
PANEL IV

¿SENDAS DE CULTURA E INCULTURA?

- CONOCIMIENTO Y CULTURA, ¿AGENTES DE BARBARIE?

Gonçal Mayos Solsona

- LOS "OTROS" COMO AMENAZA, MÁS ALLÁ DEL GENOCIDIO DE RUANDA DE 1994

David Ngendo Tshimba

- ¿PARA QUÉ UN CONSEJO DE LAS ARTES? UNA RESEÑA HISTÓRICA Y BIBLIOGRÁFICA DEL PRINCIPIO DE ARM'S LENGTH PARA IMPLEMENTACIONES INTERNACIONALES ACTUALES Y FUTURAS

Marco Antonio Chávez Aguayo

- VISIBILIDAD DEL DISCURSO POLÍTICO EN INTERNET

Yanko Moyano Díaz

Gonçal Mayos Solsona

Profesor de filosofía, Universitat de Barcelona

gmayos@uoc.edu y uoyos@uoc.edu

La cuestión que preside nuestro cuarto panel fue claramente anticipada por Walter Benjamin, pero en muchos sentidos se ha acentuado hasta convertirse en una de las mayores paradojas de nuestro tiempo. Benjamin (1971: 81) avisaba al final del apartado VII de sus *Tesis de filosofía de la historia* que «todo el patrimonio cultural [...] tiene irremisiblemente un origen en el cual no puede pensar. Tal patrimonio debe su origen no solo a la fatiga de los grandes genios que lo han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos. No existe documento de cultura que no sea a la vez de barbarie».

Benjamin apunta con máxima radicalidad a la sorprendentemente fácil conversión del conocimiento y la cultura en agentes de barbarie. Va más allá de la cruel subordinación y trágica sumisión de quienes con su anónimo sacrificio hicieron posibles los grandes éxitos que la historia canta. Como ironiza Bertolt Brecht (1976: 88s): «Un triunfo en cada página. / ¿Quién preparaba los festines? / Un gran hombre cada diez años. / ¿Quién pagaba los gastos?».

Pues bien, esa terriblemente fácil retroalimentación entre cultura e incultura, entre conocimiento y barbarie, se ha acentuado enormemente en la actual sociedad del conocimiento postindustrial. Es cierto que habitualmente no ha alcanzado el dramatismo y crueldad de otros momentos, pero eso no hace menos peligrosa ni menos imperiosa la necesidad de reflexionarla. Pues la banalidad con que se presentan algunas nuevas formas de barbarie hace su efecto mucho más amplio, profundo y definitivo. Analicemos algunos de los mecanismos con que hoy la barbarie se sirve de formas cognitivas y culturales, y apuntemos algunos retos que plantean a la humanidad.

Un saber (y un poder) no inocentes

Más que cualquier otra sociedad, la postindustrial se basa en la enorme potencialidad del conocimiento. Como nunca antes, entroniza socialmente la máxima de Francis Bacon «saber es poder». El conocimiento –se presupone– construirá una sociedad más justa y humana que las basadas en el

Que el saber se haya convertido en el sector productivo más poderoso y efectivo, no pone fin necesariamente a sus efectos y usos perversos. Incluso hay inquietantes indicios de que su papel como agente de incultura y barbarie puede incrementarse

dominio militar y la expoliación económica. Pero, lamentablemente, constatamos que estos pueden continuar ejerciéndose –por nuevos medios, como decía Clausewitz– en la «sociedad del conocimiento».

En definitiva, que el saber se haya convertido en el sector productivo más poderoso y efectivo, no pone fin necesariamente a sus efectos y usos perversos. Incluso hay inquietantes indicios de que su papel como agente de incultura y barbarie puede incrementarse. Aun si tal apreciación nos escandaliza, no debe sorprendernos si pensamos en Benjamin y todo lo que ha sucedido desde su muerte.

Apuntaremos algunos argumentos que acentúan la cara negativa de la actual sociedad del conocimiento. Más adelante analizaremos las raíces culturales de los genocidios y los conflictos más violentos, así como apuntaremos algunas claves para reconducirlos. Ahora apuntaremos las dificultades crecientes de las culturas para sobrevivir e interaccionar positivamente ante la hegemonía del «pensamiento único» (Ignacio Ramonet, 1995) que va destilando la sociedad postindustrial. Ciertamente, en continuidad con toda la Modernidad, este parece potenciar tan solo la versión más instrumental y –como mucho– productivista de las muchas posibilidades y tipos de conocimiento de que es capaz la humanidad. En resumen, ese *tipo de saber* o *cultura* –devenido *único* o, al menos, *hegemónico*– desplaza, niega y tiende a eliminar todos los restantes tipos de saber y cultura.

Muchos proclaman que lo hace inocentemente por su propio éxito y virtudes, pero muchos más destacan los poderosos intereses y presiones políticas que lo impulsan. No podemos profundizar aquí en las causas del creciente predominio del pensamiento único, pero tiene una clara vinculación con el llamado «Consenso de Washington» (John Williamson, 1989; Mayos, 2011b¹). Y también radicaliza la tendencia colonial a privilegiar unas pocas culturas metropolitanas en detrimento de otras colonizadas, minorizadas, cuando no exterminadas.

Paradójicamente, ello se inició en el siglo *xvi*, sustentado en actitudes (mesianismo, etnocentrismo, racismo...) que estaban presentes en la compleja tradición cultural europea, del humanismo a la Ilustración y, a la vez, opuestos a sus mejores ideales. Hoy, aparentemente superados los peores impulsos imperiales, también la gran reducción experimentada en el conocimiento deseable (el pensamiento único) pone en peligro la promesa de emancipación cultural, libertad y justicia presente desde el humanismo y la Ilustración. Pues fácilmente nos extraviamos hacia lúgubres sendas de barbarie que, no obstante, se esconden detrás de poderosos conocimientos, de los crecientes flujos informativos y de una sociedad cada vez más interrelacionada e intercomunicada, pero cada vez menos capaz de comprender y comprenderse. Como denunciarnos: la cultura como enemiga de sí misma y fuente de barbarie e incultura.

Reducción de la riqueza cultural en la globalización

La sociedad del conocimiento se está imponiendo mundialmente de manera acelerada, de tal forma que la competitividad internacional se está concentrando en quién y cómo encarna las nuevas exigencias postindustriales. Ciertamente ello trae importantes beneficios económicos y

1. Los escritos de Gonçal Mayos se pueden consultar gratuitamente en su web universitaria: <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/0index.htm> («gmayos» en cualquier buscador).

tecnológicos a los triunfadores, incluso con importantes consecuencias respecto a la hegemonía militar.

Evidentemente también conlleva inconvenientes muy considerables para los derrotados en la actual globalización postindustrial. Pues no solo quedan rezagados, sino que experimentan la rápida obsolescencia e imposibilidad de mantener sus culturas y formas de vida. Es decir, no tan solo pierden una carrera, en la cual ciertamente muchos no han querido competir, sino que además pierden la posibilidad de mantener la forma de vida que hasta ahora llevaban.

En una doble derrota, el destino que se les impone tiene una forma muy parecida a la siguiente: por sus condiciones de partida, difícilmente pueden ganar la carrera tecnológica-cognitiva del capitalismo postindustrial pero, si por un azar ganaran, también perderían su forma de vida propia. Y si se niegan a participar en una carrera tan injusta, la globalización de los vencedores inevitablemente les va a hacer perder esa forma de vida a medio plazo (junto con otros muchos costes). Están insertos, quieran o no, en una carrera donde siempre pierden: pues aun ganándola, pierden su forma de vida propia y, si la pierden, pierden doblemente.

Esa terrible dialéctica se produce porque nuestra época está siendo construida de forma creciente por una globalización –liderada por sociedades postindustriales– que se impone inevitablemente a todas las demás, incluso aquellas que son –para simplificar– preindustriales. Se trata de una turboglobalización (Mayos, 2011b) que va imponiéndose en todas partes, reduciendo la Tierra a una especie de mónada sin vacíos (Mayos, 2011b) e interconectada aceleradamente por las tecnologías de la información y comunicación (TIC).

Como experimentan muchos países europeos bajo la crisis financiero-económica post-2008, no es seguro que las actuales sociedades postindustriales *ganen* esa carrera globalizadora. Pero es casi seguro que –si no median otros mecanismos correctores– la van a *perder* las sociedades no-industrializadas, con su ya muy relativa independencia.

La crisis actual muestra que la presión de la turboglobalización puede romper –o al menos, poner en entredicho– las viejas jerarquías internacionales. Incluso los Estados Unidos no parecen tener completamente asegurada su hegemonía mundial a medio y largo plazo. Ahora bien, tras ese cambiante escenario internacional que amenaza los sueños imperiales de las viejas metrópolis, parece consolidarse para la mayor parte de los países la mencionada doble derrota que acentuará todavía más su subordinación, dependencia y expolio. Formalmente ya no serán colonias, pero continuarán en la subalternidad y sacrificarán los últimos bastiones de sus culturas y modos de vida.

Ciertamente y a inicios de la segunda década del siglo *xxi*, la dominante turboglobalización todavía no es calificable de completa, única ni total. Aún es múltiple (Berger *et al.*, 2002) geopolítica y culturalmente. Como plantea Huntington (1995), en las grandes regiones o *civilizaciones* mundiales persisten diversos proyectos alternativos de *modernización*, que manifiestan grados internos de globalización muy superiores que los alcanzados con otras *civilizaciones*.

La crisis actual muestra que la presión de la turboglobalización puede romper –o al menos, poner en entredicho– las viejas jerarquías internacionales

También es una globalización parcial (y no siempre será para bien) pues algunos ámbitos todavía no están globalizados. De una manera simplificada, el modelo de globalización vigente está más acentuado (evitemos el término «avanzado») en los ámbitos financiero, tecnológico, económico, militar y en sus respectivos riesgos paraglobales (epidémicos, medioambientales, contagio de las crisis...). Podemos decir que en estos ámbitos la turboglobalización monádica es casi total, y provoca riesgos nuevos y enormes. Hasta el punto que Ulrich Beck (2007: 16) afirma: «Las instituciones clave de la modernidad como la ciencia, la empresa y la política que, supuestamente, son las garantes de la racionalidad y de la seguridad, se ven enfrentadas a situaciones en las que sus aparatos no tienen valor [...] Estas instituciones ya no son vistas únicamente como instrumentos de *gestión* de riesgos, sino también como *fuentes* de riesgo».

En cambio, la globalización es todavía anémica y muy incipiente (aunque no ausente) en aspectos sociales y políticos de gobernanza mundial o, al menos, de ordenamiento internacional mínimamente efectivo. También, en relación con la muy necesaria convergencia respecto a las posibilidades de educación, salud, calidad de vida, respeto a los derechos civiles... (Mayos, 2011b). Finalmente, en aspectos como la circulación de la población, las migraciones, etc., la actual globalización define un escenario especialmente negativo, donde evidentes mejoras en los transportes parecen no comportar sino mayores conflictos, renovados inconvenientes y exclusiones incrementadas.

Imposición de un «pensamiento único»

Como vemos, la actual turboglobalización –crecientemente monádica aunque todavía múltiple– rompe las distancias, jerarquías y fronteras *naturales* de antaño y, además, introduce un profundísimo desajuste en el desarrollo efectivo alcanzado en los distintos ámbitos. Con ello provoca enormes disfunciones, quiebras, escisiones, choques y conflictos. Cabría esperar que pudiera enfrentarlos el pensamiento único (Ramonet, 1995; Mayos, 2000), culminante en la actual sociedad postindustrial del conocimiento después de su génesis moderna. Pero como ya anticipaba Beck (2007: 16) antes de la crisis del 2008, esta ha puesto dolorosamente de manifiesto la ineficacia última de los mecanismos políticos tradicionales para controlar o –al menos– condicionar eficazmente los mercados financieros y económicos.

Sin embargo, el pensamiento único es hoy todavía más fuerte que antes del 2008. El Consenso de Washington ya no es simplemente la concepción dominante (hasta el punto de manifestar pocas rendijas de autocrítica) entre las administraciones occidentales, las grandes instituciones internacionales (ONU, FMI, BM, OMC...), las fieles escuelas de negocios y, en definitiva, los círculos más cercanos a la *cultura de Davos*. También incluye las ONG internacionales, gran parte de la *intelligentsia* de impacto internacional y muchísimos miembros de los *Academy clubs* (Berger *et al.*, 2002).

Significativamente con el escándalo y sorpresa del estallido de la burbuja de las hipotecas subprime y la especulación financiera generada a su alrededor, incluso líderes como Sarkozy (en absoluto un revolucionario) proclamaron solemnemente la necesidad de reformar un capitalismo que

generaba tales crisis. Sin embargo, ya en el 2012, después de inmensas bancarrotas como Lehman Brothers y costes astronómicos para salvar el sistema bancario occidental, ha desaparecido por completo ese tipo de autocrítica reformadora. Movimientos como el 15M o Occupy Wall Street son la punta del iceberg de la indignación de una población mucho más escandalizada, empobrecida y atemorizada que nunca.

Pero ello no impide, sino que, al contrario, muestra la fuerza de la imposición del pensamiento único, del que no se pueden desmarcar realmente la mayoría de las instituciones, los medios y los expertos (a pesar de que tampoco pueden esconder su desconcierto e insatisfacción). Naturalmente, mientras no sea posible desmarcarse de él, difícilmente podrán aceptar reformas realmente relevantes y, aun más, generar vías alternativas que eviten la barbarie de salvar a los ricos y causantes de la crisis con dolorosos sacrificios por parte de la amplia mayoría completamente inocente.

Como confirmando la dialéctica remitificadora que Horkheimer y Adorno descubrieron en los sueños emancipatorios humanos, el acrítico *consenso* vigente sitúa a los llamados «mercados» como el oráculo último de intelección de la realidad. Incluso en la peor crisis económica experimentada por las potencias occidentales, se someten a los acelerados, desregularizados e independizados mercados, sin siquiera aspirar realmente a enmendarlos o dirigirlos.

Efectivamente, se renuncia a empoderar a la población y a las instituciones políticas democráticas sobre la economía y los mercados. Al contrario, se tiende a aumentar el retroceso de lo político (que es voluntario en muchas élites y administraciones). Los ámbitos democráticamente controlados por los ciudadanos y los parlamentos ceden terreno cada vez más ante lo económico que se abandona a su pura dialéctica. Los procesos de desregularización de las relaciones laborales y los flujos financieros iniciados en los años ochenta por Thatcher y Reagan, hoy parecen casi tímidos, pues se han acentuado hasta convertir en imposible el Estado del bienestar.

Lo más triste es que todo ese proceso se está llevando a cabo a partir de unos pocos principios, no solo muchas veces injustificados, sino que incluso han mostrado su peligrosidad en *cracs* económicos y sociales anteriores. Se trata de un mínimo andamiaje ideológico que configura el núcleo de ese consenso o pensamiento único hoy hegemónico, al cual las administraciones entregan sus poblaciones sin «plan b» ni demasiada reflexión y –ya no digamos– autocrítica.

Así se ha hecho un dogma infalible de lo que –ciertamente– puede ser un buen consejo en las sociedades postindustriales. Es el mensaje unánime de que la única opción para esquivar el paro o minimizar la precariedad es concentrar todos los esfuerzos personales en el nuevo ídolo pagano de la especialidad tecnocientífica y de las TIC. Sin duda, la disminución del valor añadido y de la rentabilidad de la industria clásica ha obligado a las sociedades y poblaciones a fomentar lo relativo a la sociedad del conocimiento, la información y la comunicación. Ciertamente hoy es aquí donde se encuentran los grandes beneficios y productividades, pero se olvida que difícilmente se puede predecir el futuro y que el desarrollo tecnológico se caracteriza por convertir rápidamente en obsoleto lo que poco antes era más demandado e incluso rentable².

Incluso en la peor crisis económica experimentada por las potencias occidentales, se someten a los acelerados, desregularizados e independizados mercados, sin siquiera aspirar realmente a enmendarlos o dirigirlos

2. Mike Davis (2006) incluye entre los grandes «holocaustos de la era victoriana tardía» a los tejedores manuales de la India cuando entraron masivamente y eran mucho más baratos los producidos industrialmente en Inglaterra. A otra escala he visto personalmente a mucha gente perder grandes posibilidades por haber optado por trabajos que rápidamente quedaron obsoletos. ¿Quién se acuerda hoy de los millones de puestos de trabajo que se predecían, por ejemplo, de perforadores de fichas o de operadores para las primeras generaciones de ordenadores?

No es de extrañar que la radical reducción a la simple dualidad producción/consumo totalmente inmersa en la hiperindividualización comporte el fracaso de cualquier compromiso comunitario o colectivo y genere en las personas, además, un desequilibrio casi imposible de balancear

Algunos costes humanos

Como vemos, la competitividad económica internacional (y cierta desidia) ha llevado a las administraciones a dirigir en esa dirección a la formación profesional e incluso general. Paralelamente, estudiantes y trabajadores son también impulsados hacia estos sectores en un proceso enorme que en sí mismo no es criticable, pero que es muy peligroso si va acompañado de improvisaciones y olvidos. En primer lugar, el hecho de prescindir –en el terreno inseguro y movedizo de las previsiones históricas– de todo «plan b», pues no se puede prever con absoluta certeza cuales serán los sectores más productivos ni las necesidades de mañana.

En segundo lugar, interpretar de manera muy reductiva el modelo de conocimiento tecnocientífico (en realidad cada vez más meramente técnico y limitado al desarrollo aplicado industrialmente) y de las nuevas tecnologías informáticas y de la comunicación. Además, este modelo se fragmenta y especializa hasta tal punto que vuelve a desaparecer la perspectiva global de lo que realmente se hace, como ya sucedió paradigmáticamente con los trabajadores en las cadenas de montaje *fordistas* y *tayloristas*.

En tercer lugar, olvidar que, cuando las sociedades se decantan demasiado por una única solución (eso que se llamaba «monocultivo»), pierden flexibilidad adaptativa con consecuencias catastróficas a medio y largo plazo. En tales casos, es relativamente fácil que en muchos sectores se produzcan concentraciones excesivas que los mercados no pueden absorber, junto con vacíos paralelos muy difíciles de llenar; entre otras razones, por la falta de flexibilidad resultante de la constricción sin alternativas de la población en una única dirección.

Entre los principios absolutamente acrílicos que definen la vertiente antropológica del actual consenso o pensamiento único hay uno que destaca por la ingenua unanimidad que despierta y que remite a un fuerte antropocentrismo (Davidson *et al.*, en Berger *et al.*, 2002: 399 y s). Pero aún destaca más por su peligrosidad intrínseca y su incompatibilidad con prácticamente todas las culturas tradicionales (a las cuales desequilibra con gran facilidad). Se trata de presuponer el individualismo egoísta como el gran impulso vital que, presuntamente, se estructura de acuerdo con un cálculo racional reducido a dos elementos totalmente opuestos: devenir productivo –como gran coste y única opción– y el consumo como único deseo. De manera contundente, Edward Luttwak (2000) dedica sendos capítulos a los puntos clave del turbocapitalismo actual: libre comercio a modo de ideología; proteccionismo a modo de pecado; dinero a modo de religión e ir de compras a modo de terapia.

Una escisión reducida a producir como condena y consumir como única compensación. Así se escinde radical y alienantemente la propia vida, pues la precarización y acelerada obsolescencia de los contratos impiden que se constituyan compensatorios vínculos humanos y colectivos. Entonces desaparece la conciencia de clase, pero también los vínculos profesionales e, incluso, de compañerismo laboral. El ciudadano deviene individuo totalmente aislado, sin sentimiento colectivo ni trasfondo comunitario.

No es de extrañar que la radical reducción a la simple dualidad producción/consumo totalmente inmersa en la hiperindividualización comporte el fracaso de cualquier compromiso comunitario o colectivo y genere en

las personas, además, un desequilibrio casi imposible de balancear que provoca la búsqueda desesperada de ayuda en libros de autoayuda o *new age*, en *coachings* o terapias diversas o, en última instancia, en las llamadas «disciplinas psi».

En esa dirección hay que entender la siguiente paradoja: incluso los sectores de las sociedades avanzadas que nadan en la abundancia consumista experimentan profundas frustraciones y angustias crónicas que minan su equilibrio crítico. Tibor Scitovsky (1986) ya adelantó brillantemente algunos de los mecanismos que explican tales consecuencias y, más recientemente, Gilles Lipovetsky (2007) ha construido sobre esa dialéctica su visión de las hiperindividualistas sociedades avanzadas.

¿Cultura, además de ese conocimiento?

Evitamos el apocalipsis injustificado y gratuito, que es un error, pero en absoluto negamos los efectos productivos, económicos y tecnológicos de la sociedad del conocimiento. Tampoco –aunque sean menos obvios– sus efectos sociales, políticos y culturales, pues la sociedad postindustrial del conocimiento condiciona decisivamente tanto las expectativas vitales de los individuos, como los vaivenes de las hegemonías políticas, económicas y culturales de los estados.

Todo ello es innegable y ha devenido especialmente visible desde el final de la Guerra Fría hasta la crisis económico-financiera actual. Más allá del coste de la mano de obra o de la necesidad (o no) de recortar el llamado Estado del bienestar, el conocimiento es senda de cultura y, por el momento, es la principal clave de jerarquización en los individuos y en los estados. En las actuales sociedades postindustriales del conocimiento es vital triunfar en el modelo cognitivo productivista, pragmaticista, tecnocientífico y del juego financiero internacional y de las TIC. Como hemos reconocido, ahí se generan –por el momento– los grandes beneficios y valores añadidos.

Ahora mismo no tiene sentido negar esta evidencia, pero ese modelo cognitivo no incorpora ni hace justicia a toda la compleja capacidad humana de producir conocimiento, ni satisface todas sus necesidades *culturales*. Hay que preguntarse, por lo tanto, si en la sociedad postindustrial del conocimiento, la cultura –en su acepción más amplia como suma de todas las capacidades cognitivas humanas– ¿tiene y mantendrá la misma importancia que hasta ahora?

Muchas dudas nos acechan al respecto y existe la amenaza de que, a medio y largo plazo, solo sobrevivirán aquellas culturas que se amolden total y disciplinadamente a las estrictas condiciones productivas, tecnológicas, financieras e incluso comunicativas que marca la actual sociedad del conocimiento. Por tanto, esa versión restrictiva del conocimiento que hoy es hegemónica es un de los peligros más poderosos sobre las culturas y aquella parte del conocimiento que no se reduce ni pliega a ese modelo hegemónico.

En el pensamiento único se amaga una nueva fuente de barbarie e incultura, pues resulta problemática la supervivencia a medio y largo plazo de todo aquello que no encaje o vaya más allá de su estricta versión ins-

Ahora mismo, lo cultural se tiende a considerar un mero producto en manos del mercado y solo valorable por su efecto productivo

trumental y productivista del conocimiento. Una barbarie que nace –en principio– de un triunfo cognitivo, pero que genera un tipo de cultura que, además de ser muy simplificador y unilateral (Marcuse, 1991), desplaza y niega todos los restantes.

Esa es la incultura que amenaza en la actual turboglobalización el pensamiento único, impulsado por el llamado Consenso de Washington y el pánico generalizado a la crisis. Por eso, a pesar de la muy injusta refinanciación de la burbuja hipotecario-financiera y los muy dolorosos recortes en el Estado del bienestar, continúa bloqueada cualquier reformulación crítica del modelo económico vigente.

Por todo ello, el modelo cognitivo que se impone en las sociedades postindustriales será a medio plazo el más determinante no solo para las personas y los estados, las clases y los grupos sociales... sino también para las culturas y las lenguas, el medio ambiente global y los ecosistemas concretos. En definitiva, y a medio plazo, la sociedad del conocimiento será clave para toda la humanidad, para todo lo humano. El planeta y el conjunto de la vida pasan a depender hoy –en gran medida– de las decisiones que la humanidad tome frente a la plena imposición del pensamiento único.

Cabe preguntarnos pues: ¿Cuál será el coste para la noción de cultura? ¿Hasta qué punto puede hacerla humanamente irreconocible? ¿Qué riesgos representa esa radical reducción para la humanidad? ¿Qué sendas de cultura ya no serán transitables y qué sendas las sustituirán? ¿Serán sendas de cultura o de barbarie? ¿Cómo podemos garantizar que la senda futura de la humanidad sea una senda de cultura y no de barbarie e incultura?

Empoderamiento cultural: el medio

Solo un efectivo empoderamiento por parte de la humanidad de las claves culturales de la sociedad actual abre una perspectiva positiva sobre las cuestiones anteriores. Pues solo ese efectivo y democrático empoderamiento puede legitimar y dar una cierta racionalidad a las profundas transformaciones que –por lo dicho– parecen cernirse sobre las culturas hoy existentes e, incluso, sobre la cultura en general tal y como la entendemos.

Ahora mismo, lo cultural se tiende a considerar un mero producto en manos del mercado y solo valorable por su efecto productivo. No parece que se imponga otra perspectiva, dadas las actuales condiciones de empoderamiento de la gente sobre sus bases culturales. Ahora mismo contemplamos la minimización de lo político frente a lo económico hasta el punto de que la voluntad democrática de las poblaciones tiene mucho menor poder efectivo que los *mercados*.

Alguien puede pensar que con los mencionados temores nos limitamos al viejo ideal educativo que va desde la *paideia* griega a la *Bildung* alemana. Pero en absoluto olvidamos las grandes aportaciones de la sociedad de masas y sus medios de comunicación, de la sociedad red y sus nuevas tecnologías. Sin ir más lejos, tanto las primaveras árabes como el movimiento 15M y los indignados han mostrado como las TIC

también pueden ser tecnologías de liberación. Permiten nuevas formas de movilización y empoderamiento social, y facilitan el avance hacia institucionalizaciones políticas y culturales más justas, democráticas, horizontales, en red, etc. Tales posibilidades no pueden ser menospreciadas en absoluto.

Por otra parte, también debemos superar dicotomías paralizantes como oponer una *Kultur* interiorizada y que tan solo vive en las ideas, comportamientos y mentalidades de las personas a una *Zivilisation* objetivada, hecha de tecnología e infraestructuras materiales. Cada vez somos más conscientes de los déficits de tales dualismos y, en el debate del Panel IV, se han dado interesantes argumentos para ello.

Por ejemplo, David Tshimba nos muestra que antiguos mitos y antiguas prácticas bajo la lógica colonial del *divide et impera* se pueden mantener vivos en las mentes y en las prácticas sociales a lo largo de décadas, lo cuales pueden, finalmente, emerger con violencia y crueldad infinitas. En otro orden de cosas, Yanko Moyano –siguiendo a Lakoff y Johnson (1999)– nos muestra como profundos *frame* o marcos mentales-corporales subyacen a los discursos políticos y los condicionan de una manera decisiva, tanto en la forma de su emisión como recepción. Saludamos ambos análisis por su interdisciplinariedad, transversalidad, enfoque «macro» y por tender a superar las dicotomías que oponen mente y cuerpo, cultura y sociedad, *Kultur und Zivilisation*, supraestructura e infraestructura, etc.

Buscar el efectivo empoderamiento ciudadano pasa hoy por superar dichas dicotomías. Por ejemplo, hay que evitar la tendencia –hasta cierto punto razonable– de privilegiar lo interiorizado efectivamente por las personas, obviando las condiciones institucionales e infraestructurales que lo hacen posible y potencian. Aunque pueda inquietar a cierto humanismo, tan cierto es que el conocimiento disponible en Internet o en las bibliotecas no es efectivo si nadie lo interpreta o asume, como que hoy el conocimiento se construye y mantiene de forma colectiva y que, por tanto, existe lo que se conoce como una «inteligencia de las instituciones» que mediatiza eficazmente sus miembros humanos. Nadie puede obviar hoy que una adecuada «institución inteligente» puede llegar colectivamente donde no puede llegar individualmente ninguno de sus miembros –las capacidades cognitivas de los cuales potencia enormemente– (Innerarity en Mayos *et al.*, 2011a), aunque siempre necesita de la inteligencia personal de sus miembros.

Empoderamiento: *capability* más que *no-ser-impedido*

Más allá de dichas dicotomías, las teorías filosóficas de la alienación, la interpretación y la recepción muestran como el empoderamiento social puede ser fuertemente bloqueado, tanto por prejuicios culturales o mentales, como por condicionantes materiales e infraestructurales. Ninguno de esos aspectos puede ser olvidado, pues en el fondo prácticamente nunca se dan totalmente separados.

La emancipación tiene condicionantes inseparablemente mentales y materiales, supraestructurales e infraestructurales, culturales y sociales, vinculados a narratividades y vinculados a prácticas sociales. También

Difícilmente un multiculturalismo autista llegará a ser capaz de domesticar y movilizar las pasiones «con un propósito democrático, y crear formas colectivas de identificación en torno a objetivos democráticos»

hay que superar la dualidad entre: el poder hacer o el no ser obligado (lo que Isaiah Berlin llama la «libertad negativa») y, por otra parte, la libertad del querer o el poder hacer efectivo el querer. Es decir, la llamada «libertad positiva» del poder querer, de tener la capacidad de poder concebir y generar un proyecto de acción, que une lo mental con la capacidad objetiva. Desde hace algunos años Amartya Sen (1999) ha puesto decisivamente de manifiesto la relevancia –para la justicia y el empoderamiento efectivos– de las *capability* (las capacidades concretas) por encima de los *derechos* formales y meramente abstractos.

Sin duda, la libertad negativa es condición de todo auténtico empoderamiento, pero este solo se concreta y realiza plenamente cuando se expresa como libertad positiva, y cuando dispone de las *capability* imprescindibles. Hegel –no olvidemos que fue maestro de Marx– ya lo puso de manifiesto y destacó la importancia de los mecanismos de alienación.

Viejas y nuevas formas de alienación

Por otra parte, hemos aprendido con dolor que a pesar de sus intuiciones y certeros análisis, Hegel, Marx y sus coetáneos no pudieron concebir todas las terribles formas de alienación, barbarie e incultura. Hoy sentimos que, lamentablemente, se quedaron bastante cortos en la valoración de la capacidad de bloquear el empoderamiento humano. Los aspectos más brutales del colonialismo y el imperialismo les superaron; también la violencia *total* de las guerras mundiales, los holocaustos y genocidios fascistas, los gulags estalinistas o el genocidio khemer; y los cada vez más sofisticados mecanismos que los han hecho posibles. También sorprendieron a Horkheimer y Adorno, a Hannah Arendt, Karl Jaspers, etc. En la segunda década del siglo *xxi*, han devenido tan peligrosos y generalizados que necesitamos comprender y empoderarnos de sus condiciones de posibilidad con más urgencia que nunca.

Incluso defendiendo valiosos ideales de tolerancia y respeto, bajo cierto «multiculturalismo autista» pueden subyacer amenazantes mecanismos. En este caso se separan las comunidades y culturas, se evitan cuidadosamente sus choques más violentos, se minimizan las agresiones a su supervivencia e, incluso, se visibilizan algunos trazos especiales y folclóricos. Se busca pacificar la sociedad pero –como ya planteó Kant– confundiendo una deseable paz perpetua con la «paz de los cementerios». En esa dirección, el multiculturalismo autista sacrifica también muchas interesantes potencialidades, inquietudes y apasionamientos humanos.

Por ello parece mucho más real y, a la vez, más rica y con más potencialidades la propuesta de Chantal Mouffe (2010: 9 y s; 2007): transformar el antagonismo en un *agonismo*, donde la lucha agonística «es la condición misma de una democracia fuerte». Difícilmente un multiculturalismo autista llegará a ser capaz de domesticar y movilizar las pasiones (vinculadas a narraciones y *frames* culturales) «con un propósito democrático, y crear formas colectivas de identificación en torno a objetivos democráticos».

Como especificaremos más adelante, consideramos imprescindible superar el multiculturalismo autista y la tentación del olvido de las diferencias (aunque en algún momento hayan generado sendas de barbarie) para construir un auténtico pluralismo democrático. Por ello un interculturalis-

mo apasionado –pero evidentemente pacífico y dialogante– resulta una propuesta a la vez más exigente, más real y más efectiva que la mera yuxtaposición multicultural.

El multiculturalismo autista no evita las prácticas de *guetificación*, no fomenta la auténtica interculturalidad, no reconoce el carácter de plena ciudadanía ni potencia la vigencia de esas comunidades y culturas para el presente y el futuro. En el fondo, su dinámica consiste en mantener artificialmente separadas las múltiples culturas o comunidades que comparten una sociedad. En muchos casos se espera su espontánea disolución o bien se la impulsa –implícita pero sistemáticamente– con políticas vergonzantes. Y tras la aparente tolerancia multicultural, casi siempre se actúa bloqueando –de mil maneras y con todos los mecanismos que ofrece la sociedad actual– las más mínimas dinámicas de mestizaje e interculturalidad.

En los casos de «autismo cultural y social», incluso tras muchos años de aparente convivencia, pueden rebrotar imprevistamente conflictos muy graves (ante el hipócrita escándalo de las autoridades). Hemos visto dinámicas parecidas en los barrios negros estadounidenses pero también en los indígenas de América del Sur o África. Detrás de las diferencias, hay mecanismos muy parecidos bajo los conflictos del 2005 en las *banlieues* francesas y en los suburbios ingleses en el 2011. En los casos más extremos, mecanismos vinculados con ese peligroso autismo cultural y social explotaron en las crueles guerras de la antigua Yugoslavia entre el 1991 y el 2001, y en la región africana de los Grandes Lagos.

Indudablemente, en este último caso, la paz, la convivencia y la tolerancia fueron siempre mínimas y muy inestables. Pero el genocidio y la guerra también brotaron (Tshimba, 2012) de perpetuar la guetificación, negar la plena ciudadanía al otro, bloquear todo interculturalismo y comprensión del otro. Así no puede nacer el más mínimo proyecto común, ni tan siquiera el perdón ni la reconciliación. Todo lo bloquean unas prácticas sociales de origen colonial aplicadas sobre narraciones míticas que jerarquizaban las distintas oleadas de pobladores. Eso es precisamente lo que explota en el genocidio y la guerra, las cuales a su vez incrementan el bloqueo social futuro. Como vemos, una mala gestión autista de la multiculturalidad, que impide toda interculturalidad entre los afectados, hace inviable –cuando no explosiva– una sociedad.

Ciertamente en el caso de los Grandes Lagos hay una inaceptable jerarquización social de base étnica, pero también las había en otros sitios (por ejemplo, en el *apartheid* sudafricano). El multiculturalismo autista criticado simplemente difiere los problemas y dificulta toda senda de cultura que sea aceptable por los bandos implicados; y deja crecer como un *cáncer* las desconfianzas y sospechas mutuas, las victimizaciones y pruebas de superioridad cruzadas, las narratividades irreconciliables que cada comunidad arroja contra la otra.

No pueden haber sendas de cultura sino, al contrario, sendas de barbarie allí donde la interculturalidad se ha hecho imposible; ello ha provocado que aceptar alguna de las perspectivas en pugna conlleve inevitablemente la incompreensión de las otras e, incluso, condenarlas a una insoportable inferioridad cultural. Además, en tales casos de enfrentamiento enquistado, las viejas narratividades míticas

No pueden haber sendas de cultura sino, al contrario, sendas de barbarie allí donde la interculturalidad se ha hecho imposible

se ven «hipercodificadas» (Umberto Eco) por otras, pues en función de nuevas circunstancias se le añaden otros *frames* que aumentan la senda de incultura. Como muestra Tshimba (2012), las viejas narrativas son hipercodificadas por otras nuevas: el tutsi exiliado, inmigrado, peligroso para el Estado y Ruanda..., o el hutu inferior, violento y delincuente que ha victimizado al tutsi, etc.

Se genera así un círculo vicioso y aparentemente sin fin donde nuevos acontecimientos, circunstancias e hipercodificaciones son integrados en los viejos *frames* narrativos. En el extremo, el resultado no puede ser otro que mantener una dualidad esencializada, naturalizada, vinculada a la raza y a «rígidas distinciones étnicas», y que impide todo análisis crítico, ético pormenorizado y que atienda a las acciones concretas individualizadas.

En tales sendas de incultura e inhumanidad debemos preguntarnos: ¿qué debemos hacer?

¿Olvidar? ¿Esconder narrativas? ¿Esconder la diversidad?

Como hemos apuntado antes, muchas veces (persistiendo en el multiculturalismo autista) se ha tendido ingenuamente a una solución aparentemente obvia y efectiva: pretender olvidar las narraciones que han devenido sendas de barbarie e incultura. Presuponiendo muchas de las dualidades que hemos denunciado, se cree erróneamente poder eliminar lo mental, supraestructural, cultural y vinculado a narrativas, a pesar de que se deje persistir lo material, infraestructural y vinculado a prácticas sociales. Pero ello no es así y más bien invisibiliza parte de la virulencia que el fenómeno conserva.

Además, tiene un coste que la historia nos recuerda muy a menudo: simplemente correr un tupido velo sobre los errores de ayer suele conllevar repetirlos con pasmosa facilidad. El pretendido olvido de las sendas de incultura, por muy deseable que fuera, suele conllevar una decisiva disminución de anticuerpos sociales que son clave para evitar su repetición; especialmente cuando ese olvido es más ficticio que real y gran parte de la sociedad todavía vive bajo prácticas vinculadas a esa narrativa pretendidamente olvidada.

También hemos aprendido que la simple acción sobre causas materiales e infraestructurales, a pesar de ser una condición imprescindible, no es suficiente por sí misma. Pues las narrativas o *frames* interpretativos manifiestan una sorprendente pervivencia y capacidad de vincularse hipercodificadamente a nuevos hechos, circunstancias y prácticas. Y, por lo tanto, impulsando –casi por sí mismos– sendas de incultura tremendamente peligrosas.

Por consiguiente, el empoderamiento ciudadano, la superación del enquistamiento y la apertura de posibilidades de interculturalidad solo puede producirse duraderamente si se actúa de manera conjunta en las narrativas y las prácticas sociales; en lo supra e infraestructural; en lo cultural y social; en lo mental y material. Pero incluso así, el olvido –a pesar de ser gratificante y deseable– continúa siendo peligroso mientras

no vaya acompañado por la generación y aceptación mayoritaria de una metanarración de reconciliación y perdón mutuo (como ya intuía Hegel), así como de las prácticas sociales e infraestructuras que la refuercen.

Construir metanarraciones de reconciliación

Los mencionados círculos viciosos devenidos sendas de incultura no se rompen simplemente por un falso olvido. Además deben reconducirse en una nueva, verdadera y potente senda de cultura: una nueva senda común, reconciliadora, pacificadora y de perdón. Una senda que, además, permita abrir una interlocución positiva, una interculturalidad franca e, incluso, un agonismo democrático (Mouffe, 2010).

Para ello es esencial (Onghena, 2011: 18-22) reivindicar la «interacción a través de la “complejidad” y la “transculturalidad”» que permita importantes aportaciones: evitar oposiciones binarias esencialistas; *des-etnicizar* la diferencia y ver la diferencia no únicamente como un fenómeno problemático, sino como un recurso positivo; aceptar el disenso, la crisis y la diferencia como partes del proceso de diálogo y participación, y asumir honestamente la pluralidad de participantes y la multiplicidad de formas de vida.

Ahora bien, todo lo mencionado presupone –precisamente– evitar el olvido, evitar hacer ver que nada pasó, evitar tanto la «paz de los cementerios» como imaginar un imposible comienzo inmaculado, sin tacha, totalmente inocente, totalmente al margen del mal y la incultura. Un nuevo comienzo valiente no puede basarse en un presunto olvido, sino que tiene que encarar de frente los propios fantasmas, los auténticos conflictos y, desde ellos –eso sí sin quedarse en ellos–, construir una metanarración y una nueva senda de cultura que los reconozca, los perdone y los repare efectivamente.

Solo entonces las sociedades implicadas dejaran de transitar por aquella enquistada senda de incultura (aunque culturalmente inducida), para caminar por nueva senda de cultura. Mejor dicho, una continuación que tiene en cuenta el conflicto y parte de él –pero sin quedarse presa en él– para ofrecer nuevas posibilidades a una sociedad que, en caso contrario, estaría condenada a un infinito círculo vicioso.

Como ya apuntaba Hölderlin, «donde está el peligro, también crece lo que salva³». Aun más, si la salvación no parte del reconocimiento y reparación del peligroso conflicto, nace falseada y no podrá minimizar el mal sufrido ni desviar los odios generados. Solo partiendo del conflicto devenido senda de incultura, se puede construir una mejor y más justa senda de cultura.

Para tal empoderamiento emancipador, necesitamos criticar y comprender la naturaleza, las formas de hipercodificación y las posibilidades de desmontaje y deconstrucción de las narratividades y de las prácticas sociales en que enraíza el odio. Para ello necesitaremos, por ejemplo, mostrar el sentido histórico y social (es decir, ni divino ni natural), construido entre todos bajo el influjo de una «estrategia fatal» (Baudrillard) que acaba esclavizando a todo el mundo, incluso a los que la impulsan con más ahínco.

Solo partiendo del conflicto devenido senda de incultura, se puede construir una mejor y más justa senda de cultura

3. En su poema «Patmos», vv. 3-4.

Hemos aprendido dolorosamente que las culturas, las ideas y las palabras tienen un importante efecto performativo (Austin, 1982) que tiende a realizar lo que ellas formulan simbólicamente. Pero necesitamos comprender los mecanismos que convierten sendas de cultura en sendas de barbarie, que hacen (como denunció Walter Benjamin) que todo monumento de cultura lo sea también de barbarie y de incultura. Necesitamos encontrar el camino de retorno a la cultura, a sendas donde sea posible un diálogo intercultural y político (en el sentido de Hannah Arendt) a la vez democrático y agonístico, justo y franco, constructivo y valiente, de perdón y sincero, de *re-conciliación* y volver a caminar juntos. Solo así el empoderamiento podrá superar el influjo permanente, la seducción *enquistada* y el impulso *circular vicioso* a la violencia y la exclusión.

Una narración (y narratividad) reconciliadora no debe esconder el conflicto y, por ello, tiene que partir de él. La narración debe continuar, pero debe continuar... ¡bien! Ya se ha dicho muchas veces: a la incultura y la barbarie solo se las puede combatir efectivamente a largo plazo con cultura y humanidad. Aunque a veces también la cultura y lo humano sea fuente y senda de barbarie.

Referencias bibliográficas

Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1982.

Beck, Ulrich. «Vivir en la sociedad del riesgo mundial / Living in the world risk society». *Documentos CIDOB Dinámicas interculturales*, n.º 8, (julio 2007). Barcelona: Fundació CIDOB, 2007.

Benjamin, Walter. *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa, 1971.

Berger, Peter L. y Huntington, Samuel P. *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 2002.

Brecht, Bertolt. *Historias de almanaque*. Madrid: Alianza, 1976.

Davis, Mike. *Los holocaustos de la era victoriana tardía*. València: Universitat de València, 2006.

Huntington, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 2005.

Lakoff, George y Johnson, Mark. *Philosophy in the flesh*. New York: Basic Books, 1999.

Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama, 2007.

Luttwak, Edward. *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*. Barcelona: Crítica, 2000.

Marcuse, Herbert. *One-dimensional Man. Studies in ideology of advanced industrial society*. London: Routledge, 1991.

Mayos, Gonçal. «Genealogía de la globalización». *Revista Umbral*. Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras (noviembre 2011), p. 51-76 (en línea) [Fecha de consulta 5.3.2012] <<http://ojs.uprrp.edu/index.php/umbral>>.

– «Aspectos de la nueva globalización». *Prisma Social. Revista de Ciencias sociales* (junio 2011), p. 1-34 (en línea) [Fecha de consulta 5.3.2012] <<http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/6/nuevas-formas-de-relacion-social.html>>.

– «Genealogia i crítica del pensament únic». *Globalització - Pensament únic* (2000). Barcelona: La Busca Edicions, p. 17-40.

Mayos, Gonçal y Brey, Antoni (eds.) *La sociedad de la ignorancia*, Barcelona: Península, 2011a.

Mouffe, Chantal. «Política agonística en un mundo multipolar / Agonistic in a multipolar world». *Documentos CIDOB Dinámicas interculturales*, n.º 15 (abril 2010). Barcelona: Fundació CIDOB.

– *En torno a lo político*. Buenos aires: FCE, 2007.

Ongheña, Yolanda. «Por un espacio cultural europeo. Diversidad y complejidad». *Documentos CIDOB Dinámicas interculturales*, n.º 16, (junio 2011). Barcelona: Fundació CIDOB.

Ramonet, Ignacio. (1995) «La pensée unique». *Le Monde Diplomatique* (en línea) [Fecha de consulta 5.3.2012] <http://www.monde-diplomatique.fr/1995/01/RAMONET/1144> (consultado el 5-3-2012).

Scitovsky, Tibor. *Frustraciones de la riqueza. La satisfacción humana y la insatisfacción del consumidor*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Sen, Amartya. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Williamson, John. (1989). «What Washington Means by Policy Reform» (en línea) [Fecha de consulta 5.3.2012] <http://www.iie.com/publications/papers/paper.cfm?ResearchID=486>, del noviembre de 1989.

