

# Los desafíos de la reforma intelectual y moral

La reflexión busca incidir en el cuestionamiento que viene ocurriendo en América Latina dentro de la corriente crítico-práctica de la denominada "educación popular". Para ello se evoca el proyecto de "reforma intelectual y moral", haciéndose algunas consideraciones sobre la coyuntura que muestran su pertinencia política y cultural en el complejo contexto de este fin de siglo.

ALFONSO IBÁÑEZ

"A igual distancia de un diferencialismo comunitario agresivo y de un liberalismo apolítico indiferente a las desigualdades y a las exclusiones, la cultura democrática es el medio político de recomponer el mundo y la personalidad de cada uno, animando el encuentro y la integración de culturas diferentes para permitir a cada uno de nosotros vivir la mayor parte posible de la experiencia humana".

*Alain Touraine*

**E**n la hora actual cuando en el movimiento histórico latinoamericano de la educación popular se debate en torno a su "refundamentación", tendríamos que estar muy atentos a los elementos contextuales que configuran el cambio epocal en que nos hallamos. Horizonte de sentido, aunque simultáneamente de sin-sentido, dentro del que se trataría no sólo de hacer aportes originales, sino también de retomar nuestras fuentes originales de inspira-



ción, de volver a las raíces para afrontar los retos futuros. Motivo por el cual cabe recordar que algunos intelectuales, en los años pasados, intentamos conceptualizar o fundamentar este quehacer educativo desde el proyecto político de pensadores como Gramsci y Mariátegui. Como es sabido, ellos veían en estas prácticas educativas y comunicativas la posibilidad de efectuar una “reforma intelectual y moral” de los grupos subalternos de la sociedad, dirigida a constituir una nueva hegemonía<sup>1</sup>.

Desde esta óptica de la cuestión, el cambio de las conciencias y de las actitudes éticas ante la vida, motivan, esclarecen y acompañan el proceso de transformación profunda de la sociedad. Ya que, según Mariátegui, “la idea revolucionaria tiene que desalojar a la idea conservadora no sólo de las instituciones sino también de la mentalidad y del espíritu de la humanidad. Al mismo tiempo que conquista el poder, la revolución acomete la conquista del pensamiento”<sup>2</sup>. Precisamente porque la filosofía de la praxis en la versión gramsciana supone que las clases subalternas “quieren educarse a sí mismas en el arte de gobernar y tienen interés en conocer todas las verdades, aun las más desagradables”<sup>3</sup>. A ello añadía Antonio Gramsci, sentenciosamente, que “la verdad es siempre revolucionaria”.

Ahora bien, revisando esta problemática de la dirección intelectual y moral de la sociedad, resulta oportuno hacer algunas consideraciones generales teniendo muy en cuenta el tiempo presente, el momento que nos ha tocado compartir a fines de este siglo XX. Por eso aquí se aludirá a cuatro asuntos principales: a la reforma del pensamiento, a una manera singular de hacer política, al retorno de Zapata y a la necesidad de encaminar la aventura humana hacia otro tipo de civilización. En el entendido de que únicamente se mencionan ciertos puntos preliminares para la discusión en curso, que luego habrá que seguir elaborando y criticando.

---

1 Ver A. Ibañez, *Educación Popular y Proyecto Históricista*, Tarea, 1988.

2 J.C. Mariátegui, *La Escena Contemporánea* Lima, Amauta, 1970, p. 156.

3 *Quaderni del carcere* citado por Francis Guibal, en: *Vigencia de Mariátegui* Lima, Amauta, 1995, p. 27.

---

## Una reforma del pensamiento

Vivimos en un mundo cada vez más complejo, en medio de mutaciones sorprendentes que con mucha frecuencia resultan desconcertantes. Por ello las seguridades se resquebrajan y nos cuesta orientarnos ante los nubarrones de perplejidad e incertidumbre que oscurecen el horizonte. Felizmente la práctica educativa popular, desde su propia dinámica de desenvolvimiento, ha ido cuestionando los dogmas y viejos paradigmas, abriéndose con mayor generosidad a la riqueza inagotable de la vida en sus diversas manifestaciones. De cualquier modo, hoy que tanto se habla de la globalización, de la “aldea global” en que habitamos, donde se han intensificado las intercomunicaciones y procesos de integración, pero también las divisiones y desintegraciones, tendremos que aprender a desplegar un pensamiento del contexto y de lo complejo. Como sostiene Edgar Morin en *Tierra-Patria*, se requiere una reforma del pensamiento que nos posibilite “pensar lo global” para “actuar localmente”, como a veces se dice, pero también y con la misma lucidez habrá que “pensar localmente” para “actuar globalmente”<sup>4</sup>.

De ahí la importancia de elaborar un pensamiento propio desde los ámbitos locales, asumiendo los desafíos globales. Este ejercicio de relacionar lo universal con lo particular y viceversa, por ejemplo lo comunitario con lo nacional e internacional, es algo que ya ha caracterizado a lo mejor de esta propuesta educativa. En este momento, entonces, habrá que seguir intensificándolo a partir de nuestros vínculos específicos con los distintos actores o sujetos sociales. Para ello habrá que empeñarse en contrarrestar, sin cese, los inmediatismos pragmáticos, reflexionando a fondo nuestras experiencias político-pedagógicas, reforzando asimismo la pluralidad de ciudadanías que se gestan desde las distintas demandas y reivindicaciones. Y entre ellas también una ciudadanía mundial o planetaria.

---

<sup>4</sup> E. Morin, *Tierra-Patria* Buenos Aires, Nueva Visión, 1993. Allí enfatiza que “la reforma del pensamiento es un problema antropológico e histórico clave ... Nunca, en la historia de la humanidad, las responsabilidades del pensamiento fueron tan abrumadoras” (p. 192).



Es que esta intervención educativa siempre ha buscado diversas formas de inserción en la vida cotidiana de la gente, tratando de impulsar el saber y la cultura popular, la toma de conciencia crítica y la organización autónoma con propia identidad, dentro de una praxis sociocultural orientada a la comprensión de la realidad y a la actuación transformadora dentro de la “totalidad concreta”. Ahora más que nunca, la interpretación y acción de cambio social nos reenvían de la parte al todo y del todo a la parte. Ya que esta dialéctica compleja de lo real, resultado de la conjunción compleja de lo uno y lo múltiple, sin reduccionismo alguno, es la que nos permite visualizar la emergencia de lo universal concreto. Perspectiva desde la cual habrá que redescubrir el hondo sentido de la palabra revolución, que según Morin sería “un cambio multidimensional, una metamorfosis donde cada cambio local y sectorial remitiría al cambio general y recíprocamente”<sup>5</sup>.

En las últimas décadas, en ese movimiento pendular de la historia, existe un rechazo muy fuerte de los universalismos abstractos y de las visiones cerradas y totalitarias. Por eso se tiende acertadamente a privilegiar lo particular, lo local, las narraciones parciales, los proyectos comunitarios, etc<sup>6</sup>. Sin embargo, tal vez haya que aprender de nuevo a rearticular lo particular y fragmentario con lo general y universal al interior de una razón dialéctica viva, creativa, que conciba a la totalidad histórica como una configuración heterogénea que siempre está abierta a lo inesperado sin guiarse por “leyes” predeterminadas. Esto exige también un pensamiento más amplio, que abarque aun lo afectivo y simbólico, así como las dimensiones éticas, lúdicas y estéticas de la vida. De ahí la conveniencia de suscitar la formación integral de los sujetos, el diálogo fecundo entre esa multiplicidad de racionalidades que entran en

---

5 E. Morin, *Pour sortir du vingtième siècle* editado por F. Guibal en *Vigencia de Mariátegui* op. cit., p. 24.

6 La categoría predominante de totalidad sólo se fija en la coherencia interna del conjunto y, por tanto, todo lo que no cabe dentro de esa totalidad ha de ser remodelado, absorbido o suprimido. Adorno, en la antipoda del planteamiento hegeliano, enunció por ello que “la totalidad es la no verdad”. Pero más mesurada parece la valoración de Edgar Morin al observar que “la aspiración a la totalidad es una aspiración a la verdad y que el reconocimiento de la imposibilidad de la totalidad es una verdad muy importante. Por eso es que la totalidad es, a la vez, la verdad y la no verdad”. *Introducción al pensamiento complejo* Barcelona, Gedisa, 1994, p. 137.

---

juego. Motivo por el cual, entendiendo a la construcción colectiva de la verdad como un afán inconcluso, deberíamos superar los enfoques meramente racionalistas o “iluministas”, tomando muy en cuenta los elementos sentimentales y valorativos, así como los sueños y fantasías<sup>7</sup>.

### Una forma singular de hacer política

Hoy se evidencia el cuestionamiento de la política convencional y su crisis de representatividad ante la enorme heterogeneidad de lo social. Especialmente, el Estado-nación tiende a perder su rol central en el ordenamiento social, siendo rebasado por arriba y por abajo<sup>8</sup>. La pedagogía liberadora, sin embargo, ya ha ido descubriendo y alentando otras maneras de hacer política desde una lógica más societal, impulsando la participación consciente y articulada de los distintos sujetos sociales y políticos. En los tiempos que corren, pese a las grandes dificultades por las que atravesamos debido a la disgregación de las identidades colectivas y de la acción social, habrá que continuar tejiendo esas redes sociales auto-organizadas, buscando la “unidad en la diferencia” e incluso una “relación en la no-relación”, tanto en lo micro como en lo macrosocial.

Este estilo político se muestra en el presente como un elemento clave y muy pertinente, en medio de la revalorización del proyecto democrático. Específicamente porque ya no aspiramos sólo a una democracia económica, que signifique una integración socioeconómica limitada de determinados sectores de la población, como se hacía en

---

<sup>7</sup> Otto Maduro manifiesta que “son nuestros valores, lealtades, sentimientos e intereses los que contribuirán a orientar y estimular esa capacidad crítica: no necesariamente en un ‘círculo vicioso’, sino, ojalá, en una fértil dialéctica de interacción recíproca donde por un lado, los vínculos y sentimientos profundos estimulen la actividad de la razón, y, por otro, la capacidad racional de pensar críticamente contribuya a superar las dinámicas afectivas que nos conducen a destruir a otros seres humanos y a nosotros mismos”. *Mapas para la fiesta*. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento, Río de Janeiro, Centro Nueva Tierra, 1992, p. 122.

<sup>8</sup> Para Norbert Lechner, “la nueva diversidad estructural pone en jaque la función integradora de la política que pierde fuerza como vértice ordenador de la sociedad ... queda por redefinir no sólo el lugar sino el valor mismo de la política. Vale decir: ¿para qué sirve la política y qué podemos esperar de ella?” “¿Por qué la política ya no es lo que fue?”, en *Nexos*N.216, México, 1995, p. 64.



ciertos planteamientos desarrollistas o populistas. Ni tampoco a una democracia política restringida, meramente formal y de élites partidarias, que bien puede servir para legitimar las políticas neoliberales. Cada vez está más patente que el anhelo de la llamada “sociedad civil” exige la realización de una democracia integral, plural y concreta, en constante reelaboración. Más que una “transición a la democracia”, sería una democracia transitiva, en movimiento, un proceso de democratización radical y permanente.

Como señala Alain Touraine, “hay que concebir una democracia que se apoye en movimientos sociales que defienden al sujeto humano contra la doble impersonalidad del poder absoluto y del reinado de la mercancía”<sup>9</sup>. Lo cual supone construir una cultura política democrática a fin de que la democracia no sea sólo una forma de gobernar el Estado, sino también, y sobre todo, un modo de vida que se distingue por el reconocimiento respetuoso del otro. Por tanto, busca crear relaciones simétricas entre las personas, sin detrimento de sus diferencias, así como establecer distintas modalidades de autogestión y autogobierno. A ello apunta la autoeducación popular con su estilo dialogal y participativo, como una práctica de la libertad y de la solidaridad, que no tienen por qué ser incompatibles. Por el contrario, se quiere afirmar la identidad de los sujetos en el trato igualitario, formando una personalidad democrática. Pues “todo lo que asocia la diferencia y la comunicación -como sugiere Touraine-, todo lo que es discusión, comprensión y respeto al otro contribuye a construir una cultura democrática”<sup>10</sup>.

Por otro lado, el ideal democrático nos lleva a plantear nuevas relaciones políticas, por ejemplo entre el Estado y la sociedad civil, entre la tradición y la modernidad, entre los partidos y los movimientos sociales, entre la democracia directa y la representativa,

---

9 A. Touraine, *Crítica de la modernidad* Temas de Hoy, Madrid, 1993, p. 438.

10 A. Touraine, *¿Qué es la democracia?* Madrid, Temas de Hoy, 1994, p.422. Diego Palma subraya que “la democracia que interesa es la que se va conformando con el aporte de los variados y diferentes. El esfuerzo permanente y correcto es reconocer las diferencias sin transformarlas en desigualdades: las mujeres sólo podrán incorporarse a la democracia en tanto distintas a los hombres, los pueblos indígenas sólo podrán entrar a la democracia cuando ésta se avenga a conformarse reconociendo el aporte de su cultura e historia propias; lo mismo con los jóvenes, no son extraños, son distintos”. *La construcción de Prometea* Educación para una democracia latinoamericana, Lima, CEAAL-Tarea, 1993, p. 261.

---

entre lo privado y lo público, entre lo local y lo regional, o entre lo nacional y lo internacional. Se presenta así un vasto campo para el aprendizaje colectivo y la creación social y política. Los educadores populares no podremos esquivar estos retos si verdaderamente estamos vinculados con los colectivos y movimientos anti-sistémicos, que intentan abrirse a nuevos espacios públicos de actuación e influencia. Antes bien, tendremos que impulsar la articulación de estos esfuerzos en los diversos escenarios, porque el proyecto democrático comprende desde las iniciativas en la vida cotidiana hasta las relaciones internacionales. Pablo González Casanova asevera, con razón, que “la liberación democrática internacional, nacional, étnica, campesina, obrera, popular, puede constituir un proyecto universal concreto”<sup>11</sup>.

Ahora bien, no se puede negar tampoco que la coyuntura nos es desfavorable en muchos aspectos y que la avalancha neoliberal, en América Latina, se ha impuesto con su fuerza globalizadora pero a su vez excluyente. Lógica implacable de la transnacionalización de la economía que pareciera ser invencible, o al menos eso es lo que los poderosos quieren que pensemos. Este “bloqueo de la imaginación” está provocando desaliento, frustración, dispersión, patologías violentistas y nuevos fundamentalismos. No obstante, la insatisfacción con el “orden mundial” cunde por todas partes y se van tejiendo renovadas solidaridades hasta ir conformando una nueva sociedad civil a escala mundial. Al respecto el filósofo Jacques Derrida, estimado como un pensador posmoderno, se ha atrevido a escribir sobre la búsqueda de una “nueva Internacional”. Menciona él, en *Espectros de Marx*, que se trata de “un lazo de afinidad, de sufrimiento y esperanza, un lazo todavía discreto, casi secreto, como hacia 1848, pero cada vez más visible. Hay más de una señal de ello”<sup>12</sup>.

---

11 P. González Casanova, “Lo particular y lo universal a fines del siglo XX”, en *Nueva Sociedad* N.134, Caracas, 1994, p. 56. A lo cual agrega: “Cuidando que la propia alternativa sea democrática, desde hoy es necesario postular que las organizaciones de los de abajo deben ser también democráticas para que en ellas no se alimenten las nuevas tiranías. Se tratará de elaborar una utopía más avanzada que las anteriores, que se hará en el camino. Una eclosión general de la misma en el conjunto del globo político puede dar pie a un sistema que antes habríamos llamado ‘socialismo democrático’”.

12 J. Derrida, *Espectros de Marx El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* Madrid, Trotta, 1995, p. 99-100.



## El espectro de Zapata

Dado el desorden mundial en que transcurre nuestra existencia presente, se hace patente el desafío de recoger o potenciar otras maneras de vivir desde abajo y con los de abajo, apoyando la creatividad de los excluidos, repensando nuestras utopías. Por eso aquí en México no podemos dejar de referirnos a la figura espectral de Zapata que se resiste a morir y, lejos de ello, reaparece una y otra vez, está siempre viniendo.<sup>13</sup> En este sentido, el levantamiento zapatista en Chiapas es un acontecimiento que da mucho qué pensar, pues nunca antes una insurrección indígena había puesto en cuestión el sistema de partido de Estado. Desde el margen de la sociedad, se está consiguiendo realmente catalizar el descontento nacional, convocando y consolidando al conjunto de la sociedad civil para la construcción de un México nuevo y mejor.

En esta sublevación armada, lo más simbólico y dinamizador tal vez sea su carga ética de dignidad humana, de ese derecho a tener derechos<sup>14</sup>. Por eso los zapatistas reclaman el derecho a ser oídos y pronunciar palabras verdaderas, colocándose también a la escucha de los otros para articular solidaridades, para caminar juntos. Desde su marginación secular plantean la necesidad de una integración que no excluya a nadie, una sociedad donde quepamos todos según el “para todos todo, nada para nosotros”. No obstante su pretendido arcaísmo tradicional, exigen lo más moderno e incluso “posmoderno”: la socialización del poder a través de una relación más horizontal entre gobernantes y gobernados que signifique “un mandar obedeciendo”, una auténtica representatividad política que tenga también en cuenta las diferencias étnico-culturales. “Nues-

---

<sup>13</sup> Como lo expresan los zapatistas, “muriendo vivió, nombrado sin nombre, en nuestra tierra. Nombre sin nombre, estando vino Votán Zapata en nuestra tierra. Hablando calló su palabra en nuestra boca. Viniendo está. Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo”. *EZLN. Documentos y comunicados* México D.F., Era, 1994, t. I, p. 212.

<sup>14</sup> Enrique Dussel señala que “Chiapas es una interpelación ética profunda, desde lo hondo de la historia de toda la modernidad Toca a América Latina desde su sustancia, pero toca igualmente a Europa recordándole el genocidio cumplido en el siglo XVI, el primer *holocausto de la modernidad* los quince millones de indios muertos, los catorce millones de esclavos africanos vendidos ... Situaciones éticas que convocan a la corresponsabilidad solidaria con los oprimidos, los pobres, los excluidos”. “Sentido ético de la rebelión maya de 1994. Dos ‘juegos de lenguaje’”, en *Viento del Sur* 2, México, 1994, p. 72.

---

tros muertos nos han hablado -precisan- y hemos escuchado en la palabra democracia la base de ese mundo nuevo”<sup>15</sup>.

En una impresionante lección de democracia, al asumir la decisión de las comunidades indígenas, los zapatistas usan sus armas y se cubren el rostro sólo como un último recurso a fin de que el mal gobierno, el poder establecido, se vea obligado a mirarlos y a escuchar sus razones y esperanzas<sup>16</sup>. Es más, colocan sus armas y su autoridad moral al servicio del despertar y protagonismo de los demás actores sociales y políticos que luchan por la concreción de un proyecto democrático radical. A diferencia de las vanguardias armadas del pasado, no persiguen la toma del poder del Estado. Se ponen más bien como una suerte de retaguardia armada de fusiles, pero sobre todo de integridad ética, de sueños colectivos y esperanzas posibles. Al respecto aclaran que “esta revolución no concluirá en una nueva clase, fracción de clase o grupo en el poder, sino en un ‘espacio’ libre y democrático de lucha política”<sup>17</sup>. Consecuentemente, están dispuestos a convertirse en un movimiento político no partidario junto con otros más, a la manera de un contra-poder de resistencia desde abajo, con la intención de favorecer la politización de lo social y una resocialización de lo político.

Signo claro de que hoy es tarea de todos encontrar una relación más fluida entre ética y política, entre medios y fines. Para ello se requiere un lenguaje fresco que resignifique los valores, que brote de la vida cotidiana y de la sabiduría ancestral, pero también de los grandes dilemas a los que se enfrenta la humanidad actual. Marcos ha comentado que “tal vez la nueva moral política se construya en un nuevo espacio que no sea la toma del poder, sino servirle de contrapeso y oposición que lo contenga y obligue a, por ejemplo,

---

15 EZLN. *Documentos y comunicados* op. cit., p.237.

16 Como dijo el nacionalista irlandés William O'Brien, “hay momentos en que la violencia es la única manera de conseguir que se escuche la moderación”. Citado por Hannah Arendt, *Sobre la violencia* México, Joaquín Mortiz, 1970, p. 71. Agnes Heller y Ferenc Fehér consideran a su vez que “no se puede forzar a nadie a ser libre. Pero se puede, por coacción, poner al otro en una situación donde debe escuchar una argumentación racional y responder a argumentos con argumentos”. *Marxisme et démocratie* Au-delà du ‘socialisme réel’, Paris, Maspero, 1981, p. 282.

17 “Segunda declaración de la Selva Lacandona”, en EZLN. *Documentos y comunicados* op. cit., p. 273.



‘mandar obedeciendo’<sup>18</sup>. Por otro lado, un criterio ético-político valioso, como lo ha tematizado Franz Hinkelammert, puede ser precisamente el de los neozapatistas: contruir una sociedad nacional donde todos quepamos y nadie sobre<sup>19</sup>. Lo cual exige también, en la era planetaria en que nos hallamos, terminar con la dialéctica infernal de la inclusión-exclusión para edificar una casa común que dé una amplia acogida a la diversidad humana.

### Hacia una civilización planetaria

Más allá de los efectos perversos del capitalismo salvaje con su “mercado total”, lo que hoy está en cuestión es el estilo de vida de la civilización moderna occidental. La alternativa que será elaborada colectivamente a niveles locales y globales, con la participación de los más variados sujetos sociales y políticos, deberá apuntar a constituir una nueva manera de vivir-bien-juntos en el planeta tierra. Y para ello habrá que propiciar una labor de aprendizaje múltiple, escuchando verdaderamente a las otras voces, sobre todo las de aquellos que son marginados y barridos por las constantes olas modernizadoras que nos imponen los poderosos en su loca carrera productivista. Pues como expone María Pía Lara, “la identidad ética de un proyecto democrático reside en su amplitud de miras e intereses”<sup>20</sup>.

Las nociones de historia y progreso, al estilo del hombre moderno, se encuentran entrampadas en sus propias patologías y contradic-

---

18 Subcomandante Marcos, “De árboles, transgresores y odontología”, en *La Jornada Semanal* N.45, 14 de Enero 1996, p. 8.

19 “Después del fracaso de las sociedades del socialismo histórico -anota Hinkelammert-, resulta comprensible que hoy aparezcan ideas de una nueva sociedad que conciben la mediación entre el imperativo categórico de la acción concreta con criterios universales y principios de sociedad de forma universalista. Esta mediación concibe la flexibilización de las relaciones sociales de producción como condición de posibilidad de una sociedad en la que todos quepan”. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* San José, DEI, 1995, p. 314.

20 M. Pía Lara, *La democracia como proyecto de identidad ética* Barcelona, Anthropos-UAM, 1992, p. 83. Ella especifica que “construir un hábito, un *ethos* democrático, no sólo requiere de la capacidad de aprender a escuchar a los otros, a formular objeciones si estos puntos de vista omiten la posibilidad de que otros sean considerados en las normas a decidir; requiere también del fortalecimiento de la autonomía en un sentido plenamente kantiano, junto a la virtud cívica que posibilita entender otros puntos de vista distintos u otras voces: la solidaridad” (p. 46).

---

ciones. Su afán obsesivo por culminar el dominio racional de todo lo existente, finalmente nos puede conducir a la autodestrucción, de nosotros y de nuestro planeta azul. Pero eso no quiere decir que hayamos llegado al “fin de la historia” o al “ocaso de las utopías”. Más bien es un momento oportuno para reiniciar la marcha, aprendiendo a socializar nuestras experiencias en la interacción de los saberes que portan los distintos pueblos y culturas, nutriéndonos de las fuentes de sabiduría lograda por la humanidad en su ya larga aventura. Como se pregunta Francis Guibal, “entre la dominación imperial que incorpora y el repliegue tribal que excluye, ¿no consistirá el reto de la nueva mundialidad en saber ‘simultáneamente defenderlas singularidades culturales y promover las hibridaciones y los mestizajes’ fecundos, para que puedan circular sin trabas, entre los cuerpos y los idiomas, los individuos y los pueblos, las tradiciones y las culturas, la equidad, el respeto y el sentido?”<sup>21</sup>

Jürgen Habermas sugiere que no sólo existe un aprendizaje acumulativo de los conocimientos científicos y técnicos. Hay también el incremento de conocimientos prácticos que repercuten en una mejor convivencia intersubjetiva, como pueden ser las sucesivas proclamaciones de los derechos humanos con su extensión y profundización de las nociones de lo que es “humano” e “inhumano”<sup>22</sup>. Estamos ante un aprendizaje ético-político, muy doloroso y siempre frágil, del que habría que apropiarse a partir de la heterogeneidad de las situaciones por medio de una comunicación dialogal y democrática. Es más, habría que conseguir, y este es otro reto mayor, que la dimensión ético-política de la vida comande y

---

21 F. Guibal, *Vigencia de Mariátegui* op. cit., p. 114-115. Sustentando la descolonización epistemológica que viabilice una nueva comunicación intercultural, Anibal Quijano refiere que en muchas culturas no occidentales, “la perspectiva de totalidad en el conocimiento incluye el reconocimiento de la heterogeneidad de toda realidad: de su irreductible carácter contradictorio; de la legitimidad, esto es, la deseabilidad del carácter diverso de los componentes de toda realidad y de la sociedad en consecuencia ... En otros términos, no solamente no niega sino que requiere la idea del otro”, diverso, diferente. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en *Los conquistadores. 1492 y la población indígena de las Américas* Colombia, Tercer Mundo-FLACSO, 1992, p. 446-447.

22 Sobre este asunto Carlos Thiebaut comenta que “la idea de humanidad define una manera deseable de ser no más humanos, sino de ser sencillamente humanos, o sencillamente menos inhumanos”. “Derechos humanos: frágiles virtudes de la modernidad”, en *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política* México D.F., Alianza Editorial, 1993, p. 214.



oriente la lógica eco-tecno-crática. Sobre este asunto crucial, André Gorz indica que “cuando a la racionalidad económica se le asigne un lugar subalterno al servicio de fines no económicos, la sociedad habrá salido del capitalismo y habrá fundado una civilización diferente.”<sup>23</sup> Este ha sido desde el comienzo, por lo demás, el gran sueño del socialismo.

Para ello no hará falta incentivar o forzar una nueva homogeneidad, sino más bien propiciar la multiplicidad de las voces, los diferentes “juegos de lenguaje”, que son también las distintas formas de vida que configuran nuestra riqueza cultural como especie. Sólo que para ello se necesita otra organización planetaria que haga posible un “universalismo plural”, con el concurso responsable de todos y cada uno de nosotros. En vez de que primen la lógica del dinero o del poder, con su razón instrumental o estratégica, habrá que fomentar la lógica contra-hegemónica de la satisfacción de las necesidades y aspiraciones sociales de todos los implicados, reforzando una razón comunicativa orientada al entendimiento dialogal y a la forja de nuevos consensos fundamentales. Pues lo económico y lo político deberán ser controlados y perfeccionados por normas éticas que se refieran a un vivir más verdadero, a un vivir mejor. En palabras de Habermas, de quien me inspiro aquí, “el poder de integración social que la solidaridad genera ha de poder afirmarse, a través de instituciones y espacios públicos democráticamente diversificados, contra los otros dos poderes, a saber, contra el dinero y contra el poder administrativo”<sup>24</sup>.

Tal vez así se podría inventar otra noción de “desarrollo” en un sentido no economicista, un desarrollo dirigido al máximo despliegue de las potencialidades humanas en su integridad y diversidad. Pues no hay que olvidar que el subdesarrollo de los pueblos estimados como “desarrollados” estriba justamente en sus carencias inte-

---

23 A. Gorz, “Ecología política, expertocracia y autolimitación”, en *Nueva Sociedad* N.134, op. cit., p. 41.

24 J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda* Madrid, Tecnos, 1991, p. 283. Interpretando a Habermas, Albrecht Wellmer enfatiza que “en una sociedad emancipada el mundo vital no estaría ya sometido a los imperativos del mantenimiento del sistema: un mundo vital racionalizado sometería más bien los mecanismos sistemáticos a las necesidades de los individuos asociados”. “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”, en *Habermas y la modernidad* México, REI, 1993, p. 97.

---

lectuales, psíquicas y morales, en su falta de humanidad. Así pues, frente a la utopía racionalista y redencionista de la emancipación total y definitiva, que sería como una especie de vida ultraterrena, quizás sea más conveniente aspirar a orientarse desde hoy mismo por la variedad de utopías que se expliciten en el tiempo histórico y en la finitud de nuestra existencia terrena. Motivo por el cual habrá que seguir imaginando utopías abiertas, sabiendo que no se pueden realizar en plenitud. Conscientes de que tenemos que vivir en la incertidumbre, en lo precario, pero sin paralizarnos<sup>25</sup>. Ya no se tratará de dominar la tierra, sino más bien de preservarla, de cuidarla, aprendiendo a comunicarnos como humanos del planeta Tierra. ☺

---

<sup>25</sup> Martín Hopenhayn puntualiza que "la realización continua de necesidades y la actualización progresiva de potencialidades es, simultáneamente, camino y utopía. Potenciar esta racionalidad integradora es hoy un desafío crucial, porque implica romper con el supuesto industrialista del que tanto los capitalismo como los socialismos reales han sido herederos, a saber: que sólo una sociedad altamente industrializada puede comenzar por liberar las potencialidades humanas". *Ni apocalípticos ni integrados Aventuras de la modernidad en América Latina* Santiago de Chile, FCE, 1994, p. 279-280.