

¿Es realmente posible otro mundo? O el lema de la Revolución Francesa reconsiderada¹

Immanuel Wallerstein

Binghamton University

immanuel.wallerstein@yale.edu

RESUMEN

Este texto ha sido preparado para la conferencia de la UNESCO CERES, «Enfrentando las transformaciones sociales en el siglo XXI: Una conferencia sobre la desigualdad, el pluralismo y el medio ambiente», 29-30 de junio de 2006, Universidad de Utrecht. En efecto, luego de realizar un repaso a la crisis estructural de la economía-mundo capitalista en los recientes años y reforzando un conjunto de preguntas-guías, I. Wallerstein se interroga: ¿Es realmente posible otro mundo? Y si lo es, ¿cómo debería ser? ¿Y cómo podríamos nosotros estar más cerca de crearlo? Las respuestas que formula se orientan sobre tres temas claves: el pluralismo, el medio ambiente y la inequidad.

PALABRAS CLAVE: sistema-mundo, pluralismo, ciudadanía, fraternidad, libertad, igualdad, medio ambiente.

ABSTRACT

This text was prepared for the UNESCO CERES Conference Facing social transformations in the 21st century. A conference on inequality, pluralism and environment, held in 29-30 June 2006 at the University of Utrecht. After reviewing the structural crisis of the economy and the capitalistic world in the last few years, and after reinforcing the set of guiding questions, I. Wallerstein wonders if another world is really possible? And if so, how should it be? And how could we build it? His replies deal with three key issues: pluralism, the environment and inequality.

KEY WORDS: World-system, pluralism, citizenship, fraternity, freedom, equality, environment.

¹ Texto preparado para la conferencia de la UNESCO CERES, «Enfrentando las transformaciones sociales en el siglo XXI: Una conferencia sobre la desigualdad, el pluralismo y el medioambiente», 29-30 de junio de 2006, Universidad de Utrecht. Traducido por César Espinoza Claudio e Irene Cristóbal Ponce. Revisado por el autor en enero del 2007.

El famoso lema de la revolución francesa fue «libertad, igualdad, fraternidad». En el transcurso de dos siglos el mundo ha demostrado tanto las contradicciones de este lema como el grado tan limitado en el que cualquiera de estos tres elementos ha sido logrado en algún lugar del sistema-mundo moderno.

La pregunta hoy es si en un futuro sistema-mundo, hay maneras de hacer este trío más compatible. No estamos tratando aquí de la tríada de la Revolución Francesa, sino sobre la relación entre la desigualdad, el pluralismo y el medio ambiente. Es difícil explicar lo que harían los revolucionarios franceses respecto a esta discusión. El pluralismo fue exactamente lo contrario a sus aspiraciones, puesto que deseaban eliminar a todos los intermediarios entre el individuo y el Estado de todos los ciudadanos. El medio ambiente estaba enteramente fuera de su visión. Y la desigualdad fue asumida como inevitablemente destinada a desaparecer precisamente por el triunfo de su revolución.

Pero estas interrogantes sobre ambas tríadas se mantienen hoy sin resolver. Las próximas décadas serán un período de decisión colectiva mundial precisamente sobre estas situaciones, sobre si otro mundo es realmente posible en un futuro próximo. Comenzaré por discutir el menos debatido, de hecho el más largamente olvidado elemento de la tríada de la Revolución Francesa, la fraternidad. Es solo en las décadas recientes que la fraternidad ha retornado a la vanguardia de nuestras preocupaciones colectivas, pero ha vuelto ciertamente como una venganza.

¿Qué significa para nosotros la fraternidad? Para estar seguro, el primer problema con cualquier definición o elaboración del concepto –un concepto que es ahora obvio pero que no lo fue en el tiempo de la Revolución Francesa ni en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX por lo menos– es el término en sí mismo. Es un concepto masculino, y de ese modo deja afuera a más de la mitad de la población mundial. Los revolucionarios franceses mantenían un historial terrible en el debate de los derechos de las mujeres. En 20 de julio de 1789, a menos de una semana después de la toma de la Bastilla, Abbé Siéyès, en un informe a la asamblea nacional, puso a la mujer, junto con niños y extranjeros, en la categoría de ciudadanos pasivos, en oposición de los ciudadanos activos. Sobre esta distinción él dijo que:

«Cada uno se da derecho para gozar de las ventajas de la sociedad, pero solamente aquellos que contribuyen al sistema público son los accionistas verdaderos de la gran empresa social. Solamente ellos son los ciudadanos activos, los verdaderos miembros de la asociación» (Siéyès, 1789, 193-194).

En 22 de diciembre de 1789, la Asamblea Nacional excluyó formalmente a las mujeres de su derecho a votar. Y cuando en 1793, la Sociedad de Mujeres Republicanas fue fundada y comenzó a hacer campaña por los derechos de las

mujeres, el Comité de Salud Pública designó a un comité para considerar si las mujeres podían ejercer sus derechos políticos y si ellas debían ser permitidas participar en asociaciones políticas. La respuesta a ambas sería no. El comité juzgaba que las mujeres no tenían «las cualidades morales y físicas» para el ejercicio de sus derechos políticos (George, 1976-77: 434).

Pero este sexismo era solamente una de las restricciones sobre el concepto de la fraternidad. Aun cuando la fraternidad fue puesta como un cimiento de los valores universales, casi nunca significó tener una aplicación global. La fraternidad era para todos los ciudadanos de un país determinado. Tal nacionalismo no fue una característica únicamente de los movimientos políticos de clase media y de aquellos con valores burgueses. Durante los siglos XIX y XX, los sentimientos nacionalistas constantemente superaron el universalismo profesado también por los movimientos obreros y marxistas. Los trabajadores del mundo podían haber abjurado la unidad, pero como sabemos casi los más importantes partidos de los trabajadores y socialistas que emergieron en este período eran nacionalistas en su alcance y, en último caso, fueron nacionalistas en sus objetivos.

Debemos agregar que esta fraternidad casi nunca fue una realidad transracional. La división percibida y construida entre el mundo blanco y los otros no-blancos parecía virtualmente evidente en sí misma por un tiempo muy largo. Y cuando en décadas recientes esta división ha sido vigorosa y eficazmente desafiada por movimientos de no-blancos, ha reaparecido sutil y enmascarada como la división cultural o meritocrática. El discurso ha cambiado, pero los resultados son duramente los mismos.

¿Y qué es igualdad? Obviamente significa homogeneidad o por lo menos similitud en algo, ¿pero en qué? Dentro de ella radica un campo terminológico que es un polvorín ideológico. Para algunos, el término significa iguales oportunidades de vida —la ausencia de barreras socialmente construidas para un cierto estándar de vida o de otras medidas de igualdad económica. Para otros, esto no significa la igualdad de las oportunidades de vida sino la igualdad de los éxitos logrados en la vida. Sin embargo, para otros como Marx, en la famosa cita «a cada uno según sus necesidades», es un concepto que reconoce que las gentes están desigualmente dotadas (pero exactamente ¿qué significa esto?), por lo tanto tienen diferentes niveles de «necesidades» y podrían consecuentemente no coincidir en porciones idénticas sino la porción que cada persona «necesita».

La igualdad también ha sido interpretada de una forma bastante diferente como significado de meritocracia —cada uno obtiene lo que se merece—. Esta es una variante de la igualdad de oportunidades de vida. Se dice que cada uno de nosotros comienza desde un punto mítico idéntico para llegar hasta donde nuestro trabajo e inteligencia lo permitan. Pero por supuesto, no comenzamos desde puntos idénticos. Intentos para compensar este decreto social es lo que entende-

mos como «acción afirmativa», la cual es criticada algunas veces por ser un «racismo en reversa» y otras por ser un programa que desgasta el principio meritocrático. En los Estados Unidos, las autoridades hacen lo humanamente posible para negar que la acción afirmativa quiere decir en realidad cuotas, y han insistido en que el punto de partida de todos los acuerdos debe ser la igualdad individual. Ellos están en ese sentido apoyando verbalmente la posición de los revolucionarios franceses en lugar de adherirse a algún concepto de pluralismo. Otros países se muestran menos reticentes respecto a reconocer los derechos de los grupos y en consecuencia imponer cuotas rotundas. Suiza ha tenido durante largo tiempo cuotas lingüísticas en su servicio civil. La India se encuentra debatiendo si además de la reserva del 22.5% de las vacantes en las universidades estatales para las castas y tribus «programadas» (*scheduled castes*), como actualmente sucede, se debe reservar otro 27% para las «otras castas atrasadas», una categoría social más alta que la de castas y tribus «programadas», pero menor que la mitad de la población.

La igualdad ha sido promovida también en la esfera política. Una definición más sencilla es que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos —y por consiguiente, suprime cualquier distinción, tal como entre los aristócratas y los plebeyos, entre el más educado y el menos educado, o la de Siéyès, entre ciudadanos activos y pasivos. Estos derechos pueden estar relacionados con las elecciones (votación, derechos a cargos), con la justicia (igualdad ante la ley), o la propiedad (derecho a lo propio, derecha a la herencia). Pero claro, un camino hacia la igualdad política es negar todos los derechos a lo distintivo. El reciente debate en Francia sobre los derechos de las mujeres musulmanas de usar sus velos (*foulards*) fue resuelto por una ley que prohibía el uso de símbolos religiosos obvios (evidentes) en personas que practican una fe religiosa. Esto significó una igualdad impuesta, en consecuencia muchos se opusieron a ella basándose en que esta ley violaba los derechos individuales y colectivos de libertad de credo y, por lo tanto, el uso de símbolos religiosos.

Si la igualdad es ambigua en su sentido más básico, ya que hay amplio desacuerdo acerca de lo que significa ser igual a otro, hay aun más ambigüedad sobre el concepto de libertad. ¿Qué es la libertad? Innumerables autores han escrito sobre este tema, que ha sido materia de no pocos debates públicos y preocupaciones a la vez que de florilegios retóricos. Está la famosa pregunta de dónde está la línea que separa los derechos de uno de los de los demás. Y también está la otra igualmente famosa pregunta sobre la línea entre el derecho de hacer lo que uno cree adecuado y el derecho de la colectividad —a la cual uno también pertenece (¿pero qué significa ser un miembro de la colectividad?)—, de proteger los intereses del grupo y quizás su sobrevivencia. Derecho colectivo que probablemente requiera limitar o anular incluso los derechos que uno ejerce individualmente.

Hoy nos encontramos en una curiosa situación en la que virtualmente cada uno —desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda— declara que está a favor, y que evidentemente defiende, la libertad. Pero claro, los significados prácticos que se le dan a esta afirmación no son solo radicalmente diferentes sino con frecuencia totalmente opuestos unos de los otros. Por consiguiente, la defensa de la «libertad» se ha convertido en una construcción retórica, la demanda de una virtud que tiene escaso valor.

Desde luego que no solo los tres elementos del lema están involucrados en el debate y la confusión terminológica, sino que la relación de una parte con las otras tiene también una historia igualmente ambigua. El debate más famoso es acerca de la relación entre libertad e igualdad. Muchos, tal vez la mayoría de analistas y publicistas, han propiciado que uno tenga que escoger entre estos dos objetivos, al menos en términos de prioridad.

Los argumentos extremos de estas perspectivas ilustran la profundidad del abismo. Por un lado, están los defensores de la prioridad de la libertad que deducen que la búsqueda de la igualdad en realidad pone en peligro la práctica de la libertad. Frecuentemente ellos argumentan que para lograr equidad, se necesitaría una imposición social de igualdad —esto es, acciones estatales para igualar la distribución de bienes y otras cosas. Esta situación, indican, necesariamente se inicia con un Estado totalitario, que por definición es el que no deja en absoluto ningún espacio para la libertad

No obstante, por el otro lado están aquellos defensores de la prioridad de la igualdad. Estos argumentan que la búsqueda de la libertad conduce al establecimiento de reglas formales que ponen en peligro y ciertamente contradicen cualquier expectativa de lograr igualdad. Anatole France sintetiza la base de esta postura en su bien conocida ironía: «La ley, en su majestuosa igualdad, prohíbe tanto al rico como al pobre mendigar en las calles, robar pan o dormir bajo un puente».

En lo que concierne a la fraternidad, en cuanto se apoya el sentir grupal y se coloca el grupo de uno sobre los grupos de otros, se tiende a contradecir la idea de igualdad. Y en cuanto se apoya la defensa del grupo antes que la individual, se tiende a contradecir la idea de libertad que proclama que cada uno puede hacer lo que considere conveniente.

Para el siglo XXI hemos llegado, en cierto modo, a estar exhaustos de los méritos del lema de la Revolución Francesa. Pocos lo invocan. Aún menos creen que este se ha logrado o que es posible de ser logrado en algún lugar. No obstante, demasiados aseguran que el lema está más vigente en su propio país que en los otros, transformando así la lucha por aquellos valores en un alarde nacionalista, o peor aun, en una excusa para la guerra.

Con todo, la subyacente idea del lema, de que puede construirse un mundo en el que estos valores pueden ser ampliamente mantenidos, queda como una

inspiración para todos aquellos que se niegan a aceptar la inevitabilidad de las manifestas injusticias del mundo en el que vivimos y los sistemas-mundo en los que previamente vivieron nuestros ancestros.

Los que han estado en el Foro Social Mundial proclaman sus objetivos en un lema que se ha difundido como: «Otro mundo es posible». Entonces legítimamente preguntamos: ¿Es realmente posible otro mundo? Y si lo es, ¿cómo debería ser? ¿Y cómo podríamos nosotros estar más cerca de crearlo? Trataré de responder las interrogantes al delinear lo que está en discusión en los tres temas que hemos establecido: el pluralismo, el medio ambiente y la inequidad.

Defender el pluralismo es plantear una pregunta básica sobre la construcción histórica del sistema de Estado moderno. Dentro de las leyes internacionales que hemos construido, los estados se precian de ser soberanos. Esta idea significa dos cosas. Externamente, argumenta que cada Estado decide por sí mismo y en autonomía cuales serán sus leyes de gobierno y sus políticas de Estado. Esto, asimismo, representa un rechazo a los intereses extranjeros de interferir en este proceso. Internamente, significa que ninguna institución dentro de los límites del Estado puede objetar las decisiones legítimas de la suprema autoridad central.

La soberanía es una idea unificante y homogeneizadora. La Revolución Francesa no se aventuró en el concepto pero iluminó sus implicaciones. Desde que los revolucionarios franceses comenzaron a crear lo que ellos y otros posteriormente consideraron un Estado diferente, basado en principios diferentes, estaban declarando que ningún otro Estado podía forzarlos o influenciarlos para desistir. Por supuesto, como sabemos, ellos no fueron responsables de iniciar las guerras europeas en 1792, en la cual Francia se vio involucrada por las sucesivas dos décadas.

Pero como también sabemos, acto seguido los franceses violaron la esencia de soberanía que defendían al proclamar su derecho a combatir la tiranía en todo lugar y a diseminar a través de la invasión militar los presumiblemente valores universales de la Revolución Francesa.

La visión externa de soberanía ha sido siempre una ficción. Estados más fuertes constantemente han interferido sobre los procesos internos de los Estados más débiles. Lo han hecho invocando los llamados valores universales de tal modo que se han permitido combatir la barbarie e insistir sobre la superioridad de sus propias culturas y tecnologías. Esta declaración de diferencias culturales sirvió como justificación de inequidades resultantes de las prácticas de poder. Pero, cuando los estados más débiles trataron de adoptar los valores de los estados más fuertes para deponer esta justificación, se dijo que tenían que hacerlo sobre bases que garantizaran la apertura de sus fronteras a divisiones desiguales de labor y otros mecanismos que mantuvieran, y en cierto modo magnificaran, las desigualdades. (ver Wallerstein, 2006).

Como una doctrina interna, los revolucionarios franceses interpretaron la soberanía como el jacobismo —esto es, el derecho de imponerse uniformemente en todo el reino: unificar el sistema judicial, abolir los intermediarios, hacer del francés el único idioma legítimo, crear un único sistema de pesos y medidas, crear el Estado secular. En 1792, el marqués de Clermont-Tonnerre dijo en la Asamblea Nacional: «Los judíos deben ser negados todo como nación separada y concedidos todo como individuos» (Davies, 1996: 73). Sin embargo, la versión jacobina en Francia es considerada el ejemplo extremo de esta posición, el homogeneizante concepto interno de soberanía fue tácitamente o aun explícitamente adoptado por casi todos los Estados en el sistema-mundo moderno en los siglos XIX y XX.

Es recién en los pasados 30 o 40 años que han aparecido serias objeciones políticas a este concepto de uniformidad nacional. La premisa básica de estas objeciones es que todas las «minorías» tienen solo una elección: si los individuos que pertenecen a ellas desean ser ciudadanos en el completo sentido del término, tienen que ser «asimilados» —esto es, adoptar tanto como les sea posible las características del grupo dominante dentro del Estado. Para empeorar la situación, las minorías podrían ser legítimamente excluidas, ya sea formal o informalmente, de los derechos o de la ciudadanía. En muchos casos el grupo «dominante» efectivamente constituía una mayoría en la población —por tanto, la razón de que nos refiriéramos a los demás como «minorías». Pero hay no pocos casos en que las «minorías» son en realidad la mayoría de la población.

Este grupo «dominante» puede ser definido en términos raciales, étnicos, lingüísticos, religiosos o sus diversas combinaciones. Pero lo que siempre ha sido obvio para todos es quienes eran y como estaban definidos, aún si la definición evolucionaba en tiempo y lugar. El grupo «dominante» lo fue, claro, no solo en un sentido cultural, sino también político, económico y socialmente. Defendiéndose de las críticas, el grupo dominante argumenta que la integración cultural es la puerta de ingreso de las «minorías» al logro de su equidad política, económica y social. Pero lo cierto es que lo opuesto es más frecuente. La integración cultural no impulsó la igualdad. Las realidades desiguales de algún modo continuaron (si bien menos obviamente), pero la ideología de la integración cultural despojó al grupo que estaba siendo «integrado» de la fuerza política colectiva que ellos podrían haber usado para luchar por lograr mayor igualdad. Por consiguiente, la llamada «asimilación» ha sido sobre todo un medio efectivo para preservar las desigualdades dentro del Estado.

El concepto de pluralismo fue una respuesta a la presión mundial y nacional del proceso de homogeneización. Proceso que los grupos más débiles o «minorías» creyeron que aseguraba la continuación de las desigualdades que habían sufrido. Pluralismo significa reconocer la existencia de múltiples grupos dentro del Estado y en consecuencia, reconocer los derechos de estos grupos tanto en

el sistema-mundo como en cada Estado. Estos grupos quizá sean llamados indígenas, y probablemente sean racial, étnica, lingüística o religiosamente diferentes del grupo «dominante» en el sistema-mundo o en cada Estado. El pluralismo fue una demanda tanto por los derechos colectivos como por el reconocimiento y la compensación por los abusos del pasado que constituyeron una base estructural para desigualdades de hoy en día.

El hito histórico en la demanda del pluralismo fue la revolución mundial de 1968. Esta revolución estalló en parte por el despertar y/o la profundización de las demandas pluralistas en el período subsiguiente a 1945, y en parte por la efectiva elaboración de doctrinas pluralistas contra la ideología liberal dominante que siempre había rechazado el reconocimiento de la legitimidad del pluralismo. Aunque en 1968 el pluralismo no triunfó, en su lugar ganó *droit de cité*. Tampoco significó la muerte de la asimilación como doctrina, pero esta perdió estatus como una propuesta incuestionable en sí misma. Una batalla abierta había comenzado, y ahora por supuesto, aún continúa.

La historia de las preocupaciones ambientales no es muy diferente. El deterioro del medio ambiente dentro del sistema-mundo moderno no es del todo nuevo. Ha estado presente a lo largo de toda esta etapa histórica. Pero fue ocasionado por una simple idea de derechos sobre la propiedad. Se dijo que cada individuo, pero particularmente cada empresario, podría manejar sus propiedades como estimara conveniente. A esto siguió que cada uno buscara minimizar los costos y el esfuerzo que implicaba producir para el mercado. Había tres maneras por las cuales un empresario podía reducir costos reales de producción al «exteriorizarlos».

La primera medida fue tratar los residuos, especialmente los residuos tóxicos, expulsándolos de las propiedades hacia espacios públicos. Desde que hubo mucho espacio público y poca supervisión sobre lo que sucedía en este espacio, este modelo de eliminación de residuos fue tan fácilmente utilizado como desapercibidamente socializado. Esto constituyó el patrón de gastos y preocupaciones mínimas por parte de los productores, y se convirtió entonces en una práctica común, virtualmente universal.

La segunda medida fue cerrar los ojos ante el grado en el que la utilización de ciertos *inputs* (particularmente materias primas) agotaba los recursos, tanto a nivel local como mundial. Los productores están ampliamente orientados al corto plazo y normalmente no dedican atención ni dinero a la preservación de los recursos terrestres en el largo plazo. Las necesidades de sus descendientes no son el centro de la toma de decisiones empresariales, ni lo podrán ser si sus ojos están enfocados en las posibilidades del beneficio rápido y en consecuencia, en la acumulación de capital.

La tercera medida fue convencer a las autoridades políticas de proporcionar infraestructura, particularmente de invertir en la mejora del potencial del transporte de la producción y la facilidad de las comunicaciones. Una vez más, es

cierto que un incremento de la velocidad de ambos, a la vez que una reducción de los costos, incrementará la posibilidad y la cantidad de los beneficios y, en consecuencia, será una bendición para los productores.

Lo que hemos descubierto recientemente, con el incremento del tamaño de la población mundial y la densidad de los asentamientos, es que el costo de estas operaciones se ha elevado, en primer lugar por la relativa desaparición de espacio público sin utilizar, por el genuino agotamiento de algunas materias primas y por la elevación de los niveles salariales.

La «exteriorización» de los costos puede haber significado una bendición para los productores, pero lo cierto es que estos costos fueron solamente trasladados de lugar –al público, esto es, a los estados–. Y como la cuenta comienza a ser más de lo acordado, los costos de la limpieza tóxica, la renovación de recursos y el mantenimiento de infraestructura comienzan a ser aún más altos. Además, la necesidad de ocuparse inmediatamente de esos costos se ha hecho todavía más urgente por las consecuencias negativas a largo plazo de la negligencia pública.

El resultado ha sido la emergencia del movimiento ecologista que representó más que la preocupación de mantener áreas conservadas (reservas) e implicó necesariamente una fuerte inversión de alguien. Nuevamente, en el período posterior a 1945, se dio inicio tanto a la conciencia ecológica como a la movilización política, aunque estas tomaran la fuerza considerable después de 1968.

Finalmente, la historia fue paralela a nuestras preocupaciones sobre la desigualdad. Nótese la versión negativa que usamos en el presente comparada con la versión del lema de Revolución Francesa. Hay una simple razón para esto. Hubo, por supuesto, partidarios de las jerarquías tradicionales quienes creyeron que la igualdad era estructuralmente imposible y socialmente indeseable. Pero como los liberales centristas ganaron terreno en el siglo XIX, la mayoría de personas comenzó a aceptar que la igualdad era teóricamente posible y socialmente deseable. Hubo sin embargo, dos versiones sobre esta creencia. Estaba la versión centrista de que el proceso de modernidad traería gradualmente y sin esfuerzo la rectificación de las jerarquías sociales. La convergencia sobre esto fue más o menos inevitable. Y estaba también la versión más radical sobre esta creencia: la igualdad era inevitable, pero solo porque la combinación de la socialización de las prácticas productivas con los esfuerzos políticos en su favor la harían inevitablemente posible.

Las nuevas preocupaciones sobre las desigualdades emergen después de 1945 y se acentúan luego de 1968 precisamente porque comienza a ser reconocido que no solo no había convergencia sino que en realidad se estaba acentuando la divergencia. El vacío estaba creciendo. Para ser claros, nadie quería admitirlo, y hay muchos intentos de manipular las estadísticas y decir que esto no era así, pero más y más analistas no radicales están comenzando a aceptar esta realidad, aún en periódicos FMI (Pritchett, 1996).

Ahora juntemos las piezas. Para comenzar, tomemos las tres partes del eslogan de la Revolución Francesa –libertad, igualdad, fraternidad–. No pueden ser analizadas por separado o puestas una contra otra. Libertad entre desiguales es un oxímoron. Si alguien tienen significativamente más que los otros, tiene más poder y mayor influencia y puede, en consecuencia, imponer fácilmente su voluntad sobre la de los demás, en cuyo caso aquellos con significativamente menos, no son libres de ejercer su voluntad individual o grupal como deseen.

Pero la igualdad sin libertad es también un oxímoron. Si cada uno de nosotros no tiene el mismo grado de derechos políticos en la práctica, entonces no somos iguales en el significado, y tampoco lo seremos en lo material en mucho tiempo. El poder político (que implica una ausencia de «libertad» para los menos poderosos), es rápidamente convertido en desigualdades reales, por medida que estuviera.

Asimismo, ni la libertad ni la igualdad tienen significado sin el sentido de solidaridad humana que involucra la fraternidad. Solidaridad es empatía, y el significado social de la empatía es que cada uno de nosotros apoya la libertad e igualdad del otro. Si limitamos nuestra empatía únicamente a unos cuantos, entonces estamos estableciendo una asignación desigual de beneficios sociales y por consiguiente, afectando la libertad de quienes excluimos. Ni la libertad ni la igualdad pueden sobrevivir mucho tiempo sin el sustento de los demás a quienes apelamos con el concepto de solidaridad.

Demasiado para los seudo debates que el siglo XIX y la mayor parte del XX se consintieron sobre las prioridades de las tres partes del lema de la Revolución Francesa. Esta es la razón de por qué hoy en día, es más útil concentrarse en la relación entre el pluralismo, el medio ambiente y las desigualdades.

El pluralismo es sin embargo una doctrina muy escurridiza. Si un grupo es privado de sus derechos de igualdad, su búsqueda política por superar este desbalance puede atraer el apoyo de muchos ajenos al grupo. De este modo, una demanda grupal es usualmente considerada de izquierda o democrática, o de algún modo merecedora de adhesión. Pero el proceso de movilización grupal inmediatamente ocasiona ciertos peligros típicos. El «grupo» puede demandar el apoyo absoluto de todos sus miembros. Sin embargo, desde que todos sin excepción pertenecemos a múltiples grupos, casi siempre esta demanda entra en conflicto con las demandas de los otros grupos a los que también pertenecemos. Entonces, el grupo intrínsecamente puede suprimir las libertades individuales de algunos de sus miembros por asegurar la libertad colectiva de todos ellos.

Además, está la frecuente trayectoria de los grupos que imponen sus derechos, y que cuando dejan de ser los menos favorecidos y se trasladan a la posición dominante, acto seguido, repiten el comportamiento hacia los demás del que se quejaban cuando este era hacia ellos mismos. Sobre este punto, los derechos colectivos han llegado a ser «mayoritarios» en su intento de ser equitativos. Conjuntamente, la solidaridad, que supone la movilización por los derechos grupales,

tiende a soslayar la diversidad de pertenencias grupales coexistentes en cada persona, y en consecuencia, de soslayar las legítimas demandas de los otros grupos del sistema-mundo. Esta es la queja cotidiana y continua de que los movimientos nacionalistas y/o étnicos en sus movilizaciones y aún en sus triunfos políticos ignoran las demandas legítimas hechas sobre las bases de clase, género y un sinnúmero de otras bases de agrupación plural.

Este panorama llega a ser aún más complejo una vez que introducimos los requerimientos de la racionalidad ecológica. Las demandas ecológicas son hechas no solo en nombre de las miles de personas en el mundo que injustamente han sufrido daños ecológicos, sino también en nombre de las generaciones por venir. Esto implica, en consecuencia, la suma de un cuarto grupo etario al trío en el que constantemente nos dividimos: los jóvenes, los que están en edad de trabajar y los ancianos. El cuarto grupo es ahora los no ya nacidos.

Si un gobierno construye o permite la construcción de una gran represa, por ejemplo, podría argumentar que su propósito es incrementar los beneficios económicos de muchos –sus ciudadanos, sus productores y otros–. Pero indiscutiblemente, la misma represa daña a muchos habitantes y quizás dañe aún más a los que todavía no nacen. El daño puede ser económico, puede ser sanitario, puede también afectar sus capacidades de sobrevivencia como grupo. Las demandas de racionalidad y justicia requieren el balance de múltiples pros y contras, la mayoría de los cuales son extremadamente difíciles de medir, inclusive de aproximar. Con todo, los productores toman decisiones, los gobiernos toman decisiones y los movimientos sociales toman decisiones.

Mientras tanto, las inequidades establecidas en nuestro sistema están creciendo más. Un quinto superior se beneficia mientras que el quinto inferior o los cuatro quintos inferiores se ven empobrecidos en lo relativo y en lo absoluto. En estas transacciones, las pugnas de algunos grupos bajo el influjo del pluralismo y las pugnas de otros influenciados por las preocupaciones ambientales pueden en realidad, profundizar las desigualdades en la práctica.

Para mí, es obvio que las luchas en pro de que otro mundo sea posible dependen de dos factores: el grado de crisis en el que el presente sistema-mundo se encuentra y subsiguientemente se inclina al cambio radical; y el grado en el que aquellos que consideran una alternativa fundamental al presente sistema-mundo puedan coordinar un programa lúcido que pueda movilizar la fuerza necesaria para imponerse sobre la elección histórica que el mundo está tomando.

He escrito mucho sobre la crisis estructural de la economía-mundo capitalista en los recientes años, y no utilizaré este foro para repetir los argumentos al detalle. Solo señalaré brevemente mi perspectiva, y luego viraré al programa político que esto implica. En los cinco siglos pasados, ha habido tres tendencias seculares en la economía-mundo capitalista: el incremento del costo del personal en las empresas, el creciente costo socioeconómico de exteriori-

zar los costos de producción (particularmente residuos tóxicos y la renovación de recursos usados) y los costos de la inversión pública en educación, salud y seguros de vida.

Cada uno de estos costos de producción ha crecido globalmente, al punto que sus combinaciones han creado serios límites en las posibilidades de acumulación incesante de capital. La consecuencia primaria de esta restricción de beneficios es que el sistema-mundo ha ingresado a una crisis estructural. El sistema está ahora severamente inestable, se bifurca y hay un conflicto político mundial sobre qué clase de sistema-mundo alternativo crear. Las dos alternativas básicas son las que denomino el espíritu de Davos y el espíritu de Porto Alegre. La primera busca establecer un sistema que, aunque nuevo, mantenga dos características cruciales del presente sistema-mundo: privilegios jerárquicos y polarización sistémica. La segunda busca establecer un sistema un tanto diferente que sea relativamente democrático y relativamente igualitario.

En una transición sistémica anárquica es intrínsecamente imposible predecir cual de las dos ramas de la bifurcación será dominante y será la base de un nuevo sistema organizado. Por otro lado, también es cierto que en una transición anárquica, la habilidad de cada actor social para afectar el resultado es considerablemente ampliada por la ausencia de presiones efectivas para retornar el equilibrio. Esto puede ser denominado como el triunfo temporal de la libre voluntad sobre el determinismo. (Wallerstein, 1998).

Dada esta perspectiva sobre la situación estructural en la que nos encontramos, retomo los tres temas sobre los que hemos estado discutiendo: pluralismo, medio ambiente y desigualdades. Me parece que la promoción y la implementación de un énfasis pluralista en nuestros procesos y objetivos políticos es un correctivo indispensable para los errores históricos que hemos tenido al tratar de transformar el moderno sistema-mundo. Solo un énfasis pluralista permitirá que el enorme número y variedad de «minorías» oprimidas logre primero su auto afirmación y segundo una mayor aproximación a la igualdad de derechos políticos, económicos y sociales.

Sin embargo, tenemos que reconocer que el pluralismo es una herramienta peligrosa, desde que puede esgrimirse fácilmente para defender los intereses de grupos en particular, los que podrían originar una violencia intergrupala difícil de acabar una vez comenzada. No hay fórmulas aquí. Es poner en marcha un mecanismo peligroso para obtener resultados positivos. Este mecanismo puede ser necesario, pero debemos de ser prudentes en su uso ya que es también peligroso.

La historia no es muy diferente cuando nos aproximamos al asunto de cómo manejar saludablemente nuestro medio ambiente global. Es tan obvio el grave maltrato que hemos ocasionado al mundo natural, que el fuerte clamor por la necesidad de tratar los errores fundamentales y desgracias es ciertamente legí-

timo. Por otro lado, está la pregunta de qué hacer en lugar de maltratar. No queremos que la cura sea peor que la enfermedad.

Como señalé, veo el uso y la distribución de los recursos naturales como una decisión compartida entre los cuatro grupos generacionales: los jóvenes, los que están en edad de trabajar, los ancianos y aquellos que aún no nacen. Cada grupo tiene sus legítimos derechos y la desatención a alguno de los cuatro es profundamente irracional ya que genera serias consecuencias negativas. Pero balancear las necesidades de las cuatro generaciones no es de ningún modo sencillo. Una negociación materialmente racional entre los que toman la palabra por cada una de estas generaciones puede ser difícil de establecer, y mucho menos ser capaz de encontrar, soluciones adecuadas.

Y finalmente, en lo tocante a las desigualdades, nos hemos dado cuenta no solo de que nunca han sido tan grandes como lo son hoy, sino que no hay una forma simple de rectificar esta polarización. El mayor problema es que, en el corto plazo, no parece haber ninguna solución «gana-gana» para todos. Una seria redistribución de los recursos mundiales que favorezca al último quinto, mitad, o tres cuartos inferior de la población mundial representaría una significativa disminución de lo que el quinto superior o aún la presente mitad superior tiene como su estándar de vida. Políticamente, esto no será fácil de lograr, aún si se argumenta que en el mediano plazo todos lograrán beneficios acumulativos.

Entonces, ¿cuál es el punto crucial de las conclusiones políticas que hemos esbozado? Por un lado, estoy personalmente convencido de que lo que quiero que suceda sobre el pluralismo, el ambiente y las inequidades es totalmente incompatible con los procedimientos de la economía-mundo capitalista. Por otro lado, solo he dicho que lo que pienso de este sistema-mundo está llegando a su fin y será reemplazado por algo más, aún imposible de definir. Me parece que a continuación debo hacer dos cosas: una posterior elucidación de qué clase de sistema-mundo encontraremos aceptable, y con esto generar discusiones y debates sobre ello; y utilizar este período actual de transición anárquica para implementar, aunque imperfectamente, cualquier cosa que podamos lograr, local, nacional, regional o mundialmente. En conclusión, debemos actuar tanto en el corto como en el mediano plazo al mismo tiempo. Y todo esto mientras intentamos mantener una mirada lúcida sobre nuestras posibilidades y las consecuencias de lo que nos proponemos.

BIBLIOGRAFÍA

DAVIES, Norman

1996 *Europe: A History*. New York: Oxford Univ. Press.

GEORGE, Margaret

1976-77 «The 'World Historical Defeat' of the Ré-publi-caines-Révolutionnaires», *Science and Society*, XL, 4, Win-ter, 410-437.

PRITCHETT, Lane

1996 «Forget Convergence: Divergence Past, Pre-sent, and Future». *Finance & Development*, XXXIII, 2, June 40-43.

SIÉYÈS, Emmanuel-Joseph

1789 «Preliminaire de la Constitution, lu les 20 et 21 juillet 1789, au Comité de Constitution», in *Re-ceuil des pièces authentiques approuvés par l'Assemblée Na-tio-nale de France*, Genève, I, 178-200.

WALLERSTEIN, Immanuel

1998 *Utopistics, or the Historical Choi-ces of the Twenty-first Century*. New York: New Press. [en español: *Utopística, o las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo XXI de México, 1998]

2006 *European Universalism: The Rhetoric of Power*. New York: The New Press.[a parecer en español, Siglo XXI de México].