

## Globalización y democracia

LUIGI BONANATE

*En el estudio preliminar de la antología intitulada Norberto Bobbio: el filósofo y la política publicada por el Fondo de Cultura Económica (1996) escribí lo siguiente: "la sistematización y el desarrollo de las tesis de Bobbio sobre las relaciones internacionales ha sido llevado a cabo por Luigi Bonanate, un destacado discípulo suyo que hasta ahora, desafortunadamente, no ha sido conocido en México. Entre los escritos de este autor se encuentran La política de la desilusión. La guerra en la política mundial (1971), Teoría política y relaciones internacionales (1976), Guerra y paz (1987) y Ética y política internacional (1992). Bonanate, también profesor de la Facultad de Ciencias Políticas de Turín, ha fungido, desde su fundación, como director de la revista Teoría política que integra a los intelectuales que se reúnen en torno a Bobbio" (p. 24). Pues bien, dando los primeros pasos para zanjar esa omisión, aquí presentamos a un hombre de letras cuya calidad podrá comenzar a apreciarse en la lectura de este ensayo que aborda una temática central para la política de nuestro tiempo.*

**José Fernández Santillán**

Si un día, de improviso, todas las fronteras que dividen al planeta desaparecieran ¿qué sería de nosotros? Acaso sería posible que los ex Estados —en un tiempo soberanos, autónomos, que no reconociesen algún superior por encima de ellos— alcanzaran de inmediato una convivencia semejante a la que normalmente se había realizado hasta el día anterior dentro de cada Estado. La respuesta negativa a esta pregunta es más obvia que verdadera, en consecuencia, discutirla puede ayudar a aclarar, en términos preliminares, algunas cuestiones. Para volver menos abstracta tal hipótesis debemos decir que este mundo futuro tendría que vérselas con una sociedad mundial que se ha transformado profundamente. Es posible que de ello se encuentre huella en el cada vez más difundido lenguaje de la globalidad, pero entonces es preciso aclarar de qué cosa se trata.

Son tres las fases históricas a lo largo de las cuales se ha desarrollado el camino que lleva en nuestros días a la idea de globalización. No sé si sea una historia ya escrita, pero puede sintetizarse de la siguiente manera. Después de una fase prehistórica —la del "descubrimiento de la globalidad"—, durante la que la conciencia de alguna forma de coparticipación planetaria (global) fue confiada a la bomba atómica y a su expresión simbólica (tanto así que nos hizo descubrir que el peligro de la destrucción podía involucrar a todos al mismo tiempo), y en la que al mismo tiempo el rompimiento entre los dos mundos impedía que cualquier forma de unificación se difundiese, toca a los autores del famoso informe sobre Los límites del desarrollo <sup>1</sup> hacer del conocimiento de la opinión pública mundial (si no en primer lugar, por lo menos de manera notoria) la idea de la finitud de nuestros recursos que contenía, en sustancia, la percepción precoz del movimiento que luego se llamaría "posmoderno": si los recursos de la humanidad y del planeta no son inagotables se deduce entonces que el progreso no es exponencial e

irrefrenable. Incluso, si así estuviesen las cosas—nos advertían Peccei y sus amigos— el destino del mundo estaría marcado: iría sin remedio hacia la autodestrucción, pero ahora ya no militar, sino social. En palabras de Peccei: "Debemos convencernos de que nuestros problemas globales se han vuelto tan fuertes e inmanentes que debemos encararlos directamente; tratar de llegar a ellos de manera indirecta mediante el control de cuestiones periféricas y secundarias (que por lo demás también deben ser afrontadas) no puede resolverse más que con un peligroso desperdicio de tiempo y energías."<sup>2</sup> Para afrontar todo esto el Club de Roma se esforzaba por indicar las directrices que habrían podido permitir movemos *Hacia un equilibrio global* (1973).

Si bien debe reconocérsele al Club de Roma haber llamado la atención sobre la gravedad del problema, al grado de poder distinguir su planteamiento con la fórmula de la "globalidad catastrófica" (en el sentido de que su modelo argumentativo era: la catástrofe será inevitable, a menos que...), no es que los diversos círculos de especialistas ignoraran la situación: en el lapso de una década los internacionalistas (tanto en su vertiente política como en la económica),<sup>3</sup> por ejemplo, abordaron dentro de sus disputas metodológicas precisamente el tema del "globalismo" (en consecuencia, una segunda versión), optimista o pesimista, según si la superación (aunque todavía parcial) de la concepción exclusivamente Estado-céntrica de la política y de la economía mundiales fuese considerada como un bien o como un mal: de cualquier manera, ambas partes se planteaban como núcleo central del análisis (guiado por el reconocimiento de la aparición en la escena de actores no-estatales, desde las empresas multinacionales a los millares de organizaciones internacionales, gubernamentales y no-gubernamentales) la circunstancia de acuerdo con la cual el proceso de "integración" (esa "interdependencia" de la que todos hablaban sin saber en qué consistiese verdaderamente) económica, social, cultural, informática, etcétera, en acto, hacía a todo el planeta simultáneamente copartícipe de situaciones que ya no estaban localizadas en un punto específico del planeta —esto, por lo demás, ya lo había intuido Kant, en su época: "la violación del derecho que sucede en un punto de la Tierra repercute en todos los puntos".<sup>5</sup> No hay necesidad de llamar la atención sobre el hecho de que la dimensión dominante, en esta segunda fase, está representada por las dilatadas dimensiones de la economía internacional, que se expandía al mismo ritmo con el que la tensión político-militar-ideológica entre Occidente y Oriente se iba atenuando (estando incluso, como ahora lo sabemos, destinada a disolverse del todo, todavía más simétricamente favoreciendo el desarrollo económico). Se trataba, de cualquier forma, de un proceso que —en ausencia de nuevos ejes conflictivos— no podía, por su naturaleza, admitir frenos. Tan es así, que son muchos los que hoy consideran que hemos entrado incluso en una tercera, y definitiva, fase, precisamente la de la "globalización", concebida —de conformidad con la sugerente propuesta de M. Revellicomo "simultaneidad temporal" e "indiferencia espacial",<sup>6</sup> o, si se me permite recurrir a una imagen más literaria (o retórica), como si todos viviéramos en una misma "jornada del mundo".<sup>7</sup> Ahora bien, si reflexionamos acerca de la intensidad creciente de las tres diferentes fases: globalidad catastrófica, globalismo kantiano, globalización posmoderna, podemos reconocer que ellas se inscriben, en conjunto, en un mismo diseño que tiene su trama en la contextual y coesencial crisis de la centralidad del Estado. Los problemas globales —nos decían los profetas del Club de Roma— no son divisibles. Tan es así, que los globalistas dividen al mundo solamente entre optimistas o pesimistas, en referencia a la capacidad de controlar tales problemas; los globalistas posmodernos, en fin, constatan la codivisión y la coparticipación universales simultáneas de todos los

ciudadanos del planeta en una cultura (material) cada vez más unitaria y común. Pero si este proceso fuese verdadero (o, si lo es) deberíamos poder entrever una consecuencia de gran importancia, que no podría dejar de consistir en una advertida "desestatización" del mundo. Si todos participamos juntos y al mismo tiempo en el mismo fenómeno (B. Badier está entre los profetas de esta interpretación del mundo actual)' ¿qué diferencia habrá si lo vivimos en Tokio, Río de Janeiro o Roma?

Sin embargo, las cosas no están exactamente así. No solamente es imposible hablar de desestatización (el único embrión al respecto que podemos señalar es el de la Unión Europea), sino que registramos también el resurgimiento de aquellos nacionalismos que habían sido el vector para la construcción de tantos Estados; y hoy incluso parece que todos estamos muy preocupados por su renacimiento, aunque sean micro o macro, de cualquier manera reconocibles en conjunto –por lo que hace a su matriz teórica–, en la problemática comunitarista, es decir, en la cuestión de la ubicación telúrica de las poblaciones, en las dos dimensiones, material e ideal (bastaría recordar cuán intenso es el debate internacional sobre la idea de nación para calibrar su importancia). Por tanto, parece que la globalización ha terminado por producir efectos diferentes de los que por su misma naturaleza habría debido sugerimos; en vez de unificarnos nos separa y, por decirlo así, nos remite a nuestras raíces y a nuestra civilización. Y es evidente que si las civilizaciones no confluyen sino que, al revés, chocan, eso quiere decir que entonces la globalización no ha traído nada bueno.

### ***La gran equivocación***

Conscientes de esta desilusión tratemos de encontrar una explicación. Hubiéramos esperado que los ciudadanos del "mundo sin fronteras" hubiesen estado contentos de entrar, a través de la globalización, en una nueva era, pero en cambio nos percatamos de que las cosas no están así y que incluso esos ciudadanos prefieren encerrarse en nuevas fronteras de identidad y a veces también jurídicas. Podemos decir que ellos, una vez convertidos en conciudadanos, descubren en cambio que se sienten recíprocamente extranjeros. Me pregunto si esta constatación deba ser considerada como el desilusionante fin de una historia, o como la simple consecuencia de una gran equivocación o, como define ese tipo de situaciones M. Bettini, de un "malentendido".<sup>9</sup> Pero de qué "malentendido" se trata dado que obviamente atañe a una dimensión relacional. Para comprenderlo debemos remontarnos muy atrás en la historia de la civilización, por lo menos de la occidental, siguiendo la propuesta de Todorov quien se refiere a una primera forma de choque cultural, cuya sustancia se encuentra en la comparación entre la "regla de Herodoto", referente a los persas, y la "regla de Homero", que se aplica a Odiseo.<sup>10</sup> Dicho en pocas palabras: en tanto que según Herodoto, mientras los persas juzgan, progresivamente, en términos menos amigables a los extranjeros de acuerdo con la distancia que los separa de ellos; según Homero, en cambio, Odiseo aprecia más a los otros hombres en cuanto le son más lejanos. Tan es así que él viaja incesantemente para descubrirlos y apreciar su diversidad.

Aunque admito no saber cómo explicarme el motivo, es indudable que en la historia ha prevalecido la regla persa y no ciertamente la de Odiseo: el desconocido ha sido considerado con mucha más frecuencia un "enemigo" (por lo menos potencialmente, un peligro), que un "amigo (aportador de ideas y gustos exóticos originales) –bastaría recordar cuánto éxito ha tenido la concepción de la política propuesta por C. Schmitt para tener la prueba. Pero habría, por lo menos ateniéndonos a Bettini, y gracias a que él nos remite a la lección antropológica de Lévi-Strauss, para entender qué es lo que ha provocado la equivocación: se trata de "un exceso de comunicación consigo mismo" (lo cual produce una forma de extrañamiento) que obviamente empuja a rechazar el diálogo con el otro, en tanto más desconocido es. De ello deriva, de manera evidente, una falta de comunicabilidad que, en caso de que se entre en contacto recíproco, terminara por producir malentendidos y equivocaciones. De esta forma, si Odiseo no hubiera experimentado la extrañeza y por tanto, hubiera aprovechado toda ocasión para instaurar nuevas comunicaciones, a los persas les habría ocurrido exactamente lo opuesto, así como a la mayor parte de sus parientes y descendientes esparcidos por el mundo. Ello, en el caso de que sea verdad, como podríamos deducir de un análisis de A. Métraux acerca del origen del canibalismo (hace poco recordado por F. Remotti),<sup>12</sup> que esa práctica, considerada de manera predominante como una forma de crueldad y barbarie, no fuese más que la consecuencia, una vez más, de un malentendido. Escuchemos a Antonio Pigafetta, compañero de viaje de Magallanes: "Una vieja madre sólo tenía un hijo que fue asesinado por los enemigos. Tiempo después, el que mató al hijo fue hecho prisionero y conducido ante la madre; para vengarse ella se lanzó contra él como una bestia salvaje y con grandes gritos le destrozó la espalda; el prisionero tuvo la doble fortuna de salvarse de las manos de la vieja y escapar. Al regresar con los suyos mostrando las señales de los dientes en su espalda, les hizo creer –quizá así lo pensaba realmente– que los enemigos querían devorarlo vivo. Ya que ellos no eran menos feroces que los demás, decidieron comerse verdaderamente a quienes hubiesen aprehendido en combate."<sup>13</sup>

Atendiendo a esta reconstrucción, el canibalismo (acción inhumana para nosotros) no derivaría más que de la muy humana desesperación de una madre que se lanza contra el asesino de su hijo no para comérselo verdaderamente (acaso no imitamos un comportamiento semejante cuando decimos de un recién nacido que "nos lo comeríamos a besos"), sino para desfogar su dolor. A su vez, tampoco el criminal del hijo quiso verdaderamente comerse a los adversarios, incluso no estaba seguro del significado del gesto de la madre pero, por lo menos, pretendió introducir un principio de reciprocidad en la relación. En suma, el encuentro da lugar a un verdadero y propio "malentendido", a una terrible equivocación que, en cuanto tal, no puede ser más que un aviso de desgracias, esto es, de subsecuentes incomprendiones recíprocas que terminaran por cavar una zanja cada vez más profunda entre los bandos. Es de esperarse una hostilidad sin fin.

### ***Las consecuencias de los malentendidos***

Si queda todavía por entender el motivo por el cual Odiseo no incurriera en una equivocación como la surgida entre el guerrero y la madre de su enemigo, de cualquier manera podemos deducir, de nuestra alegoría que los daños que derivan de la incomprensión pueden ser muy graves. Dicho de otro modo: si nuestra comunicación no suscitara equivocaciones, podríamos vivir más en paz, con más serenidad. Aquí me propongo aplicar esta lección al debate actual sobre las civilizaciones y sobre la posibilidad de que ellas se mezclen o se enfrenten: ya hemos visto, de una parte, que la globalización no produce la desestatización o desnacionalización que habrían debido derivar de ella coherentemente, sino al contrario la renacionalización, el localismo o incluso los nuevos Estados; agrego, de otra parte, que la voz de alarma lanzada recientemente por Huntington –"la próxima guerra mundial, si es que se combate, será una guerra entre civilizaciones"–,<sup>14</sup> puede ser leída como una modernizada repetición de las mordidas de la madre en las espaldas del asesino de su hijo. Encuentro efectivamente que Huntington caiga a su vez en un malentendido tal que produce consecuencias no menos graves que el canibalismo (transfigurado por la civilización contemporánea, pero no por ello menos dañino). No sólo nuestro autor muestra, efectivamente, una inopinada obsesión por la defensa de los valores "occidentales", tanto así que habla consigo mismo, cuando exclama en las últimas líneas de su ensayo que "la civilización occidental es...occidental" (como si se dijera "mi hijo es mi hijo"), sino que introduce un elemento de gran ambigüedad cuando ubica la fuente del conflicto previsto en la idea de "civilización". De acuerdo con las buenas costumbres del procedimiento académico, Huntington nos ofrece desde el inicio su definición de ella, de la civilización: es, en primer lugar, "una entidad cultural" (p. 23); inmediatamente después agrega que ella "se define tanto por elementos objetivos comunes, como la lengua, la historia, la religión, las costumbres, las instituciones, como por la autoidentificación subjetiva de parte de la población" (p. 24).

Para cualquiera es fácil –especialmente en estos años, cuando las más diversas definiciones de nación retumban continuamente en nuestras orejas,– darse cuenta de que la definición proporcionada por Huntington de civilización es idéntica a la que estamos acostumbrados a usar para la nación.<sup>15</sup> Podríamos decir entonces que Huntington "se comunica consigo mismo", pero no con los demás: ésta es precisamente una fuente de malentendidos. Sin embargo, no podríamos contentarnos con señalar que Huntington se equivocó de palabra pero no de concepto, porque de choques entre naciones verdaderas y propias (por así decir) muestra estar al corriente. Tan es así que los coloca en los años que van de la Revolución francesa a la primera guerra mundial. Se trata, en efecto, de una equivocación cuyas consecuencias, no obstante, están lejos de ser marginales: al término de su análisis él ofrece ciertamente también algunas indicaciones operativas, entre las que se encuentran las que nos invitan a "aprovechar las diferencias y los conflictos entre los Estados confucionistas e islámicos y a apoyar en las otras civilizaciones a los grupos que son afines a los valores y a los intereses occidentales" (p. 49). Me parece claro: Huntington no le teme a las diversidades culturales o de civilización, le asusta la erosión del dominio occidental en el mundo, incluso quisiera que el hombre blanco volviese a echarse el saco a las espaldas y pudiese llevarlo a todos lados del planeta.

Formalizo mi crítica: en vez de afrontar el argumento de Huntington preguntándonos si sus previsiones son correctas –como en la práctica él nos induce a hacer, tendiéndonos una trampa retórico argumentativa– deberíamos cuestionarnos si el choque cultural (allí donde la cultura, no lo olvidemos, encarna en Estados nacionales) es verdaderamente entre civilizaciones diferentes y no en cambio entre ideologías, o sea, entre imágenes del mundo (político) propuestas. Permítaseme concentrar el argumento de Huntington en el choque entre el Occidente y el Islam (en realidad no lo fuerza mucho porque es precisamente en éste que él piensa); estamos verdaderamente seguros de que su incompatibilidad consiste en la diferencia marcada en el rango de la civilización. Es curioso: al mirar el mapa geográfico de la distribución de la democracia en el mundo (que nos ofrece cada año *Freedom in the World*), un dato salta inmediatamente: los Estados occidentales son todos democráticos mientras que los islámicos no. Esta me parece una diferencia mucho más significativa que la otra entre cultura occidental y cultura islámica. Tan es así que es interesante preguntarse si todo eso deba ser adscrito a la civilización o a alguna otra razón. Que los Estados occidentales sean democráticos y los islámicos no (aclaro de inmediato –y trataré de explicar al final el motivo– que estimo preferible la democracia a cualquier otra forma de régimen político) difícilmente podría ser casual. Dejaría a un lado inmediatamente un tipo de respuesta clásica que se podría dar, no porque sea inverosímil, sino porque es demasiado obvia y descartable, vale decir, que ello deriva de la influencia nefasta proveniente de los regímenes coloniales occidentales en el resto del mundo – aunque es verdad, no debe olvidarse que ha transcurrido mucho tiempo, y que tanta inmovilidad no puede ser achacada de manera exclusiva a la herencia del pasado. También podríamos recordar que el Occidente (europeo) y el Islam dieron vida a los dos imperios más grandes de la historia, en los siglos XVI y XVII, que se enfrentaron largamente; pero, por igual, esta explicación (completamente interna a la lógica de la política de potencia y por tanto a la contraposición total) se ubica demasiado atrás, aunque ella nos sugiera por lo menos el diferente recorrido que la modernidad ha seguido en los dos campos. En efecto, el Occidente se ha estatizado y fragmentado (en Estados nacionales), en tanto que el Islam, al contrario, progresivamente se ha desestatizado, como consecuencia del declive imperial, sin siquiera recomponerse en Estados nacionales. Al contrario, gran parte del Islam se reunificará más adelante como "nación" (árabe), pero como reacción a la invasión del Occidente más que por un impulso interno y espontáneo.

De estas diferentes trayectorias podremos deducir que el Occidente se democratizó porque se estatizó, mientras que el Islam no por el motivo opuesto. Es frente a este escenario que Huntington proyecta la sombra lúgubre de la amenaza que el Islam podría representar para Occidente. Sin embargo, no olvidemos que, después del siglo XVII, las intervenciones han sido exclusivamente del norte hacia el sur y no al revés. Agregó que en un libro reciente, dos estudiosos brindan una especie de respuesta a Huntington observando que al temor occidental del fundamentalismo islámico (nombro de esta manera al eventual desafío islámico, porque me resulta un poco difícil imaginar algún tipo de "expansionismo" de potencia proveniente del islamismo) es preciso contraponer el sentimiento de asedio que este último percibe por parte de Occidente: "ese sentido recíproco de asedio es peligroso y representa el prerrequisito clásico para una ciega precipitación hacia un conflicto armado". Podremos salir de este nuevo malentendido –¿quién es el asediado y quién el asediador?– refugiándonos en las explicaciones de tipo cultural y sostener que el problema es; en efecto, de civilizaciones: de ello derivaría que el Occidente, históricamente

victorioso, asumiría la amenaza a su posición de privilegio, a su hegemonía mundial. No podremos ni siquiera decir que ésta sea la primera vez que el Occidente experimenta tan desagradable sensación: acaso no eran éstas las mismas preocupaciones que movían a Mister X (alias George Kennan) en 1947 a llamarle la atención al gobierno estadounidense acerca de la agresividad soviética. No obstante, hoy podemos decir, luego de lo que ha pasado, encontrándonos en la afortunada posición de los postreros, que quizá esas preocupaciones eran exageradas y que la Unión Soviética estaba construyendo un imperio defensivo más que ofensivo (sabemos también que exactamente cuarenta años después, ese imperio habría aventado la toalla admitiendo su derrota frente a Occidente).

Hago otra observación: a veces el Occidente se equivoca en sus previsiones, o subestima los indicios premonitorios escondidos en la realidad. Agregó otro elemento: ¿estamos seguros —como Huntington nos quiere hacer creer— que la heterogeneidad entre los sistemas culturales o ideológicos es una fuente segura de conflictos? Ciertamente Odiseo no pensaba así. Para ser más claros: muchas veces el Occidente ha sabido aliarse con países y regímenes que no tenían nada que compartir con la predilecta democracia (ni siquiera hay necesidad de dar ejemplos), ¿por qué entonces la incompatibilidad con el Islam debería ser tan insalvable?

### ***Hacia un universo pluralista***

Sería poco generoso acusar a Huntington de haber inventado todo; admitamos que algo de intrigante hay en nuestra concepción del Islam: su idea de guerra santa, de incuestionable injusticia en las relaciones sociales dentro de los Estados confesionales, el fundamentalismo. Sugiero retomar los motivos de insatisfacción que experimentamos con la idea de que la ausencia de democracia en esos regímenes puede hacer imposible el diálogo —y, como sabemos, la ausencia de diálogo crea extrañeza y ésta, a su vez, lleva a malentendidos. Que la ausencia de democracia puede ser verdaderamente un problema lo demuestra, aunque sólo a título de ejemplo, la siguiente afirmación de un líder del FIS de Argelia: "¿La democracia? No hay rastro de esta palabra en el libro del Profeta. Y entonces yo planteo la siguiente pregunta: ¿tal concepto nació en la tierra del Islam o en la de los infieles? En nuestra religión no existe más que un poder, el de Dios sobre los hombres."18 Nosotros, "occidentales", sabemos bien que la religión puede obstaculizar la democracia. Tan es así que ya es tradicional en los estudios politológicos la idea de que la secularización es un paso determinante del proceso de modernización. ¿Para qué sirve esta última? En sustancia, para producir el desarrollo capitalista, difundir el bienestar y la riqueza y, más adelante, la afirmación de los regímenes democráticos.

Ahora bien, tanto el Occidente como el Islam han tenido religiones "fundamentalistas", el primero se desarrolló económicamente, en tanto que el segundo no. La razón podría consistir en una diferencia "natural": recursos, materias primas, conocimientos que son difundidos en el primero pero faltan en el segundo. O sea. ¿el mundo islámico es intrínsecamente pobre? Tratando de librarnos de ese sentimiento de culpa colonialista (que, no obstante, para nosotros es una idea heredada), podemos responder que ello no es verdad, y que las cosas no están necesariamente de ese modo. Es suficiente observar a países como Libia, Argelia o Irán: su pobreza no es inevitable, sino política, es decir, producida por la

voluntad del hombre y no de la Naturaleza. Dicho en otros términos: la modernización no fue impedida por la ausencia de condiciones favorables, sino por haber optado por tomar medidas antimodernas. De mi parte, no excluiría que en esto haya estado metida la mano de Occidente, que con tanto atraso no tenía, por lo menos hasta hace muy pocos años, verdaderamente nada que perder. La experiencia fallida del socialismo de los coroneles al estilo de Nasser me parece una prueba contundente: mientras ese tipo de socialismo se orientaba, si bien contrastando con Occidente, hacia la secularización y la modernización ¿no fue acaso duramente hostigado por el propio Occidente?

No dudo en definir este síndrome como producto de una serie de equivocaciones; con ello no pretendo dar a entender que nadie carga con la responsabilidad, sino que la situación actual ha dependido de incomprendimientos más que de incompatibilidades existenciales. Aclarado lo cual, regreso a Occidente, porque nuestra percepción del "peligro islámico" no puede ser separada en lo más mínimo del fenómeno de nuestra época, del cual la población islámica (más que todas) ha sido protagonista: la migración masiva hacia los países ricos (en especial de Europa). Recuerdo, para comenzar a reenlazar me con las observaciones de las que partí, que la Europa de la que hablamos es la que ya se ha insertado establemente en el proceso de globalización y que está atravesando su crisis posmoderna, cuya manifestación más evidente está representada por el declive de la territorialidad. Obsérvese: para el Occidente hoy eso significa superación de la centralidad estatal, progresiva desnacionalización (especialmente económica, y particularmente financiera, tanto así que los sistemas fiscales estatales pierden la capacidad de fijar impuestos a las ganancias que se producen sin fronteras de por medio), baja de la sacralidad de la soberanía. Frente a todo esto está, por parte del mundo islámico (pero podríamos decir más en general, de los pobres de todo el mundo), el intento de "globalizar" (o mejor dicho, "englobar"), a su vez, la distribución de la población en las diversas regiones ricas del mundo para salvarse (del hambre, de la injusticia social, de la opresión de los regímenes dictatoriales, etcétera). Todos aquellos que de esta manera pierden sus raíces culturales (aunque también los comunitaristas de los países ricos sienten conculcadas las suyas) están destinados todavía a probar extrañeza, y esto, tomando en cuenta las dimensiones masivas de los fenómenos migratorios, no permite una simple absorción por medio de una lenta asimilación, sino que plantea un problema de verdadera y propia antropología filosófica: ¿es igual para todos la naturaleza del individuo? Si los occidentales temen por la pérdida de su identidad, ¿qué drama vivirán un marroquí, una filipina o un senegalés llegados a Italia dramáticamente? Quisiera insistir en el hecho de que los dos fenómenos análogos por completo: la pérdida de identidad tanto para los europeos como para los inmigrantes, que se funden, o mejor dicho que chocan, se refieren a personas que nuestra civilización nos ha acostumbrado a considerar, a todas ellas, como iguales.

Tomé en préstamo para intitular este párrafo, modificándolo, el título de un ensayo de P. Hassner quien, después de haber mostrado las cuatro combinaciones posibles del pluralismo cultural (1. Nuestra sociedad es natural, las otras simplemente tradicionales; 2. Nuestras costumbres son culturales y la natural es la del "buen salvaje"; 3. Todas las civilizaciones, por cuanto se crean naturales son, efectivamente, producto de una cultura; 4. Todas las civilizaciones son naturales y sólo difieren por las distintas costumbres), propone una quinta posición, de acuerdo con la cual el universalismo debería vincularse de nueva cuenta a la Naturaleza "por adición o combinación", basándose, como es obvio, en el

mutuo reconocimiento y en el diálogo, en el que, no obstante, está latente el riesgo de que cada cual reclame "para su nación o cultura el privilegio de una vocación universal".<sup>19</sup>

Me parece que esta manera de plantear las cosas ilustra bastante bien la condición europea actual, abstractamente universalista pero concretamente particularista, de suyo democrática pero en duda acerca de si debe incluir dentro de sus fronteras a los inmigrantes, al final consciente de una inicial ciudadanía común pero celosa de su pureza. Así y todo, una vez admitida esta descripción, la ruta hacia una idea de democracia no nacional queda absolutamente inexplorada y muy lejos de ser compartida universalmente.

### *¿Y si las cosas estuviese planteadas por completo de otra manera?*

Un libro muy reciente presenta argumentos exactamente opuestos a los míos: analizarlos tal vez pueda permitirme aclarar mi posición, a manera de conclusión. Silvio Lanaro, al final de su circunnavegación alrededor de la idea de patria, formula las siguientes sentencias: 1) que la idea de frontera esté superada en la época de la globalización; 2) que el Estado nacional es obsoleto y la territorialidad misma es una dimensión superada; 3) que es posible llegar a un constitucionalismo europeo que no sea sostenido por una cultura política difusa y por un sistema político coherente con aquélla; 4) que los inmigrantes no busquen en Europa respuestas socioculturales porque sus exigencias son exclusivamente económicas; 5) que tenga sentido ofrecer a los inmigrantes algo más que respuestas jurídicas. La idea de patria, a final de cuentas, aunque no sea eterna, no ha agotado su misión, lo que ocurrirá el día en que "otras formas de organización política sepan responder a las necesidades que en estos momentos sólo ella satisface".<sup>20</sup> Me pregunto: cómo podrán en algún momento surgir nuevas necesidades. Agregó que si no hubieran problemas, él trataría de forzar la chapa de las puertas abiertas y nosotros no nos quedaríamos aquí discutiendo sobre el asunto. Ciertamente no me parece el caso. Sus dos primeros argumentos se mueven en contra de los verdaderos y propios datos de hecho, es decir, le impiden entender que si no hacemos nada por darle cabida al tercer argumento, las respuestas meramente economicistas y jurídicas proporcionadas a las últimas dos cuestiones ciertamente serán insuficientes.

Sin menospreciar en manera alguna la importancia de los temas enfatizados por Lanaro, me parece que lo que se debe considerar, en vez de refrendar cuán difícil es mezclar las civilizaciones, es que el problema fundamental a encarar es el del método con el cual afrontar estos problemas. Añado ahora que 61 debería necesariamente plantearse en un plano democrático que, sin embargo, debe ser analizado tomando en cuenta dos dimensiones: una preliminar y referente al crecimiento de la democracia en los diferentes Estados del mundo (de manera que pudiéramos hacer hipótesis de una democratización de la escena internacional); y otra, consecutiva, dentro de la cual las relaciones recíprocas entre los Estados (que pese a todo continúan existiendo) se vuelvan mayormente democráticas. Es necesario hacer algunas precisiones: ya que, en sustancia, las modificaciones democráticas deberían producirse tanto en los Estados como entre ellos, parece conveniente moverse a nivel planetario, no por otra cosa sino porque ya hemos visto muchas democracias "realizadas" internamente; en contraste, todavía no conocemos alguna época de la vida internacional que haya sido, en su conjunto, democrática. Esta aclaración

no es meramente formal: ciertamente implica que la definición misma de la palabra "democracia" sea adaptada a un ambiente internacional que no conoce (por lo menos hoy por hoy, y tal vez jamás) ni electores, ni elecciones, ni partidos políticos. En consecuencia, la democracia internacional no puede definirse imitativamente con respecto a la interna. Pero entonces, ¿cómo definirla?

Como se sabe, en la teoría democrática se acostumbra dividir las definiciones de la democracia en dos grandes grupos: definiciones sustanciales que se refieren predominantemente a los contenidos de las decisiones colectivas (asumidas con un valor positivo); definiciones procedimentales que no atañen en sí al contenido de la decisión, sino a la manera en que se llega a ellas. Como no es imaginable que nos preguntemos acerca del contenido de decisiones democráticas internacionales, precisamente por ello nos debemos valer de la definición procedimental o formal de la democracia. Ella es conocida a través de la definición de Kelsen: "como método o procedimiento, la democracia es una forma. En efecto, el procedimiento mediante el cual se busca y se pone en práctica un ordenamiento social es considerado formal para distinguirlo del contenido del ordenamiento que es un elemento material o sustancial".<sup>21</sup> O también a través de la de Schumpeter, para quien "la democracia es un método político", o sea, "el instrumento institucional para llegar a decisiones políticas".<sup>22</sup> Si, de suyo, esta concepción de la democracia es menos difícil de aplicar al ambiente internacional que la sustancial, lo que la hace ulteriormente preferible respecto de esta última es el elemento que a su vez Bobbio le agrega, vale decir que el método democrático se inclina a permitir la solución pacífica de los conflictos políticos y sociales. Más específicamente: Bobbio agrega que él considera a la democracia una especie del género "no violencia", de manera que también se podría decir que la democracia no es otra cosa más que "la primera introducción" del método no violento para resolver los conflictos políticos". De esta manera nos ponemos en condiciones de definir la concepción de la democracia que atañe a nuestro tópico: "ella es un procedimiento orientado a resolver, siempre de la misma manera no violenta, los contrastes entre los Estados y/o entre los grupos de dimensiones internacionales o locales". Agrego, para finalizar, que no solamente la definición procedimental de la democracia se concilia bien con nuestra temática, sino que también nos ofrece un puente hacia el tipo ideal de "mundo sin fronteras", del que partí para mi exposición, hecho que para nada impide, por lo menos en abstracto, que las decisiones vinculantes para todos sean tomadas de conformidad con procedimientos no violentos. De este planteamiento deriva que, por lo menos en primera instancia, la democracia futura tenga por sujetos tanto a los grupos (los Estados) como a los individuos (los ciudadanos). Ello nos libera, subsecuentemente, de cualquier vínculo imitativo y nos recuerda que es igualmente fácil aplicar la concepción procedimental de la democracia tanto a personas morales como a personas físicas, aunque es obvio que el producto final de tales procedimientos se orienta a valer sobre todo para los ciudadanos.

Ya que mi procedimiento ha sido más bien abstracto, concluyo, en cambio, con una constatación de hecho: la época de la globalización también ha traído entre sus consecuencias lo siguiente: por lo menos 28 grandes organismos de cooperación económica reúnen en sus mesas de negociaciones a casi a la totalidad de los Estados del mundo. Si se agrega a esto que por lo menos las más antiguas de esas mesas reúnen Estados que entre ellos jamás se han hecho la guerra (de cuantos se han agregado, y sin olvidar añadir que el

mundo jamás ha estado tan poco violento como en estos días), cómo no sugerir que la mejor terapia para evitar extrañezas y malentendidos sea precisamente —en lugar del vaticinio de los conflictos entre civilizaciones— la democracia procedimental, que no es territorial, no tiene problemas limítrofes ni étnicos, además es útil para resolver pacíficamente las controversias, y en consecuencia por naturaleza es incapaz de practicar el canibalismo.

*Traducción: José Fernández Santillán*

1 D. Meadows et al., *I limiti dello sviluppo*, trad. it. Edizioni tecniche e scientifiche Mondadori, Milán, 1972.

2 A. Peccei, *La qualità umana*, Edizioni tecniche e scientifiche Mondadori, Milán, 1976, p. 75 (el subrayado es mío).

3 Forrester, Y.W. et al., *Verso un equilibrio globale*, trad. it. Edizioni scientifiche e tecniche Mondadori, Milán, 1973.

4 En referencia a los primeros (y al periodo que se trata), cfr. Maghroori, R.-B. Ramberg, B. (eds.), *Globalism versus Realism: International Relations 'Third Debate*, Westview Press, Boulder, 1982, y para los segundos, C.M. Santoro (a cargo de) *Gli Stati Uniti e L'ordine mondiale*, Editoriuniti, Roma, 1978. Naturalmente hoy la bibliografía sobre la globalización es inmensa; aquí reporto tan sólo dos ejemplos: G. Axford, *The Global System*, Polity Press, Cambridge, 1995; T. Spybey, *Globalization and World Society*, Polity Press, Cambridge, 1995. Tómese en cuenta también el fascículo, dedicado por completo al tema, de *Millennium*, xxi, núm. 3, 1995.

5 I. Kant, *Per la pace perpetua*, trad. it. en *Scritti politici e di filosofia de la storia e del diritto*, Utet, Turin, 1965, p. 305.

6 Cfr. M. Revelli, *Le due destre*, Bollati Boringhieri, Turin, 1996, p. 165.

7 "Robo" el título de mi último trabajo, *Una giornata del mondo. Le contraddizioni della teoria democratica*, Bruno Mondadori, Milán, 1996.

8 Cfr. B. Badie, *La fin des territoires*, Fayard, París, 1995.

9 Cfr. M. Bettini, *Nostalgici e indiscreti*, en M. Bettini (a cargo de), *Lo straniero*, Laterza, Roma-Bari, 1992, *passim*.

10 Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri*, trad. It. Einaudi, Turin, 1991, cuarta parte.

11 Cfr. M. Bettini, *op. cit.*, p. 5.

12 Cfr. F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

13 A. Métraux, *Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale*, Il Saggiatore, Milán, 1971, pp. 79-80.

14 S.P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, Lxxn, núm. 3, 1993, p. 39. Se trata de un ensayo que ha tenido un amplio eco.

Cfr. R. Menotti, "La tesi dello scontro fra civiltà e lo sviluppo di nuovi paradigmi per le relazioni internazionali." *Teoría política*, xi, núm. 2, 1995, y R. Ragionieri, "Ordine internazionale e scontro di civiltà", *Teoría política*, XII, núm. 2, 1996.

15 Cfr. F. Goio, "Teorie della nazione", *Quaderni di scienza politica*, I, núm. 2, 1994; y M. Guibernau, *Nationalisms, The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*, Polity Press, Cambridge, 1995.

16 La edición más reciente es de A. Karatnycky (a cargo de), *Freedom in the World. The Annual Survey of Political and Civil Liberties, 1994-1995*, Freedom House, Nueva York, 1995.

17 G.E. Fuller, I.O. Lesser, *A sense of Siege; The Geopolitics of Islam and the West*, Westview Press, Boulder, 1995, p. 167.

18 Cit. en R. Redaelli, *Islam radicale e Islam delle origini*, "Relazioni internazionali", Lix, núm. 31, 1995, p. 47.

19 P. Hassner, "Vers un universalisme pluriel?", *Esprit*, núms. 12 y 17, 1992, *passim*.

20 S. Lanaro, *Patria. Circumnavigazione di un 'idea controversa*, Marsilio, Venecia, 1996, p. 152.

21 H. Kelsen, *La democrazia*, trad. it. Il Mulino, Bolonia, 1981, p. 190.

22 J.A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milán, 1964, p. 257.

23 N. Bobbio, "Democrazia o non violenza?", en varios autores, *Non violenza e marxismo*, Librería Feltrinelli, Milán, 1981, p. 137.

Tomado de la revista *Teoría política* núm. 3, 1996, pp. 3-16. Agradecemos la autorización del autor del ensayo quien, como ha quedado dicho, también es director de esa revista italiana, para publicarlo aquí en Este País.



