidad o aquellos pasos que logran que el ser humano celebre el mal con tolerancia extrema, como si éste fuese un bien.

Visto lo anterior y tomando en cuenta la definición del término tolerancia, no resulta posible considerar factible la pre-

sencia de una aceptación sin límites ni una inclusión ideológica absolutista, sin límites ni discriminación en una sociedad que pretenda sobrevivir exitosamente, e inclinada hacia la virtud, a lo largo de los siglos. Pretender lo anterior, no solamente mina la identidad cultural de la sociedad y le quita su distinción sino que la condena a la decadencia y a su posterior desaparición.

Elegir es renunciar, reza un dicho común, elegir es entonces, un sano proceso discriminatorio, en el que se adoptan ciertas prácticas e ideas como propias y se rechazan o abandonan otras con las que no se desea una cercanía social. Si se tuviese en cuenta esta característica esencial de la conformación de una personalidad social, que se construye a base de adopción de algunas ideas y prácticas, así como el rechazo de otras, no se tendrían los absurdos prejuicios en contra del término discriminación, que parece ser conocido solamente en su acepción más negativa. Nadie quiere ser discriminado en la actualidad y, si nadie es discriminado, tampoco nadie podrá ser jamás elegido.

Las noticias que día a día llenan nuestros medios informativos, dan cuenta de esta reestructuración social que no se aclara si se decanta por una antinatural apertura y aceptación a todo aquello diferente, sin calificarlo de aceptable o inaceptable, o termina aceptando grupos supremacistas raciales en su seno, rechazando a todo aquel que piensa diferente y cerrando las fronteras al tránsito regulado de migrantes de los más variados orígenes. Ante semejante polaridad, un sano centro podría ser reencontrarse con los conceptos de bien y



mal objetivos, tan ignorados en nuestros días y tan mal vistos cuando se les menciona, por considerarles inexistentes, pasados de moda o, en el mejor de los casos, discriminatorios ya que, en gran parte de las sociedades actuales, se ha logrado hacer del mal, una virtud.

Sería tan práctico el hecho de tratar de volver a los orígenes y considerar lo aceptable o inaceptable desde la luz de

la ley natural, misma que algunos incluso claman como inexistente, y si tal o cual acción o ideología es objetivamente mala para el ser humano o buena para la calidad de su existir. Tal vez ha llegado el tiempo de mirar hacia atrás y recuperar los usos prácticos de una escala de valores universales que, contemplando los grados de bien, estén a favor del máximo potencial de desarrollo humano y no en su contra.



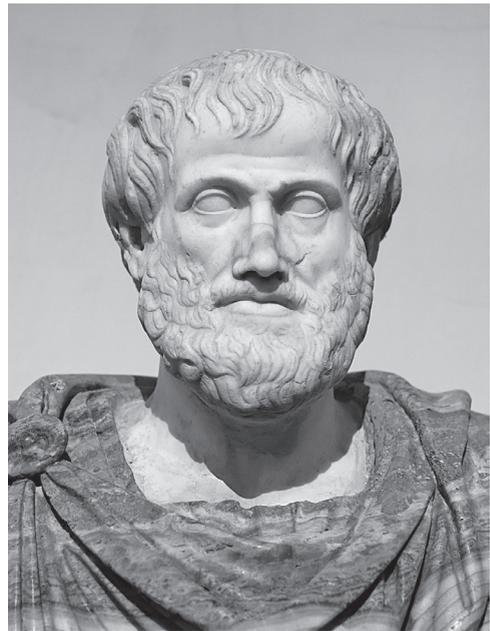
Siguiendo la definición aristotélica del bien, como el objeto al que tienden todas las aspiraciones humanas (Aristóteles, 2010) se podría definir para cada sociedad el rumbo que ésta desea seguir hacia el bien (o las técnicas que considera más adecuadas para matar al mamut) y aceptar entonces todas aquellas prácticas sociales que complementen el bien percibido y faciliten el acercamiento de sus individuos al logro del bien objetivo.

El mismo Aristóteles reconoce que el bien percibido por unos y por otros depende en gran medida de sus experiencias de vida, de su rango de conocimiento y lo que para uno es un bien mayor, para otro puede ser considerado un bien simple o menor, como la tenencia del dinero en abundancia, el placer, o la gloria producto de las batallas ganadas. Pero según el estagirita, hay un bien supremo, del cual penden todos los bienes menores y al cual están supeditados, este bien objetivo puede ser percibido por el ser humano ya que “el bien, tal como nosotros le proclamamos, es una cosa por completo personal, y que muy difícilmente se puede arrancar al hombre que le posee” (Aristóteles, 2010, p. 14). Afortunadamente, por más que en una sociedad se haya pretendido hacer del mal una virtud, los seres humanos que la conforman, siguen teniendo noción del bien en sus conciencias.

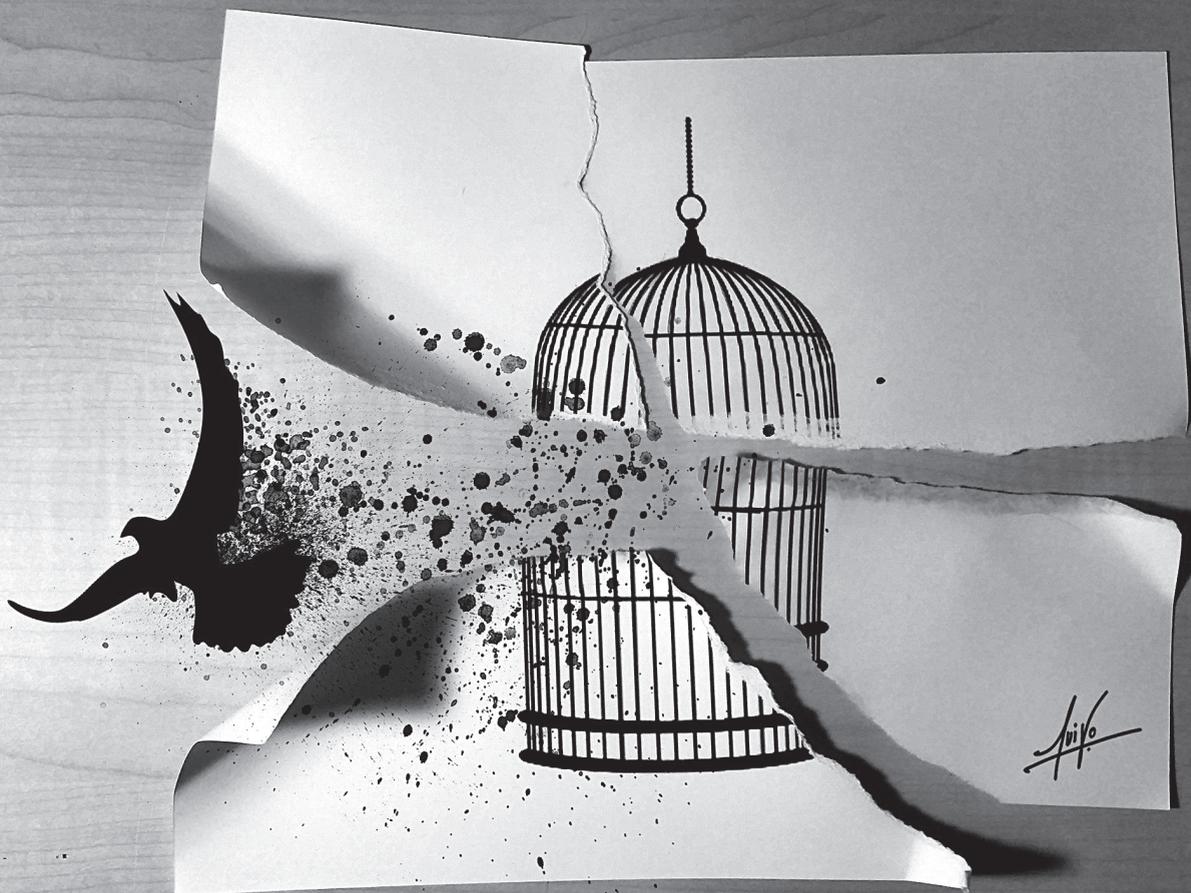
Si el bien, como afirma Aristóteles, es por completo personal y las acciones de cada individuo se proyectan naturalmente hacia su obtención, resulta difícil de comprender que aún en nuestros días sea tema de discusión y divergencia, lo que objetivamente significa un bien social y los matices

que este bien puede adquirir, de acuerdo a la cultura propia de cada comunidad. El bien personal, si es un bien real, no puede ser causa de un mal ajeno. Un bien social, para ser alcanzado, no puede implicar el daño de los individuos que conforman la comunidad; en palabras de Carlos Llano Cifuentes “no será desarrollo el que se alcanza para unos con el subdesarrollo de otros” (2002, p. 147).

A partir de finales del siglo xx, las sociedades con bandera de tolerantes, han pretendido que todo sea aceptable entre su población y más allá de que todo sea considerado aceptable, se busca hacer que dos “verdades” incompatibles, sean capaces de pervivir en una sociedad, sin desestabilizarla ni generar violencia ciudadana, volver virtuoso al mal, ignorando que, hasta para la libertad existen límites naturales,



Aristóteles



aquellos marcados por la responsabilidad en las acciones encaminadas al bien propio y el del otro, ya que “la libertad del otro no debe ser sólo mi fin, sino también mi misión” (1995, p. 31).

Pretendiendo pasar por alto el hecho de que el ser humano se rige por una ley moral y esta le obliga a tratar al otro considerando su dignidad y valor intrínsecos se han equiparado en valor afirmaciones que no sólo se contradicen y podrían resolverse o aceptarse mediante habilidades

conciliatorias o de diálogo, sino que se le da el mismo valor a prácticas que atentan directamente la estabilidad, la paz y la armonía social, como a aquellas que ya en sí mismas son generadoras de violencia y conflicto entre seres humanos ignorados en su dignidad.

Se defiende, por ejemplo, el derecho a poseer armas y utilizarlas en legítima defensa, hasta ahí la afirmación no parecería peligrosa, hasta que se considera la capacidad de inteligencia y equilibrio emocional



del poseedor del arma y lo que él considere legítima defensa. Para eso existen las leyes, para definir lo que objetivamente es un bien y aquello que en sí mismo representa un mal.

Uno de los principales problemas sociales de nuestra era moderna, ha sido la necia práctica de legitimar lo ilegítimo, y aquí podríamos pasar horas proponiendo polémicos ejemplos en los que seguramente a los lectores y a la autora, les resultaría complicado encontrar un punto de acuerdo en sus opiniones, lo más sencillo para la armónica convivencia lector-autor será decir que hay un sinfín de fenómenos sociales violentos, que podrían evitarse con relativa facilidad, si existiera una legislación, y se aplicara, que estuviese basada en los conceptos objetivos de bien y mal.

Matar, robar, privar de la libertad a otro, estafar, amedrentar, acosar y violen-

tar, son males objetivos en las sociedades, para los que debiese existir una detallada legislación que regule las sanciones por cometer semejantes delitos, buscando incluso prevenirlos. En teoría es muy sencillo, la mayor parte de las Constituciones Políticas de las diversas naciones resultan ser documentos complejos, diseñados teóricamente, tomando en cuenta las reglas de convivencia armónica que están contenidas en ellos, para proteger la integridad de los ciudadanos de los ataques de otros, a través de la legislación que conforman.

Resulta irónico que haya sido más complicado defender los derechos del hombre, debido a los límites que él mismo coloca para su defensa, desde que se ha dedicado a auto-agredirse demandando derechos que le implican un daño moral, ya que “no siempre la satisfacción de los requerimien-

tos a que el hombre se ve sometido (e incluso los defendidos para sí mismo), resulta potenciadora de su verdadero desarrollo” (1991, p. 146) en ocasiones esta hiper-tolerancia resulta más bien perjudicial para la paz social y el bienestar de los individuos en sociedad.

Permitir que los niños crezcan sin límites, que “ejercen su libertad” decidiendo casi cualquier asunto, llegando a extremos tales que si alguno siente ser niño o niña, sin importar el género con el que llegaron a este mundo, puedan incluso demandar a los padres por una conducta que ellos en su “madurez” consideran inaceptable o coercitiva y cambiar su identidad apoyados por un estado hiper-tolerante. Estos niños sin límites, son los mismos adolescentes que encuentran divertido retarse entre ellos a comer detergente, poniendo en riesgo su salud o participando en redes sociales investigando las formas más divertidas de quitarse la vida... Son personas en crecimiento que, por el simple hecho de no haber alcanzado la madurez biológica ni emocional, no podrían valerse por sí mismos para vivir independientes de sus padres, y que por ley, debiesen ser protegidos en el seno de su familia natural, encaminados hacia su mayor bien, para que en la adultez, una vez adquirida la auténtica madurez, sean capaces de discriminar sus acciones e ideologías, adoptando sólo aquellas que colaboren a su mayor perfeccionamiento y pleno desarrollo humano.

La imposición de límites a la conducta, se percibe como nociva para la libertad humana y ha derivado en un libertinaje esclavizante; el ser humano nunca antes en

la historia ha tenido más acceso a las redes de apoyo social y nunca antes se ha sentido tan abandonado como hoy, porque percibe que va a la deriva, sin ningún faro estable que ilumine y le marque un norte en la ruta de su embarcación hacia puerto seguro. Los límites asertivos guían y benefician, lejos de dañar la libertad, la empoderan al crecer en responsabilidad, inteligencia emocional y cultural.

Para ejemplo basta la tan tristemente actual y célebre violencia en las escuelas; por ejemplo, durante el tiempo de redacción de este artículo, se ha presentado un tiroteo en Florida¹, un alumno tapatío ha herido a su maestra² y un profesor de Georgia³ se ha atrincherado en su aula, amenazando con herir al que entrara, es un tanto irónico que esto último haya sucedido, luego de la difusión masiva del primer evento y después de que el Presidente de los Estados Unidos haya sugerido como solución de los tiroteos, tan comunes en su nación, el que un porcentaje de profesores esté entrenado en uso de armas y porte una de ellas durante su labor profesional.

Hemos complicado lo sencillo, pretendiendo convertir el mal en virtud. Nos hemos olvidado de que toda acción produce una reacción y, al dejar de lado la formación del pensamiento crítico en los individuos, las nociones de bien y mal objetivos, hemos permitido que el sinsentido tome posesión de las instituciones sociales, desde

¹ <http://www.elnuevoherald.com/noticias/sur-de-la-florida/article200106339.html>

² <http://www.capitalmexico.com.mx/estados/alumno-ni-no-primaria-acuchilla-maestra-tonala-jalisco/>

³ <https://edition.cnn.com/2018/02/28/us/georgia-dalton-high-school-teacher-gunfire/index.html>



su célula fundamental, la familia, en la que los padres de familia no se atreven a decirle que no a un hijo, por no traumarle, alimentando una intolerancia a la frustración que ha derivado en personalidades blandengues, sin determinación ni disciplina. Baste asistir a un acto cívico escolar, a cualquier premiación de alumnos, para darse cuenta de que rayan en lo ridículo, pues ya no sólo hay premios de excelencia, sino de colaboración, compañerismo, esfuerzo, simpatía, carácter llevadero y un tan largo como absurdo etcétera, vaya, se premia hasta por asistir. Hoy día parece no reconocerse la excelencia, sino que se premia lo mínimo indispensable para convivir en armonía.

Como afirmó el premio nacional de

ciencias chileno, Humberto Maturana⁴ en una reciente conferencia (2007, p. 3) “el futuro de la humanidad no son los niños, sino los mayores”. Estos mayores que hoy eluden la responsabilidad formadora sobre los niños que trajeron al mundo, disfrazándola de libertad. Aquellos que hoy prefieren perderse en el trabajo intenso, los planes personales y hasta dejar pasar la vida, mientras actualizan sus redes sociales, en lugar de compartir tiempo de calidad con sus hijos ellos, justamente ellos, son el fu-

⁴ Humberto Maturana Romecín, Premio Nacional de Ciencias Naturales 1994. Nació el 14 de septiembre de 1928 en Santiago. En 1958 obtuvo el Doctorado en Biología de la Universidad Harvard, en Estados Unidos. Entre 1958 y 1960 se desempeñó como investigador asociado en el Departamento de Ingeniería Eléctrica del Massachusetts Institute of Technology.

turo. A través de los límites asertivos que hoy marquen a los menores, éstos al crecer serán capaces de tener una conciencia formada en el bien, tendrán habilidades de inteligencia cultural, una de las mejores herramientas para la tolerancia honesta de la diversidad, y no temerán al otro como enemigo, sino que le aceptarán en sus diferencias como ése otro que cohabita el planeta y sabrán trabajar por el bien de ambos.

Si en verdad se desea que la violencia cese, dentro y fuera de las escuelas, lo primero que se debe hacer es formar a los padres para su labor de educadores en la armonía y la tolerancia a la diversidad, deberemos entonces entrenar al personal docente para que sea capaz de formar en el más recientemente reconocido derecho humano: la paz. ¿Cómo pretender que se acabe la violencia verbal entre adolescentes en las redes sociales si los medios masivos de comunicación están llenos de ella?

Un buen gobierno se interesa por sus ciudadanos, capacitando a los profesores para formar alumnos que desarrollen “apetencia por las motivaciones asociativas, tales como la seguridad, la solidaridad, la amistad y el servicio. Estas motivaciones son apetecibles en sí mismas y, dado su carácter, asocian a los individuos en el logro de metas que no podrían alcanzarse de manera aislada” (Llano, 2010, p. 71).

Multiculturalismo y Sana Tolerancia Social: Producto de la Formación para el Amor

Resulta altamente esperanzador escuchar a los adolescentes sobrevivientes del tiroteo del pasado San Valentín en el sur de la Florida, confrontar a políticos y exigir lo que los adultos nos hemos negado a implementar: límites. Exigen que se acaben las concesiones a las armas en manos de cualquiera, amenazan claramente a los políticos con seguirles la huella y no permitir que se exponga su seguridad con acuerdos bajo la mesa con instituciones que puedan dañarles. Exigen servicios de salud mental dentro de las instituciones, que se pueda expulsar de las aulas a aquel que amedrente y genere violencia entre los alumnos, sin miedo a discriminarle o estar cayendo en conductas intolerantes.





Esta es la respuesta de los adolescentes de los que los adultos tendemos a pensar que no desean límites en su comportamiento, ellos hoy exigen que los adultos tengan claros parámetros de actuación que les protejan, de una y mil maneras nos están haciendo notar cuánto hemos fallado al brindarles un entorno seguro, a cambio de proveerles tantos distractores como ellos han querido, ellos hoy demandan que los adultos generemos motivaciones asociativas, en las que la sociedad participe para el bien común. Démosles orientación, retomemos un rumbo cierto como adultos, ya que no hay mejor manera de amarles a ellos, que auto-direccionándonos al bien objetivo, para lograr así, encauzar las energías desbocadas de los jóvenes hacia un rumbo que no sólo les provea éxito profesional, sino felicidad y plenitud personales.

Para alcanzar lo anterior, la respuesta es la formación desde el amor y para el amor. "Amar educa. Si creamos un espacio que acoge, que escucha, en el cual decimos la verdad y contestamos las preguntas, nos damos tiempo para estar allí con el niño o niña, ese niño se transformará en una persona reflexiva, seria, responsable que va a escoger desde sí" (Maturana, 2017, p. 4). Sólo entonces podremos tener la certeza de que estamos formando seres humanos con conciencia de bien y mal, porque en casa y en las escuelas han recibido el amor que les permita diferenciarles claramente, y les habremos fortalecido la capacidad de reflexión a la que tanto se resiste la humanidad en la actualidad.

La doble moral de las sociedades ha dañado la paz comunitaria, no ha fallado la

tolerancia, se le ha fallado a ella, se le ha utilizado, incluso prostituido en su sentido más básico, para justificar lo injustificable, para pretender que toda manifestación cultural, aunque dañe los sentimientos o creencias de otros, pueda y deba ser aceptada en sociedad, con tal de no discriminar a nadie, se lastima gravemente a las personas, en el vano intento de no herir susceptibilidades de algunos, regulando e incluso prohibiendo ciertas manifestaciones contrarias al bien común, insistiendo en la necia necesidad de obtener virtud desde el mal.

Es una mentira rotunda afirmar que el mundo quiere paz, que estamos hartos de la violencia en las familias, las ciudades y las naciones. Es tan falso como los contenidos de calidad de los medios masivos de comunicación. Basta explorar el tipo de series y programas unitarios que mantienen los mayores niveles de audiencia en la televisión abierta, el cable y los sistemas de televisión por internet. Todas ellas involucran crímenes sádicos y violencia no sólo verbal sino psicológica y física, es tal el morbo por la violencia, que no solamente existen programas actuados, sino hechos reales "dramatizados" con singular realismo. La violencia corrompe y vende.

Resulta irónico que incluso en las marchas en pro de la paz se presenten actos de violencia, desde verbal hasta física entre aquellos que dicen manifestarse pacíficamente. Innumerables expresiones en pro de los derechos de unos constituyen una agresión directa en contra del que piensa diferente, no se acude a favor de una causa, sino en contra de la causa ajena.



Cuando abandonemos el doble discurso y nos dispongamos a reconocer que nuestras sociedades tienen un problema de adicción a la violencia, seremos capaces de tratarlo como un mal a combatir y no tolerarlo o hasta ensalzarlo como parte de la libre expresión social.

Migración: Fuente de Convivencia Multicultural

La migración, fenómeno que ha acompañado el andar humano desde sus primeros pasos, es señalado hoy por hoy con nula objetividad, como uno de los más grandes problemas sociales. Los países de tránsito dicen temer la delincuencia generada por la presencia del extranjero que avanza en su camino hacia un país en el que sueña

que tendrá mejores condiciones de vida que las que puede encontrar en su tierra.

Hay tantos estilos de migración, como migrantes en tránsito hoy en día. El tránsito migratorio ha existido siempre, y nunca generó un problema tan grande como el que se cree causa hoy día.

¿Por qué se tiene la percepción de que la presencia multicultural daña a un país? ¡Por ignorancia y por miedo! No sólo se desconoce la derrama económica real que los migrantes dejan a su paso, sino que se pretende ignorar el enriquecimiento social que se recibe gracias a su presencia. La serie de trabajos pesados que un nacional prefiere no realizar y el migrante está dispuesto a desempeñar con gran calidad, a cambio de una remuneración injusta que le permita sobrevivir y seguir avanzando en pos del sueño americano, europeo, o transcultural.



La tolerancia al diferente, expresada en habilidades de inteligencia cultural, es una efectiva respuesta ante el desconocimiento de los beneficios que los migrantes, de paso o estables, aportan a una sociedad determinada.

Si buscamos pacificar nuestras sociedades, la respuesta no es armarlas y circundarlas por muros aparentemente infranqueables, la respuesta es tender puentes de diálogo, de conocimiento transcultural, de apreciación de las diferencias y comprensión de la otredad que se expresa

lícitamente de una forma distinta a la propia, respetando las leyes, así como los usos y costumbres de la nación que le acoge.

Una respuesta efectiva para la paz dentro de una nación, es dejar de invertir en la guerra; las respuestas ante los flujos migratorios indocumentados no son, jamás lo han sido ni lo serán, las ciudades amuralladas, ya que siempre existirán caballos de Troya que logren burlar la más alta seguridad. Si verdaderamente una nación está interesada en disminuir la migración indocumentada, deberá invertir en el bienestar



del pueblo, así no habrá nadie que tenga que poner en riesgo su existencia en pos de una mejor calidad de vida.

Si se quiere disminuir la llamada fuga de cerebros, se requerirá invertir fuertemente en educación y fuentes de empleo justamente remuneradas, así un alto porcentaje de los que hoy migran, con las facilidades que existen para trabajar a distancia, podrían conservar la residencia en su país de origen y colaborar en la gestión del conocimiento a nivel internacional, sin necesidad de instalarse definitivamente en

una sociedad de adopción. Está comprobado que, en una gran mayoría, los migrantes profesionales, al llegar a la edad del retiro, deciden volver a su país de origen, conservando lazos afectivos y presencia frecuente en el o los países que les acogieron en su época de mayor actividad profesional a nivel internacional.

Todas estas estrategias generarían un flujo migratorio en el que todos los interesados ganaran, el obrero que quiere ir a prestar sus servicios a cambio de un mejor salario que el que obtiene en su país, podría



hacerlo sin riesgo, siguiendo reglas bien establecidas y recibiendo un trato laboral justo y dentro de la economía formal. El académico que desea compartir conocimiento en instituciones alrededor del mundo, podría dedicar periodos de investigación y docencia en los países de su preferencia, sin que su país de origen le signifique un estigma que le impida llegar a las universidades que más le convengan a la difusión científica del área de su experiencia.

Un requisito sin el cual no puede darse la paz social, es la honestidad en los gobiernos. En nuestro México este 2018⁵, estaremos eligiendo a nivel federal un Presidente de la República, 128 Senadores y 500 Diputados. A nivel local se elegirán Gobernadores, Presidentes Municipales, juntas de gobierno municipal en alcaldías y ayuntamientos.⁶ Si se tuviese la certeza de que aquellos que resultarán elegidos para puestos de poder gubernamental están libres de actos de corrupción en su historia, estaríamos frente a las elecciones más esperanzadoras que pudiese tener un país. Poco importaría quién fuese elegido, se podría confiar en que las decisiones que se tomarían para el rumbo del futuro próximo del país serían basadas en el bien común objetivo y en un plan de gobierno diseñado para el crecimiento y prosperidad de todos los habitantes de esta gran Nación. Desafortunadamente, nada más lejos de la realidad y en este proceso electoral reina el desánimo al no saber cuál de los candidatos será el menos nocivo para el avance socio económico de México.

5 <http://www.ine.mx/voto-y-elecciones/elecciones-2018/>

6 <http://www.ine.mx/wp-content/uploads/2018/02/Mapa-electoral-2018.pdf>

En este aspecto, también se ha hiper-tolerado y hoy día resulta complicado elegir un buen gobernante para este y tantos otros países en los que la corrupción les ha invadido hasta la médula.

Conclusiones

Ya al inicio se mencionó la transformación permanente como una de las características esenciales de una sociedad. Ésta, al ser un grupo humano, necesariamente será dinámica, evolutiva, diversa y tan limitada como los seres que la conformen, ninguno de sus miembros deberá ser obligado a



permanecer en ella contra su voluntad, a realizar prácticas o seguir ideologías que le signifiquen un dilema ético personal. La sociedad debiese ser tolerante de la libertad de sus individuos, dejarles permanecer si se adaptan a sus reglas de convivencia más esenciales y dejarles migrar cuando ya no deseen formar parte de ella.

Una persona pertenece a la sociedad de su nacimiento, su primera identidad nacional será siempre la de la tierra que la ha visto nacer. Afortunadamente, las personas al crecer se van transformando de maneras diversas y entonces son capaces de decidir si quieren permanecer locales o

convertirse en ciudadanos globales, perteneciendo por adopción a distintas sociedades alrededor del mundo, ya sea nacionalizándose como pobladores definitivos de otro país cuyas prácticas sociales resulten más afines con su manera de pensar o bien, siguiendo la globalidad y la multiculturalidad, convirtiéndose en ciudadanos del mundo.

Gracias a la transformación tan permanente como dinámica de las sociedades, la Mexicana puede tener hoy una posibilidad, si bien remota, de rediseñar sus estructuras hasta lograr una configuración más afín al bien social, en la que se bene-





ficie a los locales, propiciando que se queden en el territorio nacional, en el que se respeten los derechos de los migrantes de paso hacia el norte y no se abuse de ellos, en el que exista una sana tolerancia a las diferencias y se genere un ambiente de diálogo con otras naciones, creciendo en cultura y acercamiento a global, mediante los intercambios estudiantiles y la exposición del claustro docente de las universidades a experiencias internacionales.

Recordemos la afirmación de Maturana, referente a que el futuro está en los adultos, no en los niños; es a nosotros, adultos hoy, sobre quienes recae la responsabilidad de transformar el futuro de nuestras sociedades. Si deseamos una convivencia armónica, requerimos formar en la armonía, dejar de lado la hiper-tolerancia y enfocarnos en la disciplina que marca límites claros, concretos y asertivos al comportamiento de los más jóvenes, en aras de formarles como personas que conozcan y busquen lograr el bien objetivo, con motivaciones asociativas, tanto a nivel personal como empresarial y comunitario.

Es el momento de actuar si deseamos una mejor sociedad en el año 2050. Es tiempo de volver a los orígenes, llamando al mal por su nombre y trabajando en pos del bien, discriminando sí, siendo intolerantes a toda manifestación cultural que denigre las sociedades y aleje a sus habitantes de su máximo potencial de desarrollo.

¿Estaremos preparados los adultos de hoy, para construir un mejor mañana para los niños que hemos traído al mundo, o seguiremos siendo laxamente tolerantes con nosotros mismos?

Obras Citadas

- Aristóteles (2010). *Ética Nicomaquea*. México: Época.
- González, I. (2000). *Conservación de Bienes Culturales. Teoría, historia, principios y normas*. Madrid: Cátedra.
- Kant, E. (1787). *Crítica de la Razón Pura* (Ediciones Ibéricas y LCL ed.). (J. Bergua, Ed., & J. Bergua, Trad.)
- Llano, C. (1991). *El Empresario y Su Mundo*. México: McGraw-Hill.
- Llano, C. (1995). *Los fantasmas de la sociedad contemporánea*. México: Trillas.
- Llano, C. (2002). *Falacias y Ámbitos de la Creatividad*. México: Noriega.
- Llano, C. (2010). *Ser del Hombre y Hacer de la Organización*. México: Ruz.
- Maturana, H. (2017). Inauguración Año Académico Escuela Hipólito Toro. *Amar Educa*. Santiago: Hipolito Toro.
- RAE. (5 de agosto de 2017). *Diccionario de la Lengua Española, Edición del Tricentenario*. (A. d. Española, Productor) Recuperado el 28 de febrero de 2018, de dle.rae.es
- Reicher, S., Haslam, A., & Rath, R. (2008). *Making a Virtue of Evil: A Five-Step Social Identity Model of the Development of Collective Hate*. University of Exeter and University of St. Andrews, School of Psychology. Exeter: Blackwell Publishing Ltd.
- Ruiz, C. (14 de febrero de 2018). *New Herald Journal*. Recuperado el 27 de febrero de 2018, de El nuevo Herald: www.elnuevoherald.com

Globalización contemporánea: neoliberal, compleja y calidoscópica

Héctor David León Jiménez

Resumen

Cuando se habla de globalización de manera simplista y equivoca, se le presenta como un fenómeno económico responsable de los males sociales contemporáneos. En este texto queremos mostrar que la actual globalización no es exclusivamente económica, sino multidimensional. Es multifacética y compleja, porque en su dimensión económica neoliberal si da lugar al desarrollo regionalizado y excluyente, pero también posibilita la interconexión, genera posibilidades para encontrarnos y realizarnos.

Palabras Clave: Globalización, neoliberal, equivocidad, complejidad y calidoscópica.

Abstract

When talking about globalization by a way simplistic and with equivocation, it is presented as an economic phenomenon responsible for contemporary social ills. In this paper shows how that contemporary globalization is not exclusively economic, but multidimensional. It is multifaceted and complex, because in its neoliberal economic dimension if it gives rise to regionalized and exclusive development, but also enables interconnection, it generates possibilities to find and realization us.

Key Words: Globalization, neoliberal, equivocation, complexity and kaleidoscopic.



1. ¿Por qué estudiar a la globalización neoliberal contemporánea?

Zygmunt Bauman, en su obra *Miedo Líquido*, afirma que la globalización contemporánea ha sido totalmente negativa y descontrolada. No hay signos positivos que compensen el mal que representa:

Fueron las acciones de los Estados Unidos y de sus diversos satélites –el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio– las que impulsaron fenómenos adicionales, subproductos tan peligrosos como el nacionalismo, el fanatismo religioso, el fascismo y, por supuesto, el terrorismo, que avanza de la mano con el proyecto neoliberal de la globalización. El mercado sin fronteras es una fórmula perfecta para la fabricación de injusticias y, en última instancia, de un nuevo desorden mundial (Bauman, 2007, p. 126).

Cualquiera que estudie el “fenómeno” de la globalización, en primera instancia, podría estar de acuerdo con Bauman, porque efectivamente los saldos son más negativos, pero estos no deben oscurecer las potencialidades que entraña la globalización. Un estudio crítico debe permitir ver la complejidad de la actual globalización, su multidimensionalidad, el primado de lo económico y lo calidoscópico que representa el fenómeno.

El presente análisis busca problematizar y complejizar la globalización neoli-

beral. Para conseguirlo, debemos superar los reduccionismos y los simplismos que no distinguen dimensiones de la globalización; ésta no se reduce a lo económico, entraña diversas dimensiones: tecnológica, política, cultural, etc. Un reduccionismo preocupante es culpar a la globalización de todos los males que aquejan a las sociedades contemporáneas. Se le culpa de todo, incluso de lo que no puede serlo. Una posición obtusa impide ver que en la globalización también hay potencialidades. Fundamental es esclarecer que la globalización, la actual, implica una serie de transformaciones, que además de ser diversas, son multicausales y multifactoriales; no hay una, sino varias dimensiones, por ende la globalización no es la causa explicativa de todos procesos o fenómenos sociales, de todas las transformaciones socioculturales con las que nos enfrentamos.

Hablamos de globalización neoliberal, cuando debiéramos hablar de globalizaciones. Lo mismo en el caso del neoliberalismo. Así como no hay un capitalismo, tampoco hay un neoliberalismo. En este sentido hablar de globalización neoliberal es una generalización analítica, que no permite ver las particularidades. Una ambigüedad en la que caemos, es plantear una globalización económica, sin precisar como esa globalización tiene un carácter neoliberal. Por mencionar un ejemplo, Castells (2001) en sus análisis plantea una globalización económica o una economía global, y sólo en algunos textos afirma que la actual globalización tiene un carácter capitalista. Él no siempre habla de neoliberalismo, y la pregunta que se impone es si,



en el contexto del siglo xxi, ¿es posible hablar de una globalización capitalista? Esta tesis supone una globalización económica que asume los postulados del capitalismo, y en primer lugar, el capitalismo no ha sido una realidad homogénea, sino sumamente diversa y ambigua; en segundo lugar, en la historia del pensamiento económico y en la historia de las sociedades contemporáneas, nos encontramos con múltiples formas de capitalismo, pero a la política económica que se le concede ese título, en el sentido de que se trató de un sistema económico que tradujo los postulados del liberalismo económico fue el que se desarrolló a partir de mediados o finales del siglo xviii hasta la gran depresión de los años 30 (Scheifler, pp. 352 - 353), por lo que Castells y otros autores (Mària i Serrano, 2000; Medina, 2000, Ferrer, s.f.) son imprecisos al afirmar

una globalización capitalista. Un análisis de la teoría económica nos permitiría señalar que lo más cercano en la actualidad a una economía de corte capitalista liberal que asuma sus postulados lo encontramos en el neoliberalismo, cuyo antecedente sería el monetarismo, en cuanto teoría económica.

En otro sentido, podemos ubicar los análisis de Raúl Fornet-Betancourt (2001a y 2001b), de Boaventura de Sousa Santos (2003) o Armando Herrerías (2002); para ellos la actual globalización es de tipo neoliberal: “Una vez que Estados Unidos, Europa, Japón y algunos países asiáticos adoptaron completamente el neoliberalismo a nivel local, el siguiente paso, fue hacerlo a nivel mundial” (Herrerías, 2002, p. 396). En todo caso, lo que se constata, que no todos los análisis coinciden en recono-



cer y afirmar explícitamente, la imbricación entre el neoliberalismo y la globalización, por ello se utiliza la expresión globalización económica o más simplistamente, la expresión globalización, queriendo que la sola palabra explique una realidad sumamente compleja.

Un asunto difícil de explicar, y que resulta necesario considerar, es que para algunos analistas los acontecimientos que dieron paso y/o que consolidaron la actual globalización, son para otras lecturas, los mismos que posibilitaron la emergencia o consolidación del neoliberalismo; en este sentido, ¿no podríamos pensar que están describiendo un mismo fenómeno con distintos enfoques, teorías y por ello no coinciden en las tesis? Sólo por ejemplificar lo que decimos, para algunos el triunfo del neoliberalismo y su consecuente expansión arranca justo con la caída del muro de Berlín (Mardones, 1998; García, 1992; De Sebastián, 1989). Para otros este mismo acontecimiento es el inicio de la globalización (Mària, 2000), o con ese acontecimiento se afirma que se logró la imbricación entre globalización y neoliberalismo (De Sousa, 2003). ¿Qué significa esto, cómo interpretarlo? En nuestra lectura, se pone en evidencia que los diversos estudios que se han hecho sobre la globalización y el neoliberalismo no siempre llegan a las mismas conclusiones; lo que para uno es neoliberalismo, para otro eso mismo es una globalización económica. Nosotros hemos determinado seguir la posición de Raúl Fonet-Betancourt, quien nos permite mirar dos cosas: que la globalización actual tiene varias dimensiones y que se

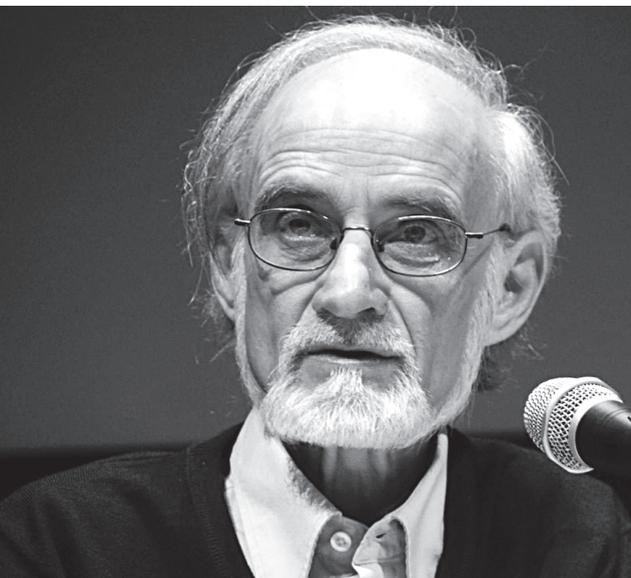
trata de una globalización neoliberal: “La política neoliberal sigue un proyecto global que busca modelar el mundo entero globalmente. Se basa en las tendencias a la globalización de los mercados y del capital, de lo cual los neoliberales hablan tanto y cuya realización completa esperan la llegada de su gran utopía” (Fonet-Betancourt, 2001a, p. 303).

A partir de lo anterior afirmamos que la etapa histórica que atraviesa el mundo consiste en ser una globalización neoliberal, donde lo económico se imbrica a otras dimensiones (tecnológica, ideológica, política, etc.) predominando y forzando un *modus vivendi*.

Para una descripción crítica de la globalización contemporánea, resulta obligado indicar sus antecedentes, precisar lo específico del fenómeno, diferenciando la globalización de la internacionalización y la mundialización; mostrando lo equivoco y polisémico del término. La precisión es obligada porque la globalización ha sido una excusa para hablar de muchas cosas; por ello se requiere presentar sus principales dimensiones, de tal modo que la caractericemos como una realidad multidimensional donde lo económico es el elemento de mayor relevancia.

2. ¿Qué caracteriza a la actual globalización?

Es claro que asistimos a un fenómeno, a un proceso de procesos, cuya lógica interna supone globalizar; lo que se traduce en un escenario que afecta, impacta y modifica la



Raúl Fornet-Betancourt

realidad toda del globo que es la tierra. Globalizar es hacer global algo, en este caso lo que se globaliza no sólo es un modo de producción neo-capitalista, sino, con él, un estilo de vida, de hacer sociedad, de convivir, de valorar la vida, la propia y la de los otros; se globaliza un discurso, una ideología de mercado, de democracia y derechos humanos; de lo que se entiende por ser humano, familia y comunidad. En alguna medida la globalización supone una lógica de estandarización, de homogeneización y, por lo tanto, de exclusión y marginación.

La globalización contemporánea tiene que ver con “una salida de lo político del marco categorial del Estado Nacional” (Beck, 1998, p. 15); supone una transformación, es el tránsito de un orden social y político, definido por el modelo de los estados-nación (la versión occidental moderna), a un supuesto mundo sin barreras, ni

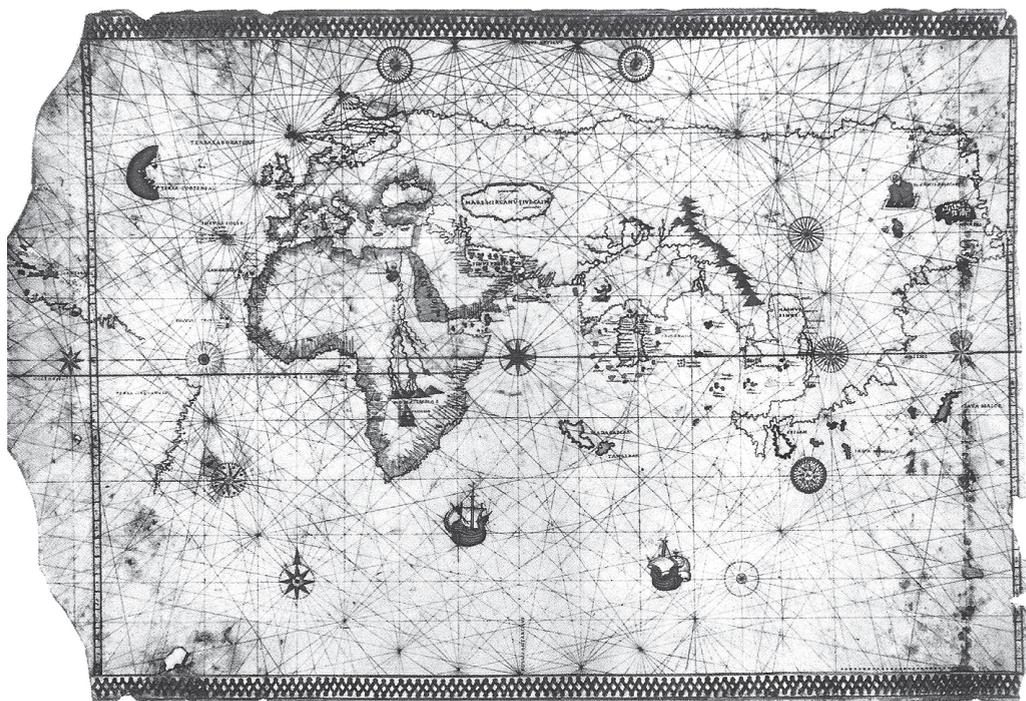
control; al escenario donde las definiciones dejan de pender del Estado para dar paso a la intervención de los privados:

La globalización permite a los empresarios, y sus asociados, reconquistar y volver a disponer del poder negociador política y socialmente domesticado del capitalismo democráticamente organizado. La globalización posibilita [...]: que los empresarios, sobre todo los que se mueven a nivel planetario, puedan desempeñar un papel clave en la configuración no sólo de la economía, sino también de la sociedad en su conjunto, aun cuando «sólo» fuera por el poder que tienen para privar a la sociedad de sus recursos materiales (capital, impuestos, puestos de trabajo) (Beck, 1998, pp. 16-17).

Antecedentes: globalizaciones precedentes

La globalización es tan antigua como los imperios y sus prácticas de colonización. En sentido estricto toda globalización entraña una lógica imperialista y colonialista, el establecimiento de un “orden”, un *status quo*.

En la historia de la humanidad se han desarrollado diversas globalizaciones. La cosmovisión occidental, que inicia en la antigua Grecia, fue un tipo de globalización, su relevancia radica en que los postulados griegos, su filosofía, siguen siendo fundamentales para explicar al mundo y los seres humanos. Las categorías: animal racio-



nal, animal político, persona, naturaleza, etc. siguen siendo utilizadas, ahistórica y descontextualizadamente, para explicar la realidad, como si ésta fuera inmutable.

Se globaliza la tesis de que la filosofía tuvo su origen en Grecia (como un único origen), y que los griegos hicieron surgir la ciencia cuando no recurrieron a los mitos para explicar la realidad. Esa es la doble mitología que se ha globalizado, la idea de un único origen para la filosofía y la ciencia, y con ello la idea de que hay un modo de explicar a la ciencia y a la filosofía y un modo de hacer (el *logos* griego) filosofía y ciencia.

La categoría filosófica *logos*, que ha significado razón que comprende y palabra que comunica, se explica como una cualidad de los hombres. Se afirma que todos los seres humanos son iguales porque todos

poseen razón. Esa ha sido la antropología que se ha globalizado.

Frente al *logos helénico*, surge el *logos latino*. Con Roma constituido como imperio, el *logos* griego, cedió su lugar al *logos latino*. Ahí, en el centro del Imperio Romano, surgió una religión: el cristianismo. “Constantino, un hábil general, supo ver en el cristianismo la justificación de sus pretensiones imperiales” (Zea, 2006, p. 201). El *ordo romanus* del imperio romano o el *ordo chistianus* del sacro imperio romano-germano, fue en la práctica otra forma de globalización en la medida que el cristianismo se extendió por el mundo gracias a que se convirtió en la religión oficial del imperio romano en el siglo III.

En el siglo XV se inició la primera globalización de tipo económico con la expan-

sión del Mercantilismo, que fue un proceso en cuyo curso se fue creando una diversidad de mercados. Esa fue una globalización ligada estrechamente con la aparición y expansión del liberalismo y el capitalismo. Desde esta perspectiva, el capitalismo, y el socialismo, representan otros tipos de globalización.

Una de las globalizaciones más silenciosas y, al mismo tiempo más efectivas, es la globalización que se desarrolló en la modernidad en Europa Occidental a partir del final del siglo xv y todo el siglo xvi. Con ella Occidente buscó la expansión permanente de la ciencia y la técnica, de sus ideales y aspiraciones, con ella nos ofreció su idea de hombre y progreso. Esa fue una globalización que occidentalizó muchas partes del mundo: impuso modos de resolver la vida, de producción, de hacer ciencia, formas de ser sociedad y hacer política y, por supuesto una moral. Su relevancia radica en que instauró criterios para diferenciar lo científico, de lo que no lo es; lo civilizado de lo

incivilizado, lo progresista, de lo atrasado.

El *logos occidentalizador* consistió en la apuesta de Europa por expandir su dominio, su razón moderna, su visión de Estado, su idea de libertad. La occidentalización del mundo inicia en 1492 y se extiende hasta el siglo xix; empieza con la conquista y la colonización de América. Globalización con la cual Europa apostó por civilizar y modernizar el mundo: "Los filósofos europeos no podrán ver otra cosa que lo que esté relacionado con Europa. Así lo expresa Hegel al iniciarse el siglo xix. La totalidad del mundo y su historia son considerados en relación con el único presente y futuro posible, el europeo, que depende de la misma Europa" (Zea, 2006, p. 203).

Europa se posicionó como referente, se introdujo en la mente y en la conciencia de políticos, economistas, historiadores... y filósofos americanos, asiáticos, incluso africanos. La herencia de la modernidad está en categorías como autonomía, libertad, razón, igualdad, fraternidad, derechos

humanos, democracia, etc. La occidentalización es una globalización; se globaliza la cosmovisión de occidente, su idea de desarrollo y progreso, de ciencia, educación, civilización y un largo etcétera. Esta y las anteriores son globalizaciones precedentes a la contemporánea.



La globalización contemporánea: peculiaridades

A finales de la década de 1980 se empezó a utilizar el término globalización. Ocasionalmente apareció en estudios económicos, en revistas de ciencia y tecnología, el término fue utilizado para explicar un fenómeno con rasgos políticos, tecnológicos, culturales y económicos.

Para Anthony Giddens, la llegada de las comunicaciones por satélite marcó una ruptura entre el pasado y la época global. Dicha comunicación sólo fue posible cuando en 1969 se lanzó el primer satélite comercial, sólo así fue posible la comunicación instantánea sin cables (Giddens, 2000). Pero la globalización como tal sólo pudo ser posible hacia finales de los años ochenta, en esos años las nuevas tecnologías permitieron la creación de mercados mundiales. La tecnología que se desarrolló en el área de las comunicaciones permitió,

entre otras cosas, suprimir para 1999 el uso del código Morse como medio de comunicación. Después de que salieron al mercado los primeros ordenadores personales, en muy poco tiempo la gente empezó a hacer uso del Internet.

La actual globalización, tiene entre sus antecedentes, acontecimientos de tipo político: el colapso del comunismo soviético en 1989 consolidó esta evolución: la Unión Soviética y los países de Europa del Este se vieron obligados a insertarse a una economía global, lo que para muchos representó la crisis de los modelos socialistas y el triunfo del capitalismo.

La actual globalización es compleja porque se trata de una globalización neoliberal. Se trata de un cambio de paradigma, las economías se interconectan globalmente en red, donde "las relaciones técnicas de producción se han transformado profundamente al haberse desplazado desde un modelo industrial de desarrollo [...] hacia



un nuevo paradigma socio-técnico representado por la modalidad informacional de desarrollo” (Castells y Himanen, 2016, p. 30).

Como hecho histórico, se originó en las últimas décadas del siglo xx, con la globalización de los sistemas de producción y de transferencias financieras, procesos acompañados de una diseminación a escala mundial de la información y las imágenes por medio de los medios de comunicación y, al mismo tiempo los desplazamientos masivos de personas, sean turistas, trabajadores migrantes o refugiados (Santos, 2003)

Dos orígenes: uno económico y otro tecnológico, en ello coincidirán Giddens (2000) y Josep Mària (2000). El sociólogo coimbrense, Boaventura, aceptará que el énfasis está en lo económico, éste atraviesa otras dimensiones como la política. Y en esa misma tesitura estarán Luis de Sebastián (1997), Fernet-Betancourt (2001b), Castells e Himanen (2016). Los cuatro anteriores, más Beck (1998) y Bauman (2005), coinciden en afirmar que el proceso actual de globalización no es nuevo, no en sus pretensiones. Para Beck y Bauman, es claramente un acontecimiento tecnológico-económico-político-social-cultural que está en clara línea de continuidad con la moderna expansión del capitalismo y sus pretensiones de imperialismo y colonialismo¹. Fernet-Betancourt lo expresa así: “hoy globalización, sobre todo a nivel eco-

nómico, no es más que el manto con que se quiere ocultar la dura realidad de una nueva colonización del mundo por el capital” (2001b, p. 325).

La diferencia entre este momento histórico y las anteriores globalizaciones, es que el impulso de esta nueva colonización no viene sólo desde imperios con etiqueta de estados nacionales, la apuesta por establecer este nuevo “orden”, viene de nuevos impulsores: empresas multinacionales y organismos multilaterales; cuyos intereses no siempre coinciden con los de los estados nacionales y las personas que los habitan.

La realidad es compleja y, no tiene una explicación unívoca, el término globalización es ambiguo, trivial y hasta irónico. Sirve para muchas cosas, tiene que ver con el hecho de que una parte de nuestra vida se conecta con realidades de otras personas, de otras regiones, está afectada por lo que pasa en otras partes lejanas geográficamente. La globalización implica procesos por los que nos vinculamos, incluso sin conocernos y estando distantes, siendo conscientes o no.

La globalización es una realidad que, querámoslo o no, afecta la cotidianidad de nuestras vidas: “no tiene que ver con lo que hay «ahí fuera», remoto y alejado del individuo. Es también un fenómeno de «aquí adentro», que influye en los aspectos íntimos y personales de nuestras vidas” (Giddens, 2000, pp. 24-25). Se evidencia en la transformación de los sistemas familiares tradicionales, en la permutación de valores, en nuevas demandas y derechos, las nuevas realidades familiares. Realidades

¹ Bauman coincidirá con quienes afirman una tardo modernidad o segunda modernidad, p.e. Habermas (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. España: Taurus Ediciones.



que nos podrían resultar ajenas y distantes, las redes sociales las meten en nuestras vidas.

La globalización se materializa en simples cosas como postear una *selfie* en Instagram. Con un celular nos comunicarnos, estafamos, leemos un libro y jugamos. Lo calidoscópico está en que “la globalización es, pues, una serie compleja de procesos, y no uno sólo. Operan, además, de manera contradictoria o antitética” (Giddens, 2000, p. 25).

La globalización contemporánea implica la “identificación de relaciones sociales mundiales que unen localidades distantes de tal modo que los acontecimientos locales están condicionados por eventos que ocurren a muchas millas de distancia y viceversa” (Giddens citado en Santos, 2003, p. 167). Se trata de un hecho histórico, un acontecimiento que está cambiando el rostro del planeta, nuestra manera

de percibir el mundo y de ubicarnos en él. Ciertos problemas expresan la complejidad de lo que vivimos: el calentamiento global, las migraciones forzadas, el crecimiento de la pobreza y la brecha entre pobres y ricos, el “desarrollo” y el crecimiento económico bajo un único modelo. Y así, como hay problemas globales, hay realidades que sin la globalización habrían representado menos desarrollo humano y crecimiento de las personas y los pueblos.

La globalización supone una intensificación de relaciones sociales locales y mundiales, la unión de lugares de una manera tal, que acontecimientos en un lugar son impregnados por otros. Se trata de una dinámica que implica la superación de los límites y una intensificación de relaciones. Lo multifacético y calidoscópico se concreta en que puede representar la posibilidad de encuentros y la agudización de carestía humana. Por ello la globalización



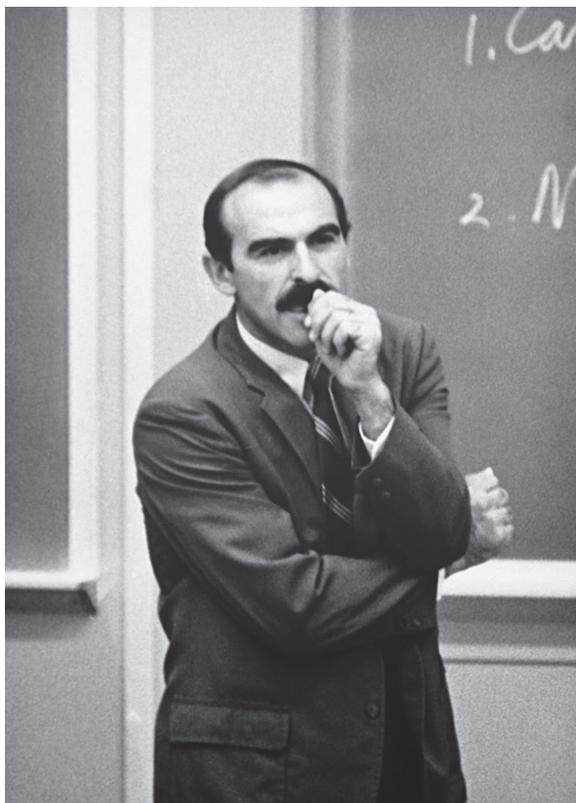
es un término equivoco, se utiliza en muchos sentidos, para explicar muchas cosas.

3. La equivocidad del término globalización y uso ambiguo

Según la Real Academia Española, globalizar está asociado con integrar en un todo, cosas diversas. También remite a universalizar o dar a algo el carácter de mundial. Y, mundializar, es darle el carácter de mundial a una realidad, por lo tanto, desde esa perspectiva (simplista) mundializar y globalizar coincidirían en un momento u un modo de realizarse (DRAE, 2006).

El problema es que global y mundial, no necesariamente coinciden en significados, ni en procesos. Tampoco hay coincidencia entre globalizar y universalizar. El término universal nos remite a universo (cosmos), universalizar tiene que ver con generalizar. En latín *universālis* y en griego *καθολικός* (*katholikós*), podría significar todo o todos los tiempos. Lo universal es algo que sobrepasa la condición geográfica o el tiempo. Si reconocemos esto, reparamos en lo equivoco que son los términos. En sentido estricto, la globalización neoliberal, no es universal, ni mundial.

El término *globalización* tiene su origen en inglés, según el *Online Etymology Dictionary* es un sustantivo de acción. Deriva de la palabra *globalizar*, que remite a la configuración de una red internacional de



Theodore Levitt

sistemas económicos. Uno de los usos más antiguo conocido del término como sustantivo se encuentra en una publicación de 1930 titulada *Hacia la Educación Nueva*, donde se denota una visión integral de la experiencia humana en la educación. Se le atribuye al economista Theodore Levitt haber acuñado el término en el artículo titulado "La globalización de los mercados", en la edición de mayo-junio de 1983 del *Harvard Business Review*, sin embargo, la voz "globalización" pudo haber estado en uso desde la década de 1940 (Globalization, s.f.).

Un análisis de la globalización, como lo pretendemos, nos obliga a precisar con-



ceptualmente el término. Con frecuencia la globalización refiere a un sin fin de procesos y dinámicas, pero la verdad es que no puede significar todo, ni tampoco podemos achacarle la culpa de todos nuestros males, como fuese una entidad metafísica, o una realidad “supra natural”, capaz de modificar la vida de las personas y la realidad de nuestras sociedades. A fin de evitar una postura generalizadora y fundamentalista, tenemos que situarnos desde una perspectiva comprensiva y crítica, de tal modo que podamos esclarecer qué es, particularmente en su versión neoliberal contemporánea.

Los términos que se emplean como sinónimos de globalización son: internacionalización, mundialización, universalización, pero en la práctica no son lo mismo. En el caso del término internacionalización, designa el intercambio comercial, político o cultural entre dos o más estados; el proceso por el cual diversos Estados-Nación se relacionan entre ellos. Y, la globalización, representa dinámicas y procesos que superan la internacionalización (Mària, 2000, p. 32). Un hecho que se constata es el establecimiento de relaciones entre personas y organizaciones de diversos países *al margen de los Estados-Nación*, por lo que la globalización es más que la simple internacionalización; supone relaciones individuales y colectivas, sociales o culturales diversas.

Algunos de esos mismos ejemplos nos permiten señalar que en algunos casos la globalización consiste en una multinacionalización; término que se usa para caracterizar la transferencia o exportación

de recursos, sobre todo financieros, de una sociedad a otra. Ésta también puede significar el carácter que cobra una empresa o institución al establecerse en varios contextos nacionales.

Ahora, la globalización también se explica como mundialización, lo que es impreciso, porque ésta es el proceso por el cual los ciudadanos del mundo comparten una determinada experiencia, un determinado valor o un determinado bien. Cuando algo se mundializa cobra un carácter de universal, de tal modo puede llegar a ser común a todos los individuos en todos lados. Pero, a partir de los datos que poseemos, confirmamos que mundialización y globalización, no se corresponden, no siempre; ésta tiene efectos sobre todos los ciudadanos del mundo, por lo menos indirectamente, sin embargo, las condiciones en las que estos participan de un bien o de un valor no son las mismas, ni se ven afectados con las mismas consecuencias, de tal modo que no hay una mundialización porque ello supondría una afección más o menos simétrica y en alguna medida directa.

Existen áreas geográficas o grupos sociales que han sufrido pasivamente la globalización porque han quedado desconectados de las redes de comunicación, de los movimientos de capital, de los destinos de las inversiones empresariales, o de las reivindicaciones de los derechos humanos. Son áreas geográficas o grupos humanos que están al margen de la luz (agujeros negros del capitalismo) y del movimiento que inyecta la globalización

[...] tal como se ha concretado hasta el momento, no ha repartido sus beneficios a todo el mundo: se queda corta respecto de lo que podría ser la mundialización (Mària, 2000, pp. 32-33).

Otro modo de indicar el uso equívoco y ambiguo del término es con los análisis de Fernet-Betancourt (2001b) y Ulrich Beck (1998). Ellos distinguen entre globalismo, globalidad y globalización. Ésta última es diferente de la ideología del neoliberalismo (globalismo), de la emergencia de una sociedad mundial (globalidad) y los procesos que la constituyen eso sería la globalización.

Como se visualiza, los significados que se le concedan al término globalización, y las formas en que se emplea, tienen que ver con las funciones que se le asignan como con las causas que la originan. Nuestra posición se suscribe a la de Fernet-Betancourt, asumimos que la globalización puede significar muchas cosas, pero se trata de un proceso de procesos donde lo económico tiene predominio, se imbrica a las demás dimensiones. “(La) globalización responde hoy a las exigencias de una ofensiva ideológica del sistema capitalista para ocultar precisamente la hegemonía imperial de los países capitalistas [...]. Se trata de una construcción ideológica y no de la descripción de un nuevo entorno económico” (Fernet-Betancourt, 2001b, pp. 328 - 329).

A diferencia de los términos descritos, globalización significa el proceso de interconexión financiera, económica, política, social y cultural posibilitada por las TIC, que relaciona a *determinadas* personas

y organizaciones *gubernamentales* o no, creando dinámicas complejas de relación y de exclusión. Analizar y describir sus diversas dimensiones es un ejercicio fundamental para esclarecer en qué consiste.

4. Dimensiones de la globalización contemporánea

¿Qué es la globalización? ¿Cómo explicarla? ¿Por qué existen tantas y tan equívocas lecturas, qué implicaciones tiene ello? ¿Cómo describirla, de tal modo que podamos ofrecer una lectura abierta, pero cercana a la realidad? Lo primero que se confirma, al realizar estudios sobre la materia, es que los analistas de la globalización no siempre coinciden en su caracterización, algunos hablan de tres dimensiones (Mària), otros de seis (Fernet-Betancourt) y, otros más de cuatro (Giddens). Muchos, ven una realidad homogénea y unidimensional, en lo ordinario resaltando lo económico y, cuando mucho reconociendo la base tecnológica que posibilita el intercambio económico. De suerte que hablar de globalización en esos frentes es hablar de una transformación económica posibilitada por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, aplicadas a los sistemas económico-financieros. No hay nada más simplista que eso.

Fernet-Betancourt afirma que en lo fundamental la globalización está en seis dimensiones: informática, ecológica, financiera-económica, de organización del trabajo, cultural y de la sociedad civil (2001b, pp. 332-333). De este planteamiento



to conviene destacar dos dimensiones que en lo ordinario no se visualizan: la ecológica, sobre la cual cada vez más hay conciencia y, la sociedad civil, porque efectivamente supone una forma de globalización que en mucho representa un bien global, el ejemplo más tangible, de los últimos años, es la primavera árabe.

Giddens por su parte distingue cuatro dimensiones: la economía capitalista mundial, el sistema de estados nacionales, el orden militar mundial y el desarrollo industrial (Giddens, citado en Fonet-Betancourt, 2001b, p. 333). Este análisis, como el de Castells o Beck acentuarán lo económico y tendrán una mirada crítica a una lógica paneconómica que se globaliza. Como se ve, se habla de dimensiones, porque no debemos pensar la globalización como una realidad lineal, estática y homogénea, que suponga una única causa y un único efecto. Se trata de una realidad dinámica y calidoscópica. En el fondo, describir una u otra dimensión, es enfatizar el motor que las impulsa. La globalización entraña diversas y variadas dimensiones, entrecruzándose unas con otras como un todo, pero tres (cultural, política y económica) son las que sintetizan los diversos y muy complejos procesos que ésta representa.

Globalización cultural en el siglo xx y xxi

¿Qué significa hablar de globalización cultural? La primera precisión, está dada por lo temporal, la actual globalización se ubica en los últimos años del siglo xx y principios

del xxi; segundo, no se globaliza sólo la cultura, sino un conjunto de realidades que tienen en la cultura una forma de permear la realidad y permanecer en las mentes de las personas, las dinámicas sociales y la vida cotidiana.

Con la actual globalización se universaliza una cultura que pretende ser la única viable, por eso hablamos de una globalización cultural. Asumimos que otra cara de la política económica –que se globaliza– es la política cultural. Por lo tanto, hablar de globalización cultural es hablar de la globalización de ciertos patrones culturales, entre ellos, la producción simultánea en todas partes de unas pautas de consumo, de unos estilos de vida que afirman lo individual, que exaltan los sentidos, que afirman la relevancia del instante. Lo que se propaga como “global” o “universal” es de hecho una cultura occidental capitalista de primer mundo (Fonet-Betancourt, 2001b, p. 331). Lo que se globaliza es una cosmovisión del mundo y de las cosas, como moral e ideología (en el doble sentido de ideas y mecanismos de enajenación).

La globalización cultural implica la proyección mundial y simultánea de la cultura comercial del primer mundo. “El consumismo pasa a ser de este modo ley y sentido de vida”. Dicho supuesto es contradictorio e inviable porque “la mayoría de la humanidad no podrá nunca lograr satisfacer las necesidades que el sistema le induce” (Fonet-Betancourt, 2001a, p. 306).

La globalización cultural supone la idea de una cultura única, homogénea, universalmente válida que en la práctica no se realiza, porque eso significaría, la

construcción de una cultura global. Lo que produce es una mundialización:

Nos encontramos ante otro tipo de proceso, que se expresa en la cultura de la modernidad-mundo, que es una nueva manera de estar en el mundo. De la que hablan los hondos cambios producidos en el mundo de la vida: en el trabajo, la pareja, la comida, el ocio. Es porque la jornada continua ha hecho imposible para millones de personas almorzar en casa, y porque cada día más mujeres trabajan fuera de ella, y porque los hijos se autonomizan de los padres muy tempranamente, y porque la figura patriarcal se ha devaluado tanto como se ha valorizado el trabajo de la mujer, que la comida ha dejado de ser un ritual que congrega a la familia, y desimbolizada la comida diaria ha encontrado su forma en el *fast-food*. De ahí [...] los profundos cambios en la vida cotidiana de la gente, [...] se producen fenómenos de mundialización de imaginarios ligados a músicas, a imágenes y personajes que representan estilos y valores desterritorializados (Martín-Barbero, 2002, p. 7).

Hoy nuestros actos cotidianos y, nuestros modos de decidirnos, se ven afectados por fenómenos que genera la globalización: imaginarios generados en el chat o en el espectacular con el que nos topamos,

ligados a la música, a las imágenes que vemos en el televisor o que compartimos por las redes sociales. Imaginarios ligados a personajes o colectivos humanos (deportistas, artistas, figuras del espectáculo, incluso delincuencia organizada o movimientos sociales) que representan estilos y valores, que no necesariamente han sido nuestros, pero que se introducen en nuestra cotidianidad, en nuestros sueños y desvelos, en nuestros proyectos y anhelos: “la irracionalidad que entraña la globalización en cuanto visión de la historia (mundo) y, al mismo tiempo es su contradicción, la pretensión de racionalizar lo irracional, porque su pretensión de una única cultura (mundial) no es universalizable” (Fornet-Betancourt, 2001a).

La globalización cultural es





compleja: se globalizan ideas enajenantes y, también emergen y se extienden principios que suponen la resignificación o innovación de las culturas, tanto al interior, como en su relación con otras. La complejidad está dada por el hecho de que todo mundo puede estar de acuerdo con la promoción y defensa de los derechos humanos, pero no todos reparan que su conceptualización supone la expansión de una cultura, de una antropología, una axiología y una deontología. La conceptualización “universal” de los derechos humanos responde una visión de hombre y de dignidad, que no todos los humanos comparten, el antropocentrismo que supone impide derechos para animales no humanos y para la tierra, ahí la complejidad.

Globalización política: globalización de un modelo de “estado”

¿Qué pasa con los estados? ¿Qué papel o papeles juegan de cara a la globalización? La respuesta no es simple, en algunos casos el Estado se reduce, en otros el Estado y sus tareas se amplían. Lo más preciso es decir que los estados-nación se transforman, porque al interior de ellos surgen nacionalismos o resurgen antiguos, porque brotan nuevas expresiones culturales y nuevas regiones, con problemáticas, en algunos casos locales y otras tantas globales (Giddens, 2000). Los casos más sonados en esta materia, en los últimos años en Europa, son el español y el británico, en éste último se ha concretado su salida de la Unión Europea, lo que supone una valoración de

la autonomía.

Una constatación es la subordinación de la política a la política económica. La política económica nacional no es tan eficaz como antes, lo que a implicado “procesos a consecuencia de los cuales fueron subvertidos y entrelazados los Estados nacionales y su soberanía por actores transnacionales y sus chances de poder, sus identidades y redes” (Beck citado en Fornet-Betancourt, 2001b, p. 332).

Sucede una redefinición y remodelación del Estado, cuyo resultado, entre otros, es su debilitamiento al desligarlo de sus funciones públicas. Frente al Estado surgen nuevos actores transnacionales (empresas multinacionales y organismos internacionales) que asumen muchas de las tareas antes realizadas por éste. Se trata de agentes que sobrepasan el ámbito económico, su capacidad de acción está más allá de la generación de desarrollo económico, en la medida que logran controlar éste y las inversiones que lo hacen posible. Dichos agentes no actúan, sino en fun-



ción de “la hegemonía de una racionalidad desocializadora del Estado y legitimadora de la disolución de lo público” (Martín-Barbero, 2002, p. 14). Con lo cual el Estado deja de ser garante de la colectividad nacional, en cuanto sujeto político, y se convierte en gerente de los intereses privados transnacionales.

Ahora tenemos una supraclase global que toma todas las decisiones económicas fundamentales, y las toma con absoluta independencia de los cuerpos legislativos y, *a fortiori*, de la voluntad de los votantes, de cualquier país dado [...] La ausencia de una política global implica que los super-ricos pueden operar sin tener en cuenta más intereses que los suyos propios (Rorty, Richard, citado en Bauman, 2005, pp. 86–87).

Esta transformación del Estado y, la reasignación de sus tareas, implica la emergencia de nuevos agentes políticos que luchan unos por hacer valer sus derechos y otros para detentar un poder que ha quedado acéfalo. La disminución del Estado representa una pérdida real de poder: pierde capacidad de gestión y organización, pierde control sobre la delincuencia, sobre la impartición de justicia (Bauman, 2005, pp. 90–91). El Estado cede tareas y facultades a los privados, en la definición de la política pública, en las esferas de la vida social.

En el espacio global, las reglas se es-

tablecen y se abandonan en el curso de la acción, y quienes las bloquean y desbloquean son los más fuertes, los más astutos, los más rápidos, los más ingeniosos y los menos escrupulosos [...] esa extraña «ley global», [...] Es una «norma sin gobernante» [...] De un modo comparable al viejo derecho civil romano, la aplicación del derecho internacional se halla a merced de aquellos que tienen el *poder* de hacerlo cumplir» (Bauman, 2005, p. 87).

En este marco las políticas públicas y la *real politik* se hacen condicionadas y posibilitadas por los controladores de los Estados.

Lo que se globaliza es el modelo del Estado Liberal, siendo este un tipo de estado, donde todos los órdenes (social, cultural, político, etc.) quedan subordinados a lo económico. Es un estado liberal porque afirma la primacía de lo privado frente a lo público. Se privilegia una política social supeditada a la lógica de mercado. Es el ejercicio de la política subordinada a la lógica económica.

Globalización económica: globalización de asimetrías y regionalización del desarrollo

¿Qué supone e implica la globalización económica? En general esta es la dimensión más estudiada, por ello seremos breves y nos concentraremos en acentuar lo que de ordinario no se señala. Lo económico es la dimensión más importante, porque así se le ha configurado. Lo económico se



imbrica a las demás dimensiones. ¿Qué significa esto?

La globalización económica alude al hecho de que el comercio mundial es muy amplio, en él hay un extenso flujo financiero y de capitales. Se trata de una economía electrónica y/o digitalizada de carácter global en la que casi cualquiera puede “transferir cantidades enormes de capital de un lado del mundo a otro con el botón de un ratón” (Giddens, 2000, p. 22). Esta es la idea que es generalizada y común.

En sentido estricto, una economía global (tal y como la entienden muchos analistas), no es una economía mundial, porque en aquella no se da un desarrollo más o menos homogéneo, porque no se da una acumulación y desarrollo de capital en todo el mundo. No es una economía planetaria, porque no abarca todos los procesos económicos del planeta, no incluye todos los territorios, ni a todas las personas en su actividad económica; aunque sí les afecta, de forma directa e indirecta, en la cotidianidad de su vida. En este sentido, sería más preciso decir que la globalización económica es un proceso regionalizador de desarrollo unidireccional o una especie de internacionalización

de unas formas de producir, distribuir y consumir, bajo una idea paneconómica de lo que se entiende por crecimiento y desarrollo.

Se trata fundamentalmente la construcción de una economía global y, esta consiste en ser “una economía con la capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria” (Castells, 2001, p. 141).

La globalización de los mercados sólo ha sido posible a finales del siglo xx debido a los cambios espectaculares de las tecnologías de comunicación y transporte para la información, las personas, los bienes y los servicios: “los segmentos y empresas dominantes, los núcleos estratégicos de to-



das las economías, se encuentran profundamente conectados al mercado mundial y su destino está en función de sus resultados en él” (Castells, 2001, p. 155).

En este sentido, se reconoce que la globalización económica supone una globalización tecnológica y, una política global o internacionalización, que da lugar a la construcción de nuevos mercados y la redefinición de los existentes. Y esto, sólo es posible, con la “nueva” regulación o desregulación que generan los estados, con la generación de nuevas redes que se entretrejen, mediadas por las tecnologías, las redes sociales y por supuesto los medios de comunicación. Esto consiste la imbricación referida, con la consecuencia de que se configura “una economía global [...] se caracteriza por su interdependencia, su asimetría, su regionalización, la creciente diversificación de cada región, su exclusividad selectiva, su segmentación exclusiva y, como resultado de todos estos rasgos, una geometría extraordinariamente variable que tiende a disolver la geografía económica histórica” (Castells, 2001, p. 164).

En resumen, la globalización económica supone, la interconexión de los mercados (los financieros, los de bienes y servicios, los de mano de obra, etc.), las empresas cobran un carácter multinacional y funcionan en esquema de redes de proveedores y distribuidores. La regionalización implica que se generan zonas francas de desarrollo y de subdesarrollo (neodependencia), solo unos cuantos logran subirse al tren de “crecimiento económico”; para muchos (pueblos, comunidades, naciones independientes, etc.), se quedan al margen,

se acentúa son las asimetrías y las desigualdades sociales:

En primer lugar, hasta un ciego puede ver que la mayoría de la humanidad vive al margen –y no a través de una economía global. Mientras la mayor parte de la humanidad, marginada, vive en el ámbito de la economía de subsistencia –lo que obviamente beneficia a la pequeña minoría que vive en la restringida esfera de una economía internacionalizada–, resulta problemático hablar de una economía global y es ilusorio afirmar la existencia de una economía globalizada (Ramosé, 2014, p. 164).

Conclusión: la multidimensional compleja de la actual globalización

¿Qué conclusiones sacar con las tres últimas caracterizaciones? ¿Qué es la globalización cuando se trata de procesos, factores y dinámicas múltiples? ¿Cómo, entenderla y explicarla, cuando supone unas sus promesas de desarrollo y progreso social y, la realidad asimétrica y desigual desmiente dichas promesas?

Cuando Fornet-Betancourt (2001b, pp. 332-333) afirma que hay 6 dimensiones y, entre ellas incluye a lo ecológico, nos obliga a reconocer, que problemas como el cambio climático global, el efecto invernadero, la pérdida de cierta biodiversidad, el debilitamiento de la capa de ozono, entre otros, que efectivamente estamos en una globalización ecológica, toda vez que se



trata de problemas con dimensión planetaria, que nos afectan a la totalidad de los que habitamos la tierra, por ello, estos sí que merecen ser llamados problemas mundiales o globales.

Se trata de problemas, frente a los cuales, cada vez más generamos conciencia de su impacto y repercusiones; asumiendo que el mundo o planeta tierra, supone un conjunto de ecosistemas. No hay nada que no esté conectado. Y justo, la conciencia que se ha generado, es que la globalización, con su lógica occidental de desarrollo está deteriorando la biosfera de forma intolerable, tanto global como localmente. El dinamismo de la civilización occidental, que comporta los desarrollos *non stop* de la ciencia, la técnica, la industria, la producción y el consumo, carece de regulaciones. Dicho dinamismo puede asimilarse a un *feedback* positivo, una reacción en cadena que será en el futuro desintegradora si no halla sus controles y sus reguladores, y, sobre todo, si el sistema que la produce no se metamorfosea (Morin, 2011, p. 79).

Esta globalización ecológica representa un problema, la amenaza ecológica requiere de “una reforma de nuestra manera de pensar para abarcar en su complejidad la relación entre la humanidad y la naturaleza, y diseñar reformas de civilización, de sociedad y de vida” (Morin, 2011, p. 81). El problema se inicia, con la equívoca tesis de la civilización occidental, de que el hombre es el centro del universo: él es el amo y señor de la naturaleza.

La complejidad de la actual globalización radica en que lo mismo representa realidades que impulsan y catalizan pro-

cesos reales de desarrollo y crecimiento: económico, social, cultural y personal. Representa la posibilidad de interconectarnos, encontrarnos estando tan distantes y lejanos, de vernos por una videollamada, de intercambiar información, recursos (no sólo dinero). Con ella, podemos acceder a dinámicas de recreación lúdica, de formación y educación que, en otros tiempos, no habría sido posible. En este contexto crece una cultura de los derechos humanos, de la conciencia ecológica, pero también se agrava la crisis ecológica, crecen las necesidades económicas de ciertos sectores, se reducen ciertas seguridades; la globalización pone en juego la privacidad, los tiempos para recrearnos y descansar.

La actual globalización es un fenómeno complejo de carácter multidimensional. Es “un proceso de procesos [...], un fenómeno que abarca muchas dimensiones y, que influye así en los más variados niveles de nuestra realidad, desde el de la comunicación cotidiana hasta el de la organización política de nuestras sociedades” (Fornet-Betancourt, 2001b, p. 334).

El fenómeno de la globalización es multifacético, porque no tiene una única dimensión sino varias: económica, social, política, cultural, tecnológica, religiosa y jurídica; todas ellas relacionadas entre sí de un modo complejo (Santos, 2003). La complejidad se constata, en su carácter munti-dimensional y el hecho de que fenómenos como la inseguridad o el miedo han cobrado carácter global (Bauman, 2005 y 2006). El tema del agua, la alimentación, el trabajo y el consumo, son problemas realmente globales; un mundo donde el crimen y la

delincuencia son una realidad global, como lo es el problema climático que preocupa tanto a las derechas como las izquierdas (Bauman 2005, pp. 85 – 87; Morin, 2011). El Foro Social Mundial² ha evidenciado las muchas facetas y la exigencia de una globalización alternativa.

Por último, es importante precisar que “esta globalización interactúa de manera muy diversa con otras transformaciones que le son concomitantes en un sistema mundial” (Santos, 2003, p. 168). La globalización contemporánea juega un papel relevante en la transformación del mundo, pero no es responsable de todo, las transformaciones también son expresión de fenómenos como la posmodernidad, ésta ha provocado una serie de rupturas y cambios; la configuración o reconfiguración global del mundo, es resultado de la conjugación de factores, dinámicas y procesos que rebasan a la globalización; ésta no es ni buena ni mala, es una realidad compleja, multifacética, que evidencia nuestra respectividad (correlación e interdependencia), la exigencia de pensar y vivir más en términos de “nosotros”, de hacernos cargo de este mundo, de encargarnos de él, toda vez que es el único que compartimos, el único donde hasta hoy es posible la vida humana y su realización.

Referencias

- Bauman, Zygmunt (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich (1998). ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona: Paidós.
- Castells, Manuel (2001). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad red*. México: Siglo XXI.
- Castells, M. e Himanen, P. (eds.) (2016). *Reconceptualización del desarrollo en la era global de la información*. Santiago: FCE.
- Ferrer, Aldo (S. F.). *América Latina y la globalización*. CEPAL-Universidad de Buenos Aires, [versión electrónica], Disponible en: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/9/19379/ferer.htm>.
- Fornet-Betancourt, R. (2001a). “Para una crítica del neoliberalismo a partir de la filosofía de la liberación”, en Fornet-Betancourt, R. *Transformación intercultural de la filosofía* (pp. 299-308). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001b). “La globalización como universalización de políticas neoliberales: apuntes para una crítica filosófica”, en Fornet-Betancourt, R. *Transformación intercultural de la filosofía* (pp. 309-347). Bilbao: Desclée de Brouwer,

2 Véase el sitio web de dicho Foro: <http://www.forumsocialmundial.org.br>



- Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Herrerías, Armando (2002). *Fundamentos para la historia del pensamiento económico*. México: Limusa.
- Mària I Serrano, Josep. F. (2000). "La globalización", *Cuadernos Cristianisme I Justicia*, núm.103. Barcelona: Cristianisme I Justicia.
- Martín-Barbero, Jesús (2002, abril). *La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana*. Conferencia presentada en GLOBALISME ET PLURALISME, Colloque international, Université du Québec à Montréal, Montréal, Canada [en línea], disponible en: <http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/Barbero.pdf>.
- Medina Núñez Ignacio (2000). "Entre la globalización y mundialización de Latinoamérica", en Juárez Núñez, José Manuel y Comboni, Sonia (Coord.). *Globalización, educación y cultura. Un reto para américa latina*. (Versión digital) México: UAM. Disponible en: <http://www.angelfire.com/folk/latina-america/>.
- Morin, Edgar (2011). *La vía. Para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Online Etymology Dictionary (2016). *Globalization*. [en línea], Disponible en: http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=globalization.
- Ramose, Mogobe B. (2014). "Globalización y Ubuntu", en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, María Paula (Eds.). *Epistemologías del sur. Perspectivas* (pp. 147-184). Madrid: Akal.
- Real Academia Española (2014). "Globalizar", en *Diccionario de la lengua española*. [en línea], Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=JFEqs7o>.
- Real Academia Española (2014). "Mundializar", en *Diccionario de la lengua española*. [en línea], Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=Q5QxCGr>.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003). "Los procesos de Globalización", en *La caída del angelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política* (pp. 167-242). Bogotá: Instituto Mexicano de Servicios Legales Alternativos / Universidad Nacional de Colombia.
- Scheifler Amézaga, Xavier (1968). *Historia del pensamiento económico*. México: Trillas.
- Zea, Leopoldo (2006). "Cultura occidental y culturas marginales", en Sobrevilla, David. *Filosofía de la cultura* (pp. 197-211). Madrid: Trotta.



**Convocatoria para presentar artículos
de investigación para publicar en la
revista Girum**

Sistema de arbitraje

La revista Girum cuenta con un Cuerpo de Árbitros especializados en las distintas áreas que configuran las líneas de investigación de la revista. Cada artículo será arbitrado por dos doctores e investigadores del Cuerpo de Árbitros de Girum. Estos informarán por escrito al Coordinador Editorial (Dr. Héctor Sevilla) quién notificará los resultados a los autores. En caso de proponer que un artículo deba tener correcciones, el editor lo informará al autor y sólo éste las podrá realizar. Si las opiniones de los árbitros no concuerdan, lo resolverá un tercer árbitro.

**Líneas de investigación
de la revista Girum**

1. *Procesos Socio-culturales.*
2. *Cognición y Educación.*
3. *Psicología y enfoques terapéuticos.*
4. *Paradigmas del pensamiento filosófico.*



Instrucciones abreviadas para la presentación de artículos.

El sólo envío de un trabajo para ser publicado en Girum implica expresión de deseo de que sea publicado y la aceptación de todas estas normas, así como la autorización para publicarlo, bajo responsabilidad del autor. Ningún artículo será considerado para revisión si no cuenta con los lineamientos solicitados (la respuesta será solamente tal observación).

a) Recepción de Artículos

Se recibirán artículos que sean producto de una investigación de tipo documental o cualitativa; cuyo tema se encuentre exclusivamente dentro de las líneas de investigación referidas. Eventualmente podrán recibirse algunos artículos de corte cuantitativo cuya calidad lo justifique. Los artículos podrán ser publicados en el número siguiente o considerados para números posteriores. Se apela al buen criterio de los autores en cuanto a que sus artículos contribuyan a Girum, al pensamiento de vanguardia y a la sociedad. Esencialmente, los artículos deberán contener, en congruencia con el nombre de la revista, alguna propuesta que detalle un giro de pensamiento o cambio de paradigma de entre los establecidos en el terreno del conocimiento de las humanidades. La extensión del artículo deberá ser mayor a 5000 palabras e inferior a 7000.

b) Micro-curriculum

Los autores deberán proporcionar una síntesis curricular no mayor de 100 palabras.

c) Envío del texto

Los envíos de los trabajos deben dirigirse exclusivamente en archivo adjunto de word al correo: girum@unag.mx
En su "asunto" se escribirá: *Para Girum*.



30 años

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista