

# Primero la gente

Una mirada desde la ética del desarrollo  
a los principales problemas  
del mundo globalizado

**Amartya Sen**

Premio Nobel de Economía de 1998

**Bernardo Kliksberg**

Premio 2005 de la Fundación Empresarial  
por el desarrollo sostenible

*Adolfo Talhara*  
2008

Si todavía no está puntualmente informado de la aparición de nuestras novedades sobre libros empresariales, con sólo enviar su tarjeta de visita a:

**EDICIONES DEUSTO**

Tfno: 93 42 6 70

Fax: 3 42 6 75

Internet: [www.e-deusto.com](http://www.e-deusto.com)

recibirá periódicamente, sin compromiso alguno por su parte, información detallada sobre los títulos recién editados.



EDICIONES DEUSTO

## Capítulo 1

# ¿Cómo juzgar la globalización?

A la globalización se la considera con frecuencia como igual a occidentalización global. Tanto quienes la favorecen como quienes son contrarios suelen compartir este criterio. Quienes tienen una óptica muy positiva de la globalización la consideran como una maravillosa contribución de la civilización occidental al mundo. Existe una historia bellamente estilizada según la cual los grandes desarrollos tuvieron lugar en Europa. Primero vino el Renacimiento, seguido por la Ilustración y la Revolución Industrial, todo lo cual contribuyó a elevar considerablemente el nivel de vida en Occidente. Y en la actualidad, los grandes logros de Occidente se están esparciendo por el mundo. Según esta óptica, la globalización, además de ser algo positivo, es un regalo de Occidente para el mundo. Los adalides de esta lectura de la historia tienden a sentirse molestos no solamente por el hecho de que este gran beneficio sea considerado como una maldición, sino también porque es despreciado y castigado por un mundo desagradecido.

Desde la perspectiva opuesta, el dominio de Occidente —considerado algunas veces como una continuación del imperialismo occidental— es el malo de la película. Según esta óptica, el capitalismo contemporáneo, impulsado y conducido por países codiciosos y voraces de Europa y de Norteamérica, ha establecido reglas comercia-

les y relaciones de negocios que no son favorables para los intereses de los pueblos más pobres del mundo. El enaltecimiento de diversas identidades no occidentales –definidas por la religión (como el fundamentalismo islámico), por la región (como en la defensa de valores asiáticos) o por la cultura (como en la glorificación de la ética confuciana)–, pueden agregar combustible al fuego de la confrontación con Occidente.

¿Es la globalización realmente una maldición occidental? De hecho, no es ni nueva ni necesariamente occidental, y tampoco es una maldición. A través de miles de años, la globalización ha contribuido al progreso del mundo a través de los viajes, del comercio, de las migraciones, de la difusión de influencias culturales y del conocimiento y la comprensión (entre ellas, la de la ciencia y la tecnología). Estas interrelaciones globales han sido a menudo muy productivas para el progreso de diversos países. No necesariamente han adoptado la forma de una mayor influencia occidental. De hecho, los agentes activos de la globalización han estado ubicados a menudo lejos de Occidente.

Para ilustrar lo anterior, pensemos en el mundo a inicios del milenio pasado, y no hacia su final. Alrededor del año 1000 de la era cristiana, el alcance global de la ciencia, la tecnología y las matemáticas estaba cambiando la naturaleza del viejo mundo, pero en aquel tiempo la difusión, en gran parte, se realizaba en la dirección opuesta a la que vemos en la actualidad. La alta tecnología en el mundo del año 1000 de la era cristiana abarcaba, entre otras cosas, el papel, la imprenta, la ballesta, la pólvora, los puentes colgantes, las cometas, la brújula magnética, la carretilla y el ventilador giratorio. Hace mil años, estos inventos, de uso difundido en la China, eran prácticamente desconocidos en otros lugares. La globalización los diseminó por todo el mundo.

Un movimiento similar fue el que tuvo lugar con la influencia de Oriente sobre las matemáticas occidentales. Surgió el sistema decimal, que se desarrolló en la India entre los siglos II y VI, y que poco tiempo después fue utilizado por matemáticos árabes. Estas innovaciones matemáticas llegaron a Europa principalmente durante el último cuarto del siglo X, y su impacto empezó a sentirse en los primeros años del milenio pasado, contribuyendo valiosamente a la revolución científica que favoreció la transformación de Europa.

Los agentes de la globalización no son ni europeos, ni exclusivamente de Occidente; tampoco están necesariamente vinculados a la dominación occidental. De hecho, Europa hubiese sido mucho más pobre –tanto económica, como cultural y científicamente– si hubiese opuesto resistencia a la globalización de las matemáticas, de la ciencia y de la tecnología en ese momento. Y en la actualidad, rige el mismo principio, si bien se despliega en la dirección opuesta (de Occidente a Oriente). Rechazar la globalización de la ciencia y de la tecnología por estimar que representa la influencia e imperialismo occidentales no solamente implicaría desconocer las contribuciones globales –tomadas de muchos lugares diferentes del mundo– que apuntalan las así denominadas ciencia y tecnología occidentales, sino que constituiría igualmente una decisión práctica poco sabia, habida cuenta de la posibilidad que podría tener el mundo entero de beneficiarse con el proceso.

### Un legado global

Al resistirnos al diagnóstico de la globalización como un fenómeno de origen esencialmente occidental, tenemos que sentir recelo no solamente de la retórica antioccidental, sino también del chauvinismo prooccidental presente en muchos escritos contemporáneos. Sin duda alguna, el Renacimiento, la Ilustración y la Revolución Industrial fueron grandes logros –y tuvieron lugar principalmente en Europa, y más tarde, en Norteamérica–. Sin embargo, muchos de estos desarrollos se nutrieron de la experiencia del resto del mundo, y no estuvieron limitados a los confines de una discreta civilización occidental.

Nuestra civilización global es un legado mundial –y no únicamente una colección de culturas locales diferentes–. Cuando una experta en matemática moderna invoca en Boston un algoritmo para resolver un difícil problema de cálculo, es posible que no sea consciente de que está ayudando a conmemorar al matemático árabe Mohammed Ibn Musa al-Khwarizmi, quien tuvo su apogeo en la primera mitad del siglo IX (la palabra algoritmo está derivada del nombre al-Khwarizmi). Existe una cadena de relaciones intelectuales que une las matemáticas y la ciencia occidentales a una serie de personas, claramente no occidentales, dedicadas a su práctica, y al-

Khwarizmi fue una de ellas. (El término *álgebra* proviene del título de su famoso libro *Al-Yabr wa-al-Muqabilá*). En efecto, al-Khwarizmi es uno de los numerosos no occidentales que, a través de sus obras, ejercieron su influencia en el Renacimiento europeo, y luego en la Ilustración y la Revolución Industrial. Occidente merece todo el reconocimiento por los notables desarrollos logrados en Europa y en la Norteamérica europeizada, pero la idea de una immaculada concepción occidental es una fantasía de la imaginación.

Además de que el progreso de la ciencia y la tecnología globales no constituyen un fenómeno exclusivamente promovido por Occidente, hubo importantes desarrollos globales en los cuales Occidente ni siquiera tuvo participación. La impresión del primer libro del mundo constituyó un acontecimiento maravillosamente global. La tecnología de la imprenta fue, naturalmente, un logro totalmente propio de los chinos. El contenido, sin embargo, vino de otro lugar. El primer libro impreso fue un tratado de sánscrito de la India, traducido al chino por un medio turco. El libro, *Vajracchedika Prajnaparamitasutra* (al cual se hace referencia ocasional como «El Sutra Diamante»), es un antiguo tratado sobre budismo; fue traducido al chino del sánscrito en el siglo V por Kumarajiva, un académico medio hindú y medio turco que vivió en una región de Turkistán oriental llamada Kucha, pero que luego emigró a la China. Se imprimió cuatro siglos más tarde, en el año 868 de la era cristiana. Este evento, en el que estuvieron involucradas China, Turquía y la India constituye, sin duda, un claro ejemplo de globalización, pero Occidente no figura para nada en el mismo.

### Interdependencia y movimientos globales

El diagnóstico erróneo en virtud del cual debe oponerse resistencia a la globalización de ideas y de prácticas porque conlleva la temida occidentalización ha desempeñado un papel bastante regresivo en el mundo colonial y poscolonial. Esta suposición induce tendencias provincianas y socava la posibilidad de la objetividad en la ciencia y el conocimiento. Además de ser contraproducente en sí mismo, a la luz de las interacciones globales presentes a través de la historia, también puede hacer que las sociedades no occidentales se lesionen a sí mismas, aun en su muy preciada cultura.

Tomemos el ejemplo de la resistencia en la India al empleo de ideas y conceptos occidentales en la ciencia y las matemáticas durante el siglo XIX, un debate que está inmerso en una controversia más amplia acerca de la educación occidental en oposición a la educación autóctona de la India. Los «occidentalizadores», tales como el temible Thomas Babington Macaulay, no le reconocían ningún mérito a la tradición de la India. «Nunca he encontrado entre ellos (quienes estaban a favor de la tradición de la India) a alguien que pudiese negar que una sola repisa de una buena biblioteca europea equivalía a toda la literatura autóctona de la India y de Arabia», declaró. En parte como represalia, quienes abogaban a favor de la educación autóctona opusieron resistencia a todo lo que fuese importado de Occidente. Cabe decir entonces que ambas partes estuvieron demasiado dispuestas a aceptar la dicotomía fundamental entre dos civilizaciones diferentes.

Las matemáticas europeas, con su empleo de conceptos tales como «seno», fueron consideradas como una importación puramente «occidental» a la India. De hecho, el matemático hindú Aryabhata había debatido el concepto de «seno» en su obra clásica sobre astronomía y matemáticas en el año 499 d.C., llamándolo por su nombre sánscrito, *jya-ardha* (literalmente «media-cuerda»). Esta palabra, abreviada primero a *jya* en sánscrito, se convirtió luego en el *jiba* árabe, y más adelante en *jaib*, que significa «ensenada» o «bahía». En su historia de las matemáticas, Howard Eves explica que alrededor del año 1150 d.C., Gerardo de Cremona, en sus traducciones del árabe, se refirió a *jaib* como el «sinus» del latín, la palabra correspondiente a una ensenada o bahía. Y éste es el origen de la palabra moderna «seno». El concepto había hecho el recorrido completo hasta cerrar el círculo —desde la India, y luego de regreso—.

Ver la globalización como solamente un imperialismo occidental de ideas y creencias (como lo sugiere a menudo la retórica) sería un serio y costoso error, de la misma manera que cualquier resistencia europea a la influencia oriental lo habría sido a comienzos del último milenio. Por supuesto, hay aspectos vinculados a la globalización que se conectan con el imperialismo (la historia de conquistas, colonialismo y dominación extranjera siguen siendo pertinentes en muchas formas) y una forma poscolonial de comprender el mundo tiene su mérito. Pero sería un grave error ver la globalización fundamen-

talmente como un rasgo del imperialismo. Es mucho más –y reviste mayor grandeza– que eso.

El tema de la distribución de las ganancias y pérdidas económicas resultantes de la globalización sigue siendo un asunto totalmente separado, y debe ser abordado como un tema diferente –y de gran pertinencia–. Hay evidencia suficiente de que la economía global ha aportado prosperidad a numerosas y diferentes áreas del globo. Hace apenas unos siglos, en el mundo imperaba la pobreza: había tan sólo escasos islotes de riqueza. Las ampliamente difundidas interrelaciones económicas y la tecnología moderna han tenido y siguen teniendo influencia en la superación de dicha miseria. Lo ocurrido en Europa, Norteamérica, Japón y en el Sudeste Asiático tiene importantes mensajes para todas las demás regiones, y no podemos profundizar nuestra comprensión de la naturaleza de la globalización en la actualidad si no reconocemos antes los frutos positivos de los contactos económicos globales.

De hecho, no podemos revertir la difícil situación económica de los pobres en el mundo impidiéndoles el acceso a las grandes ventajas de la tecnología contemporánea, a la eficiencia sólidamente establecida del comercio e intercambio internacionales y a las ventajas sociales y económicas que brinda la vida en una sociedad abierta. De lo que se trata principalmente es de cómo dar buen uso a los notables beneficios del intercambio económico y del progreso tecnológico en una forma que preste la atención debida a los intereses de los desposeídos y desvalidos. En mi concepto, diría que es éste el interrogante constructivo que emerge de los así llamados movimientos antiglobalización.

### ¿Se están empobreciendo más los pobres?

El principal desafío está vinculado a la desigualdad –tanto interna como internacional–. Las preocupantes desigualdades incluyen disparidades en materia de riqueza, así como también marcadas asimetrías en los aspectos políticos, sociales, de oportunidades económicas y de poder.

Un tema crucial es el relativo a la forma de compartir las ganancias potenciales de la globalización –entre los países ricos y pobres, y entre los diferentes grupos dentro de los países–. No es suficiente

comprender que los pobres del mundo necesitan la globalización tanto como los ricos; también es importante cerciorarse de que en realidad obtengan lo que necesitan. Para ello posiblemente se requieran reformas institucionales de gran alcance, aun en el marco de la defensa de la globalización.

Igualmente se requiere una mayor claridad en la formulación de los aspectos vinculados a la distribución. Por ejemplo, se afirma a menudo que los ricos se enriquecen cada vez más, mientras que los pobres se empobrecen. Pero esto no es de ninguna manera uniforme; si bien hay casos en los cuales ha sucedido. Mucho depende de la región o del grupo seleccionado, así como de los indicadores de prosperidad económica empleados. Pero el intento de intentar el castigo a la globalización económica sobre esta base tan endeble produce una crítica especialmente frágil.

Por otra parte, quienes abogan por la globalización señalan la creencia de que los pobres que participan en el comercio e intercambio se están enriqueciendo en su mayoría. Por lo tanto –así reza el argumento– la globalización no es injusta hacia los pobres: ellos también se benefician. Si se acepta la pertinencia central de este asunto, entonces todo el debate gira alrededor de la determinación de qué parte tiene la razón en este debate empírico. Pero la pregunta que cabe formular, para empezar, es si éste es el campo de batalla apropiado. Yo afirmaré que no lo es.

### La justicia global y el problema de la negociación

Aun si los pobres se enriqueciesen tan sólo un poco, esto no significaría necesariamente que están obteniendo una participación justa en los beneficios potencialmente enormes de las interrelaciones económicas globales. No resulta adecuado preguntar si la desigualdad internacional está creciendo o reduciéndose marginalmente. Para rebelarse contra la indignante pobreza y las apabullantes desigualdades que caracterizan al mundo contemporáneo –o para protestar contra la forma injusta de compartir los beneficios de la cooperación global– no es necesario mostrar que la desigualdad masiva o injusticia distributiva también se está acrecentando marginalmente. Esto es un asunto totalmente aparte.

Cuando hay beneficios derivados de la cooperación, es posible concertar toda suerte de arreglos. Como lo afirmaba hace más de medio siglo el experto en teoría de los juegos y matemático, John Nash (en «The Bargaining Problem» (El Problema de la Negociación), publicado en *Econométrica* en 1950, y que fue citado, entre otros escritos, por la Academia Real Sueca de Ciencias cuando se le confirió a Nash el Premio Nobel de Economía), el tema central en general no radica en si un acuerdo particular es mejor para todos comparado con la falta total de cooperación, sino en si se trata de una división equitativa de los beneficios. No puede rebatirse la crítica de que un acuerdo de distribución es injusto simplemente con la observación de que todas las partes se encuentran en una situación mejor de la que tendrían en ausencia de cooperación; el verdadero ejercicio radica en la elección entre estas opciones.

### Una analogía con la familia

Por analogía, al afirmar que un acuerdo de familia especialmente desigual y sexista es injusto, no hace falta demostrar que las mujeres hubieran tenido una situación comparativamente mejor si no hubiesen vivido en familia; basta con decir que la manera de compartir los beneficios es fundamentalmente desigual en ese acuerdo en particular. Antes de que el tema de la justicia de género se convirtiese en una preocupación reconocida explícitamente (como ha venido ocurriendo en décadas recientes), hubo intentos por desechar el tema de los arreglos poco equitativos dentro del contexto familiar sugiriendo que, si a las mujeres les parecía tan injusto, pues no necesitaban vivir en familia. También se afirmó que, en vista de que tanto las mujeres como los hombres se benefician de la vida familiar, los arreglos existentes no debían ser tan injustos. Pero aun cuando se acepta que tanto los hombres como las mujeres, peculiarmente, pueden beneficiarse de la vida en el marco de la familia, sigue presente el asunto de la equidad distributiva. Hay numerosos arreglos en el marco de la familia que —comparados con la ausencia total de sistema familiar— pueden resultar beneficiosos tanto para los hombres como para las mujeres. El verdadero meollo del asunto se refiere a la equidad con que se distribuyen los beneficios asociados a estos arreglos.

De la misma manera, no puede refutarse la acusación de que el sistema global es injusto demostrando que incluso los pobres se benefician en parte de los contactos globales, y que no necesariamente se empobrecen más. Esa respuesta puede estar equivocada o no, pero la pregunta sin duda lo está. El tema crítico no radica en saber si los pobres se están enriqueciendo o empobreciendo marginalmente. Tampoco reside en saber si están en mejor situación de la que tendrían si se hubiesen excluido de las interacciones globalizadas.

Nuevamente, el verdadero tema es el de la distribución de los beneficios de la globalización. En efecto, ésta es la razón por la cual muchos de quienes protestan contra la globalización, quienes luchan por mejorar la suerte de los menos favorecidos de la economía mundial, no son verdaderamente —contrariamente a su propia retórica y a los conceptos que otros les atribuyen— «anti-globalización». También es la razón por la cual no hay una contradicción real en el hecho de que las así llamadas protestas anti-globalización se hayan convertido en los eventos más globalizados del mundo contemporáneo.

### Alterando los arreglos globales

Cabe preguntar entonces si esos grupos menos favorecidos pueden obtener un mejor trato de las relaciones económicas y globales sin prescindir de la economía de mercado misma. La respuesta es, sin duda, afirmativa. El recurso a la economía de mercado puede coexistir con diversos patrones de propiedad, de disponibilidad de recursos, de oportunidades sociales y de reglas de operación (tales como leyes de patentes y reglamentaciones antimonopolio). Y en virtud de esas condiciones, la economía de mercado podría generar diversos precios, condiciones de intercambio, distribución del ingreso y, de manera más general, diferentes resultados generales. Los acuerdos en materia de seguridad social y otras intervenciones públicas pueden realizar modificaciones adicionales a los resultados de los procesos del mercado y, en forma conjunta, pueden dar lugar a diferentes niveles de desigualdad y pobreza.

El tema central no es si debe recurrirse a la economía de mercado. Es fácil responder a la pregunta superficial, porque es difícil lograr prosperidad económica sin recurrir a las oportunidades de intercambio y de especialización que ofrecen las relaciones de mer-

cado. Aun cuando la operación de una determinada economía de mercado puede ser considerablemente defectuosa, no hay manera de prescindir de la institución de los mercados en general como poderoso motor de progreso económico.

Pero este reconocimiento no pone punto final al debate relativo a las relaciones de mercado globalizadas. La economía de mercado no funciona por sí misma en las relaciones globales —de hecho, no puede operar sola aun dentro de un país determinado—. No se trata solamente de que un sistema inclusivo de mercado puede generar resultados muy diferentes en función de diversas condiciones habilitantes (tales como la manera en que están distribuidos los recursos físicos, cómo se desarrollan los recursos humanos, cuáles son las reglas imperantes de relaciones comerciales, cuáles son los arreglos de seguridad social vigentes, etc.). Estas mismas condiciones habilitantes tienen una dependencia crítica de las instituciones económicas, sociales y políticas que operan a nivel nacional y global.

El papel crucial de los mercados no implica que el de las demás instituciones sea insignificante, ni siquiera en relación a los resultados que puede producir la economía de mercado. Como lo han establecido ampliamente los estudios empíricos, los resultados del mercado se encuentran considerablemente influenciados por las políticas públicas en materia de educación, epidemiología, reforma agraria, facilidades en el otorgamiento de microcréditos, protecciones legales apropiadas, etc., y en cada uno de estos ámbitos hay trabajo por hacer a través de la acción pública que puede alterar radicalmente el resultado de las relaciones económicas locales y globales.

## Instituciones y desigualdad

La globalización tiene mucho que ofrecer pero, incluso si la defendemos, debemos igualmente, sin incurrir en ninguna contradicción, ver la legitimidad de muchas interrogantes planteadas por quienes protestan contra ella. Puede haber un diagnóstico erróneo en cuanto a la ubicación de los principales problemas (no se encuentran en la globalización, como tal), pero las preocupaciones éticas y humanas que inspiran dichas interrogantes requieren evaluar seriamente de nuevo cuán adecuados son los acuerdos nacionales y globales que

caracterizan al mundo contemporáneo y configuran las relaciones económicas y sociales globalizadas.

El capitalismo global está mucho más centrado en ampliar el dominio de las relaciones de mercado que, por citar un ejemplo, en el establecimiento de la democracia, en la expansión de la educación primaria o en mejorar las oportunidades sociales de los menos favorecidos de la sociedad. Puesto que la globalización de los mercados constituye en sí misma un enfoque muy inadecuado con miras a la prosperidad mundial, resulta necesario ir más allá de las prioridades que encuentran su expresión en el foco elegido del capitalismo global. Como lo ha señalado George Soros, los intereses comerciales internacionales suelen tener una marcada preferencia por trabajar en autocracias ordenadas y con un elevado nivel de organización más que en democracias activistas y menos reglamentadas, lo cual puede ejercer una influencia regresiva en el desarrollo equitativo. Además, las empresas multinacionales pueden ejercer su influencia en las prioridades del gasto público en países menos seguros del tercer mundo, dando preferencia a la seguridad y conveniencia de las clases gerenciales y de los trabajadores privilegiados, en detrimento de la eliminación del analfabetismo difundido, la privación en atención médica y otras adversidades que afectan a los pobres. Estas posibilidades, obviamente, no imponen ninguna barrera infranqueable al desarrollo, pero es importante cerciorarse de que las barreras que sí pueden ser superadas realmente lo sean.

## Lo omitido y lo cometido

Las injusticias que caracterizan al mundo están estrechamente vinculadas a varias omisiones que deben ser abordadas, especialmente en el ámbito de los arreglos institucionales. He tratado de identificar algunos de los principales problemas en mi libro *Development as Freedom* (El Desarrollo como Libertad) (Knopf, 1999). Las políticas globales tienen aquí el papel de ayudar al desarrollo de instituciones nacionales (por ejemplo, a través de la defensa de la democracia y del apoyo a instituciones escolares y de atención en salud), pero igualmente se requiere examinar nuevamente cuán apropiados son los mismos arreglos institucionales globales. La distribución de los beneficios en la economía global depende, entre otras cosas, de una variedad de arreglos

institucionales globales, entre ellos los que favorecen el comercio equitativo, las iniciativas médicas, los intercambios educativos, instituciones para la difusión tecnológica, limitaciones ecológicas y ambientales, y el tratamiento justo de las deudas acumuladas, incurridas a menudo por dirigentes militares irresponsables en el pasado.

Además de las monumentales omisiones que es menester rectificar, existen igualmente serios problemas de actos cometidos que deben ser abordados en aras a la ética global más elemental. Entre ellos están no solamente las restricciones al comercio carentes de eficiencia y de equidad que reprimen las exportaciones provenientes de los países pobres, sino también leyes en materia de patentes, que inhiben el uso de fármacos que pueden salvar vidas —para enfermedades como el sida— y que dan incentivos inadecuados a la investigación médica dirigida al desarrollo de medicinas no reiterativas (como las vacunas). Estos temas han sido debatidos ampliamente como tales, pero debemos observar también la manera en que encajan en el marco de un patrón general de arreglos poco útiles que socavan lo que la globalización podría ofrecer.

Otro aspecto —algo menos debatido— de «lo cometido» a nivel global que es causa de profunda infelicidad, así como de privaciones duraderas, está relacionado con la participación de las potencias mundiales en el comercio de armas globalizado. Éste es un ámbito en el que se requiere con urgencia una nueva iniciativa global, que se extienda más allá de la necesidad —muy importante, sin duda— de combatir el terrorismo, que es actualmente objeto de tanta atención. Las guerras y conflictos militares locales, que tienen consecuencias muy destructivas (también en las perspectivas económicas de los países pobres), se alimentan no solamente de las tensiones regionales, sino también del comercio global de armas. El «establecimiento» mundial se encuentra firmemente involucrado en este negocio: los Miembros Permanentes del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas tuvieron la responsabilidad conjunta del 81% de las exportaciones de armamentos desde 1996 hasta 2000. De hecho, los líderes mundiales que expresan su profunda frustración ante la «irresponsabilidad» de quienes protestan contra la globalización son los dirigentes de los países que ganan la mayor cantidad de dinero a través de este terrible comercio. Los países del G-8 vendieron el 87% del suministro total de armas en todo el mundo. Solamente la participación de los Estados

Unidos acaba de subir hasta casi el 50% de las ventas totales en el mundo. Más aún, hasta un 68% de las exportaciones estadounidenses de armas fueron a países en desarrollo.

Las armas se usan con resultados sangrientos —y con efectos devastadores en la economía, la forma de gobierno y la sociedad—. En cierta forma, ésta es la continuación del papel poco útil de las potencias mundiales en la génesis y florecimiento del militarismo político en África a partir de los años sesenta hasta los ochenta, cuando se fraguó la Guerra Fría vinculada a ese continente. Durante estas décadas, cuando los grandes jefes militares Mobuto Sese Seko o Jonas Savimbi —o cualquier otro— hicieron añicos los acuerdos sociales y políticos (y, en última instancia, el orden económico y político igualmente) en África, podían depender del apoyo ya sea de los Estados Unidos y sus aliados, o de la Unión Soviética, según fuesen sus alianzas militares. Las potencias mundiales tienen una enorme responsabilidad para ayudar a subvertir la democracia en África, así como por todas las consecuencias negativas de largo plazo resultantes de la misma. Su afán de «promover» la venta de armas les confiere un papel permanente en la escalada de los conflictos militares actuales —en África y en otros lugares—. La negativa de los Estados Unidos a aceptar una lucha conjunta para impedir aunque sea las ventas ilícitas de armas pequeñas (como lo ha propuesto Kofi Annan, Secretario General de las Naciones Unidas) ilustra las dificultades en este ámbito.

### Participación equitativa en las oportunidades globales

(Para concluir) confundir globalización con occidentalización, además de ser poco consecuente con la historia, conduce igualmente a distraer la atención de los muchos beneficios potenciales de la integración global. La globalización es un proceso histórico que ha ofrecido abundantes oportunidades y recompensas en el pasado, y sigue haciéndolo en la actualidad. La existencia misma de potenciales beneficios de peso es lo que otorga una importancia crucial al tema de la equidad en compartir dichos beneficios.

El tema central del debate no reside en la globalización misma, ni tampoco en el recurso al mercado como institución, sino en la falta de equidad en el balance general de los arreglos institucionales,

que da lugar a una distribución muy desigual de los beneficios de la globalización. El tema no es solamente saber si los pobres también se benefician de la globalización, sino saber si obtienen un participación equitativa y una oportunidad justa. Existe la urgente necesidad de reformar los acuerdos institucionales –además de los nacionales– con el fin de superar tanto los errores de omisión como los provenientes de los cometidos que tienden a limitar tan considerablemente las oportunidades abiertas a los pobres. La globalización merece una defensa razonada, pero también requiere reforma.

## Capítulo 2

# Exclusión e inclusión

### I. Introducción

El concepto de exclusión (relativamente reciente) como una forma de privación ha resultado práctico y útil para fines de organización. En efecto, muchas privaciones y violaciones de derechos humanos consisten en estar excluidos del goce de derechos elementales que deberían ser algo que se da por sentado, tales como el acceso a los tribunales o la libertad de expresión. El lenguaje de la exclusión, al igual que la versatilidad y alcance del concepto, se prestan también a la realización de un debate significativo acerca de una variedad de exclusiones, seleccionadas de áreas muy diversas, que abarcan el campo político, económico y social.

Hay muchas razones que avalan esta versatilidad, puesto que debemos interesarnos por diversos tipos de privaciones, que van desde la violación de derechos civiles y políticos, por una parte, hasta las penurias en lo económico y la negación de atención en salud y educación por la otra. Podemos interesarnos simultáneamente por la exclusión política y civil, así como por la exclusión de las oportunidades económicas y sociales. Mucho se ha debatido en el pasado acerca del ámbito correcto de los derechos humanos –con la inclinación de algunos por limitar la lista elegida a las libertades civiles y derechos

políticos, mientras que otros abogan por centrarse únicamente en el derecho al empleo, a la alimentación, al ingreso, a la educación y así sucesivamente—. De hecho, algunas reuniones internacionales tales como la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos realizada en Viena en 1993 han terminado en un caos justamente debido a las discusiones relativas a la cobertura de los mismos. Existen argumentos tanto de fundamento como de orden práctico para preferir adoptar una postura ecuménica antes que de división en materia de la cobertura, y el concepto de exclusión tiene la versatilidad suficiente para hacerlo posible. Existen gran cantidad —lamentable es reconocerlo— de exclusiones de toda índole, y yo diría que resulta adecuado que podamos decir que, de una u otra forma, estamos interesados en todas las privaciones que podrían remediarse o aliviarse a través del cambio social.

## II. Exclusión versus inclusión desigual

Sin embargo, ningún concepto, por conveniente que resulte, está exento de coste, y la noción de exclusión no es una excepción. Para darse cuenta de ello, podría ser útil empezar por recordar que algunos de los conceptos clásicos de injusticia se refieren realmente a situaciones de «inclusión en condiciones de desigualdad» más que a exclusión. Esto es especialmente cierto en el caso de la noción marxista de «explotación», en la cual el problema consiste en que al trabajador se le «incluye» de manera tajante en una relación de producción en la cual recibe menos de lo que le corresponde. De hecho, numerosos problemas vinculados a privaciones resultan de condiciones desfavorables de inclusión y condiciones adversas de participación más que de situaciones que puedan ser consideradas, con toda sensatez y sin estirar excesivamente el término, como un caso de exclusión. Por ejemplo, en el trabajo por obligación contraída con el empleador, en el infantil con características de semiesclavitud o, en forma más general, en situaciones de condiciones profundamente «desiguales» en una relación de participación, el enfoque se centra directamente no en la exclusión sino en la naturaleza desfavorable de las inclusiones en juego.

Lo anterior no es para negar que, habida cuenta de la adaptabilidad del lenguaje de la exclusión, es posible ajustar la retórica

de la «exclusión» para hacerla abarcar igualmente la «inclusión desfavorable». Ampliada de esta manera, la «exclusión» puede incluir también, por ejemplo, la «exclusión de la inclusión equitativa». La plasticidad del lenguaje de la exclusión permite con facilidad esta extensión retórica, en una forma muy parecida a la que le permitió a Sam Goldwyn, en la película *Moghal*, imponer una frase innovadora en dirección contraria, a saber, «inclúyanme (hacia) afuera».

Conviene, sin embargo, no dejarse tentar por reformular cada una de las privaciones humanas en el lenguaje de la «exclusión» a través de redefiniciones *ad hoc*. Algunas violaciones encajan más fácilmente en el formato de la exclusión que otras. Por ejemplo, la negación del recurso a la justicia, o el ser despojado de la libertad de expresión o excluido de la atención médica o seguro de salud son ejemplos claros de exclusión en una forma en que no pueden serlo el trabajo en condiciones de explotación, o el estar sometido a la contaminación urbana o al calentamiento global. No es necesario que debatamos cada una de las violaciones de derechos humanos que figuran bajo los diferentes títulos generales, y en esta oportunidad, al dedicarnos al aspecto de «incluir a los excluidos», resulta oportuno que nos centremos en aquellos problemas que caen naturalmente bajo la descripción general de violación de derechos a través de la exclusión.

Esto reviste especial importancia porque algunas «exclusiones» cruciales han sido objeto de mucho menos atención en el debate público de la que merecen. En efecto, en algunos casos, el efecto contradictorio del lenguaje de la expresión «inclusión desigual» ha hecho que la desventaja de la exclusión sea mucho menos visible que en la alternativa de la inclusión desigual, en condiciones carentes de equidad. Por ejemplo, es fácil organizar en cualquier país occidental, especialmente en un «campus» universitario, una campaña contra los productos obtenidos del trabajo en condiciones de explotación en países en desarrollo, pero resulta más difícil animar una movilización a favor de un mayor nivel de empleo y de inclusión en lo económico. El propio hecho de que personas distantes se interesen por situaciones como el trabajo en condiciones de explotación en países lejanos al propio es sin duda algo positivo. Resulta constructivo por partida doble, puesto que estas protestas pueden, en numerosos casos, contribuir a una mejoría real de las

condiciones de trabajo para los trabajadores afectados y, a la vez, al involucrarse y expresar preocupación y acción directas por la difícil situación que afecta a personas en lugares muy alejados, quienes así actúan están dando un paso orientado hacia la justicia global.

Sin embargo, también hay un aspecto negativo inherente a centrar la atención en el tema de la inclusión desigual y desfavorable si no se aborda al mismo tiempo el problema de la exclusión. Si quienes protestan logran solamente el cierre de esas unidades de producción, sin ayudar a los trabajadores desplazados en forma alguna (de hecho, sin interesarse por sus vidas y su supervivencia), entonces el efecto podría muy bien ser el de empeorar —en vez de mejorar— las cosas para estos nuevos excluidos, quienes se encontraban previamente en situación de inclusión desfavorable.

La conclusión básica es que tenemos que tener presentes las dos modalidades de desigualdad y trato desfavorable y carente de equidad —tanto en la exclusión como en la inclusión— y es necesario no confundir la una con la otra. Resulta que muchos de los casos más extremos de violación de los derechos humanos, tales como la negación de las libertades fundamentales, la tortura, el encarcelamiento sin juicio y la privación del derecho al voto, por una parte, y el hambre o la ausencia global de atención médica, por la otra, pueden muy bien ser debatidos dentro del formato de la «exclusión». Sin embargo, debemos igualmente tener en cuenta aquellas violaciones de los derechos humanos entre las que figuran, entre otras, el trabajo por obligación, el que se realiza en condiciones de explotación, la semiesclavitud de niños, problemas ambientales, etc., que pueden visualizarse más claramente como inclusión desfavorable.

### III. Congruencia y clase

En efecto, debemos tener en cuenta igualmente el hecho empírico de que a menudo hay una notable congruencia de privaciones a través de diversas modalidades de exclusiones e inclusiones para los verdaderos desvalidos de la sociedad. Algunas personas del Asia Meridional son adineradas, mientras la mayoría no lo son. Algunas tienen un excelente nivel de educación, mientras otras son analfabetas. Algunas tienen una vida fácil llena de lujos, mientras que otras se ven obligadas a

trabajar de manera incesante en condiciones terribles. Algunas ejercen influencia, mientras otras carecen por completo de ella. Algunas tienen abogados, otras no. Algunas reciben un trato respetuoso por parte de la policía, a otras se las trata como basura. Estas clasificaciones desiguales tienen pertinencia por separado, pero a la vez sus efectos se combinan. De hecho, lo más notable es que, con gran frecuencia, son las mismas personas las que son pobres en ingresos y riqueza, están afectadas por el analfabetismo, trabajan duramente en condiciones terribles, no tienen la menor influencia, ni la posibilidad de tener abogados propios y reciben malos tratos de la policía.

La línea divisoria entre «los adinerados» y «los desposeídos» no es solamente un «cliché» retórico o un eslogan elocuente sino que, lamentablemente, constituye un rasgo importante del mundo en el que vivimos. La confluencia de diversas privaciones específicas en forma de exclusiones congruentes es un rasgo envolvente abarcador de la condición de los derechos humanos en Asia Meridional. En este momento no me referiré con mayor detalle a las implicaciones de dicha confluencia, aunque tal vez debería mencionar que constituye el tema central de mi Conferencia Nehru<sup>1</sup>. En vez de ello, hoy quiero referirme en forma específica a una importante clase de privaciones que suelen recibir poca atención, pero que tienen un alcance masivo, que se hace sentir a través de las divisiones de clases. También incorpora, en forma simultánea, inclusiones desfavorables así como exclusiones debilitantes.

### IV. Identidades e identificaciones

Me refiero al tema complejo, y a la vez de profundas consecuencias, de nuestra libertad de elegir la manera en que nos vemos a nosotros mismos —nuestras afiliaciones, nuestras asociaciones, nuestras identidades—. Éste es un ámbito en el cual la privación no suele causar la muerte (aunque puede también inducirla, como comentaré), pero sí puede ahogar nuestra voz, nuestra independencia y nuestra facultad para actuar como ciudadanos políticos de un país —o del mundo—.

<sup>1</sup> «Class in India» (Clases en la India), Conferencia Nehru, Nueva Delhi, 13 de Noviembre de 2001.

Este tema ha adquirido particular importancia en el contexto de la crisis política y confrontación actuales, cuyas ramificaciones se han puesto en evidencia creciente desde el 11 de septiembre, si bien las raíces del problema se originan mucho antes. El derecho de ver nuestra identidad en función de nuestra elección puede parecer, en lo superficial, una idea tan abstracta que podríamos vernos tentados a pensar que realmente estoy haciendo perder el tiempo a esta asamblea de personas prácticas al debatir algo tan conceptual. Pero la exclusión conceptual puede tener efectos muy profundos en la forma en que nos vemos unos a otros. Para dar un ejemplo sencillo, considerar que la tragedia del 11 de septiembre ha sido causada, por ejemplo, por personas que encuentran refugio o protección en Afganistán, coloca a todas las personas de dicho país en la misma categoría descriptiva, lo cual puede tener un peso muy importante en el grado de aceptación que pueda resultar de ello para seres humanos corrientes, con una sensibilidad normal también –tanto en Estados Unidos, como en Europa o, incluso, en Asia Meridional– ante la situación de poder aceptar que personas inocentes pertenecientes a ese grupo identificado posiblemente estarán condenadas a morir en una operación que será consecuencia del asesinato de estadounidenses inocentes por parte de delincuentes que encuentran protección en Afganistán. Naturalmente, los afganos inocentes no son considerados en ningún momento como blanco, sino simplemente como víctimas del daño colateral, cuyas vidas no pueden ser salvaguardadas si el fin último es el de apresar o matar a Osama bin Laden y poner fin a su terrorismo organizado. Resulta evidente que imponer sin distinciones la identidad de afganos a un grupo no tiene ningún valor militar directo, pero la aceptación a nivel civil de la indulgencia del público ante actos que tienen consecuencias brutales en grupos identificados puede tener efectos trascendentales.

El ejemplo de Afganistán lleva inherentes otras complejidades que no debemos dejar de lado, y su vinculación con los cambios internos en Pakistán constituye en sí un tema de importancia. No debemos simplificar excesivamente un tema complejo y, sin embargo, ilustra –aunque sea a grandes rasgos– un problema general que es fundamental para la comprensión (e interpretación) de conflictos en el mundo contemporáneo, así como la aceptación de los actos brutales e inhumanos cometidos por diferentes grupos en el mundo entero.

Esto es de particular pertinencia en Asia Meridional, y lo ha sido durante mucho tiempo. Muchos de nosotros, con edad suficiente para haber vivido en los sangrientos años cuarenta, podemos recordar vívidamente la facilidad con la cual los disturbios que antecedieron a la partición se alimentaron de los contrastes de identidad que acababan de ser creados, que transformaron a amigos de antes en nuevos enemigos, y convirtieron a asesinos en camaradas putativos. La carnicería que sobrevino luego tuvo mucho que ver con la imposición de una nueva identidad, carente de humanidad razonada o de una elección derivada de la reflexión<sup>2</sup>.

Carnicerías similares han venido ocurriendo más recientemente en el mundo en Ruanda, Congo, Bosnia, Kosovo, y en otros lugares, bajo el hechizo de identidades recién impuestas. Por ejemplo, amplificar en forma dramática la presunta gravedad de la línea divisoria entre, digamos, los Hutus y los Tutsis («Nosotros, Hutus, siempre hemos odiado a los Tutsis»), mientras se obvian otros principios de clasificación vinculados con, por ejemplo, clase, ocupación o ubicación, y que van más allá de las divisiones entre Hutus y Tutsis, puede transformar alguna de las muchas líneas divisorias coexistentes en una división explosiva y de confrontación, con un poder incendiario<sup>3</sup>. La imposición de una identidad irreflexiva puede matar cual una plaga<sup>4</sup>.

## V. Civilizaciones y choques

Para ocuparnos de los derechos humanos, tenemos que prestar mayor atención a la manera en que se imponen a la gente identidades

<sup>2</sup> Me he referido a este tema en *Reason before Identity*, (Razón antes que identidad) 1998, Conferencia Romanes (Oxford y Delhi: Oxford University Press, 1999); y también en «The Smallness Thrust upon Us» (La pequeñez que nos imponen), *The Little Magazine*, 2001.

<sup>3</sup> Véase Shaharyar M.Khan, *The Shallow Graves of Rwanda* (Las tumbas someras de Ruanda), con prólogo de Mary Robinson (Nueva York, I.B. Tauris, 2000).

<sup>4</sup> El tema es debatido más ampliamente en «Other People» (Otra Gente), Conferencia Anual de la Academia Británica, 2000 (de próxima publicación por la Academia, versión más breve ya publicada en *The New Republic*, diciembre 2000), y en «The Smallness Thrust upon Us», *The Little Magazine*, 2001.

toscas y presuntamente preexistentes. Un buen punto de partida es ver el profundo impacto de la idea del «choque de civilizaciones», desarrollada por Samuel Huntington<sup>5</sup>. Se nos puede clasificar en función de muchos sistemas de división que compiten entre ellos, cada uno de los cuales tiene una gran pertinencia en nuestras vidas: nacionalidades, sitios de vivienda, clases, ocupaciones, idiomas, política y muchas otras. Si bien se han ventilado mucho las categorías religiosas en años recientes, no puede suponerse que las mismas eliminen otras distinciones, y mucho menos pueden ser consideradas como el único sistema de clasificación de la gente en el mundo<sup>6</sup>. Pero la clasificación en materia de civilización de creación más reciente, tan frecuentemente invocada en la actualidad y que tiene efectos tan profundos en las actitudes y políticas, sigue muy de cerca las divisiones religiosas. Samuel Huntington coloca en contraste a la civilización occidental con las otras: «civilización islámica», «civilización hindú», «civilización budista», etc. y, si bien incorpora categorías híbridas (tales como civilización «sínica» o «japonesa»), las supuestas confrontaciones por diferencias religiosas son incorporadas a una visión construida sobre la base de una divisibilidad dominante y endurecida. Al catalogar a la población del mundo en categorías de quienes pertenecen «al mundo islámico», «al mundo cristiano», «al mundo hindú», «al mundo budista», etc., el poder de división de la prioridad puesta en clasificar se usa implícitamente para encerrar a la gente dentro de un conjunto específico de casillas rígidas. Otras divisiones (como, por ejemplo, entre ricos y pobres, entre integrantes de diferentes clases y ocupaciones, entre personas de diferentes criterios políticos, entre nacionalidades y ubicaciones residenciales, entre grupos de idiomas, etc.) quedan completamente inmersas en esta forma presuntamente preexistente de ver diferencias entre los grupos humanos.

<sup>5</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (El choque de civilizaciones y la reformulación del orden mundial) (Nueva York: Simon & Schuster, 1996).

<sup>6</sup> He debatido este tema y otros vinculados en mi Conferencia Romanes en Oxford en 1998, publicada como: *Reason before Identity* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

La debilidad fundamental de la tesis del «choque entre civilizaciones» radica en su programa de dividir a la gente del mundo en categorías en función de un sistema –presuntamente rector– de clasificación. La deficiencia de la tesis, por lo tanto, empieza mucho antes de que lleguemos al punto de preguntar si necesariamente las civilizaciones tienen que chocar –una pregunta que resulta conceptualmente parásita de la clasificación en categorías–. No importa cuál es la respuesta que nos propongamos dar a esta pregunta («¿chocan las civilizaciones?»); la forma misma del interrogante nos encasilla dentro de una forma estrecha, arbitraria y engañosa de pensar acerca de la gente del mundo. Y su poder de confundir puede atrapar no solamente a quienes quisieran apoyar dicha tesis (desde los fundamentalistas islámicos hasta los defensores de las supremacías occidentales), sino también a quienes les gustaría impugnarla pero responden dentro de sus términos de referencia previamente especificados.

Hablar en términos de «mundo islámico», o «mundo hindú» o «mundo cristiano» ya implica reducir a la gente a esta sola dimensión. Muchos de quienes se oponen a la tesis de Huntington (por ejemplo, quienes argumentan que «Occidente no está luchando contra el mundo islámico o chocando con él») resultan, en efecto, desviados hacia el hecho de compartir la misma estrecha clasificación en categorías. Cuando, por ejemplo, el primer ministro Blair expresa su propia visión del «mundo islámico» –un tema acerca del cual aparentemente se ha convertido en experto– ya ha quedado atrapado en esta forma unidimensional de ver a los pueblos del mundo. La misma visión empobrecida del mundo dividido en casillas de civilizaciones es compartida por quienes predicán la amistad entre civilizaciones tanto como por quienes las ven como en confrontación.

Esta visión particular de clasificación por categorías resulta a la vez un serio error epistémico y un enorme riesgo ético y político, con consecuencias de largo alcance en materia de derechos humanos. La gente se visualiza a sí misma de múltiples y diferentes maneras. Un musulmán de Bangladesh es, además de musulmán, bengalí y ciudadano de su país, a lo cual cabe agregar las otras identidades vinculadas con clase, género, ocupación, ideología política, gustos, etc. Un hindú nepalés es, además de hindú, alguien con características políticas y étnicas que tienen pertinencia propia, junto con otras identidades –cientos de ellas– que le hacen ser quien es.

Campeños sin tierra que luchan contra patronos explotadores tienen cosas en común que los unen más allá de las fronteras religiosas e, inclusive, las nacionales. Nuevamente, ésta no sería su única identidad, pero es una de ellas —y en ocasiones incluso la dominante—. También la pobreza puede ser una importante fuente de solidaridad que atraviesa fronteras de otra índole. El tipo de división que se recalca, por ejemplo, en el caso de quienes protestan en el marco del movimiento «antiglobalización» (el cual, dicho sea de paso, es uno de los desfavorecidos movimientos más globalizados del mundo) se propone tratar de unir a los de la economía mundial, pasando por encima de las líneas divisorias religiosas, nacionales o «de civilización». La multiplicidad de categorías funciona en dirección contraria a la de la separación rígida y sus implicaciones incendiarias.

En la raíz del conflicto sin argumentos hay una suposición previa —asumida frecuentemente en forma implícita más que articulada explícitamente—: a saber, que los pueblos del mundo pueden dividirse en categorías particulares en función de algún sistema de particiones específico y abarcador. Esta visión singularmente divisoria es no sólo contraria a la anticuada creencia, que tiende a ser ridiculizada en la actualidad (no totalmente sin razón, por cierto) como excesivamente blanda, de que «nosotros, seres humanos, somos todos iguales», sino también contraria a la idea menos debatida pero mucho más plausible de que somos diferentes. De hecho, diría que la principal fuente de esperanza en la posible armonía en el mundo contemporáneo radica en la pluralidad de nuestras identidades, que se superponen unas a otras y se oponen a divisiones marcadas por una línea única y endurecida de impenetrable división. Nuestra humanidad compartida se encuentra ante un salvaje desafío cuando la confrontación resulta unificada dentro de un sistema de clasificación presuntamente dominante, lo cual resulta mucho más tendente a divisiones que el universo de categorías plurales y diversas que configuran el mundo en el que vivimos. La diversidad plural puede ser un gran factor de unificación, en una forma en que justamente no lo es un sistema único de divisiones que pretenden abarcarlo todo.

## VI. Ingenuidad frente a la civilización

Con este enfoque específico de dividir a los pueblos del mundo, los defensores del «choque de civilizaciones» omiten numerosos aspectos significativos. Por ejemplo, al describir a la India como una «civilización hindú», en su exposición del supuesto «choque de civilizaciones», Huntington tiene que minimizar la importancia del hecho de que en la India hay un número mayor de musulmanes (cerca de 125 millones —más que toda la población de Gran Bretaña y Francia juntas—) que cualquier otro país del mundo, con excepción de Indonesia y Pakistán. Se puede —o no— colocar a la India dentro de la arbitraria definición de «el mundo musulmán», pero no deja de ser cierto que en la India hay un número de ciudadanos musulmanes casi igual al de Pakistán (y, de hecho, mucho mayor al de la mayoría de los países del así llamado mundo musulmán). A la vez, es imposible pensar en la «civilización de la India» sin tener en cuenta el importante papel de los musulmanes en la historia de ese país. Resulta en realidad fútil intentar comprender la naturaleza y alcance del arte, literatura, música o comida de la India sin ver las intensas interacciones que atraviesan las barreras de las comunidades religiosas.

La India, como habrán de darse cuenta quienes clasifican civilizaciones (junto con quienes reescriben la historia de la India con el patrocinio oficial), no es solamente una «civilización hindú». De hecho, el rasgo mismo de su carácter secular, que enorgullece —estimo que con razón— a muchos de sus ciudadanos— tuvo sólidos antecedentes en los pronunciamientos oficiales de dos grandes emperadores de la historia de la India, a saber, el emperador budista Ashoka y el emperador musulmán Akbar.

Tal vez valga la pena detenerse un momento en el personaje de Akbar para señalar tres razones específicas vinculadas a la estrategia de clasificación de Huntington. Primero, a la luz del papel delineador que Huntington ve en la historia especial de la civilización occidental como adalid de la libertad individual y de la tolerancia («Occidente era Occidente mucho antes de que fuese moderno», en palabras de Huntington), posiblemente valga la pena mencionar que, justo en el momento (hacia 1590) en que Akbar expresaba sus convicciones acerca de la tolerancia religiosa (como, por ejemplo, que a nadie «se le debe incomodar por motivos ligados a la religión, y que

toda persona debe tener la posibilidad de convertirse a la religión de su elección»<sup>7</sup>, aún estaban en curso las persecuciones de la Inquisición y Giordano Bruno era condenado a morir en la hoguera, por hereje, en el Campo dei Fiori en Roma (en 1600). Si bien en la actualidad puede lucir impresionante la cara «de Occidente», no siempre ha sido su condición durante todo este tiempo.

En segundo lugar, Akbar siguió siendo musulmán, pero con creencias políticas, sociales e incluso religiosas claramente heterodoxas, y con una claramente articulada preferencia por «la búsqueda de la razón» más que la «dependencia de la tradición»<sup>8</sup>. Si ser musulmán es equivalente a una entidad homogénea, carente de identidad política, social o de doctrina específicas, entonces Akbar no podría estar en la misma casilla que la mayoría de los demás. Cabe en contraste recordar en este contexto que, si bien el secularismo político y heterodoxia religiosa de Akbar tenía tanto seguidores como detractores entre grupos musulmanes influyentes en Delhi y Agra, cuando falleció en 1605, el teólogo islámico Abdul Haq, quién había mantenido una actitud crítica frente a Akbar debido a muchas de sus creencias y pronunciamientos, tuvo que reconocer que, a pesar de sus «innovaciones», Akbar había seguido siendo un buen musulmán<sup>9</sup>. Esto no ha de extrañar cuando la religión de una persona no es considerada como su única y envolvente identidad, pero sin duda causaría –tanto fundamentalistas como antifundamentalistas– estupor a algunos de los comentaristas contemporáneos, tan deseosos de tener en cuenta únicamente una sola dimensión.

El tercer tema es apenas un punto incidental de la historia. Cuando Akbar organizaba sus simposios multirreligiosos en Agra, entre los invitados figuraban no solamente expositores hindúes y musulmanes de diferentes escuelas, sino también cristianos, judíos, parsis y jainas

<sup>7</sup> Traducción en Vincent Smith, *Akbar: the Great Mogul (Akbar, el Gran Mogol)* (Oxford: Clarendon Press, 1917), p. 257.

<sup>8</sup> Véase Irfan Habib, ed., *Akbar and His India (Akbar y su India)* (Delhi y Nueva York: Oxford University Press, 1997), que contiene un conjunto de excelentes ensayos en que se investigan las creencias y políticas de Akbar, así como las influencias intelectuales que le llevaron a su posición heterodoxa.

<sup>9</sup> Véase Iqtidar Alam Khan, «Akbar's Personality Traits and World Outlook: A Critical Reappraisal» en Irfan Habib, *Akbar and His India*, p. 78.

y, según Abul Fazl (el aliado intelectual de Akbar), incluso los seguidores de «Charvaka» –una de las escuelas de pensamiento ateo de la India que había florecido desde aproximadamente el siglo VI a.c.– Es difícil reconciliar esta increíble pluralidad con la visión monocultural y monoreligiosa que tiene Huntington de la India vista como una «civilización hindú», aun cuando dejáramos totalmente de lado el importante papel de los musulmanes en la India.

## VII. Libertad, derechos y responsabilidad

La ingenuidad de Huntington frente a la civilización no sería un problema serio si sus análisis no le hubiesen conferido a sus categorías de civilización una posición singularmente predominante –y dominante– en la clasificación de los pueblos del mundo. En ello radica la dificultad central. Diría que el tema fundamental está en la necesidad de reconocer la pluralidad de nuestras identidades, así como el hecho de que, como seres humanos responsables, debemos elegir («por medio de la razón», como afirmaría Akbar), en vez de un «descubrimiento» por inercia, qué prioridades debemos asignar a nuestras diversas asociaciones y afiliaciones. Por su parte, los teóricos de ineludibles «choques» tratan, efectivamente, de negar enfáticamente, o de pasar implícitamente por alto, la pertinencia de múltiples principios de clasificación y, vinculado a ello, la necesidad que tenemos todos de asumir responsablemente las decisiones referidas a nuestras prioridades.

Sin duda, es muy importante nuestra identidad religiosa y de civilización, pero no deja de ser una afiliación entre muchas otras. La pregunta que debemos hacernos no es si, por ejemplo, el Islam (o el Hinduismo o el Cristianismo) son religiones amantes de la paz o si son combativas («díganos, ¿cuál es la respuesta?»), que es el ángulo desde el cual Blair se aproxima a este tema. Lo que debemos preguntar es cómo un musulmán practicante (o un hindú o un cristiano) combinan sus creencias o prácticas religiosas con otros compromisos y valores, y con otros rasgos de su identidad personal. Considerar la afiliación religiosa –o de pertenencia a una civilización en el sentido de Huntington– como una identidad totalmente absorbente constituye, de por sí, un craso error. Entre los feligreses devotos de cada religión ha habido feroces guerreros al igual que grandes adalides de

la paz, y en lugar de preguntar quién es el verdadero creyente y quién es un mero impostor, deberíamos aceptar el hecho de que la fe profesada por cada uno de nosotros no es lo que en sí resuelve todas las decisiones que tenemos que tomar durante nuestras vidas, entre ellas las referidas a nuestras prioridades políticas y sociales, y los consiguientes temas de comportamiento y acción. Es posible que tanto quienes proponen la paz y la tolerancia como quienes abogan por la guerra y la intolerancia pertenezcan a la misma religión y tal vez sean (a su manera), verdaderos creyentes, sin que parezca haber en ello contradicción alguna. El ámbito de la identidad religiosa de las personas no domina todos los demás aspectos de su comprensión y afiliación.

Si bien esta no es la oportunidad para un debate sobre este aspecto, este tema está también vinculado a la política pública de poner a los niños en colegios en los que se imparte enseñanza basada en creencias religiosas, en los cuales el conocimiento de la «cultura propia» puede en ocasiones estar acompañado de una severa reducción de oportunidades educativas que podrían alimentar una elección mejor informada de la forma de vida deseada. El propósito de la educación, además de transmitir al niño información acerca de las diferentes culturas del mundo (entre ellas, aquella a la cual pertenece su familia de una u otra forma), es también el de contribuir a cultivar el razonamiento y el ejercicio de la libertad en su vida adulta. Se pierde algo muy importante cuando se cierran ante los ojos de los niños pequeños las puertas que abren el universo de las opciones, por la equivocada creencia de que la tradición hace innecesaria la elección (como lo han afirmado, sorprendentemente, algunos comentaristas)<sup>10</sup>.

Podrían ustedes pensar que me estoy refiriendo a madrasas en Pakistán, o a las escuelas religiosas aquí, pero en realidad también estoy hablando de Gran Bretaña. Ha sido tal el estado de confusión relativo a las identidades, así como la intensidad de la creencia implícita de que una persona no tiene opciones en materia de prioridades vinculadas con su identidad, que no se considera como particularmente negativa la falta de libertad de elección que resulta para niños de la reciente dispensa relativa a los «colegios basada en la creencia

<sup>10</sup> Me he referido a este tema en «Other People» (Otra Gente) (2000).

religiosa» (musulmana, hindú o cristiana) en la nueva Gran Bretaña multiétnica. El derecho humano que se pierde en todo esto es, naturalmente, para los niños, el derecho de disfrutar de una educación amplia que les prepara para elegir, y no para simplemente seguir.

### VIII. Comentarios finales

Pierre Bourdieu ha afirmado en un contexto diferente (pero de manera pertinente para este debate igualmente) que una clasificación oficial puede crear categorías que no tendrían mucho fundamento si no fuese por esa identificación social. En su criterio, una clasificación por categorías ideada socialmente puede terminar «produciendo diferencias donde no las había», y «la magia social puede transformar a las personas, diciéndoles que son diferentes». En efecto, «el mundo social constituye diferencias por el simple hecho de diseñarlas»<sup>11</sup>. Cuando ese problema se combina con la pérdida de todas las categorías excepto una –ya sea civilización, religión o cualquiera otra– nos encontramos ante una notable violación del derecho humano de verse a sí mismo a través de sus propios ojos. Se nos incluye únicamente en una categoría, mientras las demás son eliminadas de un plumazo (incluso con muchos de nosotros dentro de ella).

El principal problema de la perspectiva del «choque entre civilizaciones» no reside en la suposición no razonada de la necesidad de que existan esos choques (lo cual es un tema subsiguiente y parasitario). Radica en dividir a los pueblos del mundo en una forma supuestamente profunda y particular –en civilizaciones diferentes (ya sea que choquen o no)–. Esta forma simplista de ordenar en categorías conduce a una forma profundamente errónea de comprender a los pueblos del mundo, así como las relaciones entre ellos, y también tiene el efecto de incrementar una forma de distinción particular –una inclusión determinada de antemano– que elimina a todas las demás. No resulta sorprendente que a los fundamentalistas –musulmanes, hindúes o defensores de las supremacías occidentales;

<sup>11</sup> Pierre Bourdieu, *Sociology in Question (Sociología cuestionada)* (Londres: Sage, 1993), pp. 160-1.

en fin, todos— les gustaría esta concepción del mundo, pero ha sido tan intenso el poder del pensamiento confundido e inducente a confusión que, inclusive aquellas personas cuyo instinto debería ser totalmente contrario a esta forma de reducir a otros seres humanos, parecen caer integralmente en esta trampa. En su nombre se entablan guerras, y también se subyuga a las identidades humanas mediante el solo poder de la clasificación dominante.

Para defendernos, debemos afirmar nuestro derecho elegir las prioridades en materia de nuestras múltiples asociaciones, afiliaciones e identidades. Tenemos que decidir cuánta importancia debemos darle a cada una de ellas. No se nos puede pedir que nuestras creencias religiosas o nuestras identidades, ya sean por elección o por simple herencia, dominen nuestra vida por completo, así como todas nuestras decisiones afectivas. Cuando existe la opción, negar su existencia es, además de un fracaso científico, una negación de un derecho humano elemental, lo cual a su vez conduce a una falta de ética, puesto que permite una negación de responsabilidad que inevitablemente va de la mano con el ejercicio de la libre elección.

Centrar nuestra atención únicamente en esta clasificación en virtud de las grandes religiones, además de no tener en cuenta otros intereses e ideas que motivan a las personas, tiene también el efecto de reducir la importancia de otras prioridades al amplificar la voz de la autoridad religiosa. Ocurre entonces que a los clérigos musulmanes, así como a otras autoridades religiosas, se las considera como los portavoces ex-oficio del así llamado «mundo islámico», a pesar de que un número importante de musulmanes pueda albergar profundas diferencias con los propósitos sostenidos por uno u otro de dichos representantes religiosos. Lo mismo es válido también para los líderes religiosos hindúes o cristianos, a quienes se les considera como los portavoces de sus respectivos «rebaños». La singular clasificación, además de convertir las distinciones provisionales en barreras rígidas e inflexibles, confiere también una voz de mando al «establishment», a las figuras más representativas de dichas categorías, a la vez que acallan y silencian a otras. Debemos luchar por los derechos humanos que resultan denegados por esta actitud con claridad intelectual, así como con determinación política. Son muy pocas las cosas que tienen tanta importancia en el mundo contemporáneo.

## Capítulo 3

### ¿Cuál es el propósito de la democracia?

Durante el siglo xx han ocurrido muchas cosas dignas de mención. En el ámbito de las ideas políticas, posiblemente el cambio más importante ha sido el reconocimiento de la democracia como una forma de gobierno aceptable que puede resultarle útil a cualquier nación, ya sea en Europa o en América, en Asia o en África. Hace tan sólo sesenta años, Winston Churchill, el primer ministro de Gran Bretaña, a la vez que luchaba con denuedo por la democracia en Europa, insistió en que el vasto imperio británico no europeo, sobre el cual nunca se ponía el sol, no estaba preparado del todo para la democracia. Sin embargo, pocos años después, esa óptica resultó totalmente obsoleta, y con justa razón.

Resultaría realmente trágico el que ese reconocimiento logrado con esfuerzo se perdiese ahora en medio de la intensa dialéctica que rodea los acontecimientos que se desarrollan actualmente en Irak. Pueden y deben plantearse interrogantes acerca de si la democracia (para adoptar una vieja frase maoísta) puede emerger del cañón de un fusil, especialmente cuando el blanco al que apunta parece tan confuso. Pero resulta extremadamente preocupante ver que la comprensible oposición al unilateralismo global y a la acción militar in-

suficientemente informada adopte en algunas oportunidades la drástica posición de poner en tela de juicio la posibilidad misma de la existencia de un Irak democrático o, de hecho y en ese contexto, de un Medio Oriente democrático.

Ésta es una razón muy pertinente para retomar el antiguo interrogante: ¿Cuál es el propósito de la democracia? También existen otras, por supuesto. Mencionaré dos. En primer lugar, a pesar de la aceptación normativa de la democracia como forma apropiada de gobierno, sigue existiendo algo de escepticismo en la práctica acerca de la efectividad de la misma en los países más pobres. La democracia, han afirmado muchos, tiene un desempeño mucho peor que los regímenes autoritarios, especialmente en lo relativo a promover el crecimiento económico y el desarrollo. La comparación entre la India y China es solamente uno de los numerosos argumentos empíricos señalados para respaldar esta marcada crítica a la democracia.

Una segunda línea de crítica incorpora teorías de alto nivel acerca de culturas y civilizaciones. Se afirma que la democracia es una norma específicamente occidental —que no está en sintonía con los valores fundamentales de otras sociedades—. La tesis de que la democracia representa la quintaesencia de una óptica occidental ha sido esgrimida en diferentes variantes tanto por separatistas culturales no occidentales como por teóricos de Occidente que escriben acerca del choque de culturas y de civilizaciones.

En otras oportunidades he esbozado argumentos contrarios a esta crítica cultural (específicamente en mi ensayo «Democracy and Its Global Roots» (Democracia y sus Raíces Globales), publicado en *The New Republic* en octubre de 2003). Tomaré algunos elementos de las evidencias allí presentadas, junto con otros datos, pero también trataré de interpretar la situación global desde la perspectiva del tema central que nos ocupa, a saber, ¿cuál es el propósito de la democracia?

Es evidente que la democracia no está basada en un solo aspecto específico, sino que abarca numerosos elementos vinculados entre sí. Cabe, sin embargo, preguntarse: ¿Cuál es el eje central de la democracia? ¿Cuál (para tomar prestada una frase de T.S. Eliot) es «el punto fijo del mundo que gira»? Me parece que una buena pista para detectar ese «punto fijo» puede encontrarse en el análisis del filósofo político más destacado de nuestro tiempo, John Rawls. La democracia, según la enseñanza de Rawls, debe visualizarse no solamente

a la luz de elecciones y votos —por importantes que éstos sean— sino fundamentalmente en términos de «razonamiento (en lo) público», con la debida inclusión de la oportunidad del debate público, así como de la participación interactiva y del encuentro razonado. La democracia debe incluir, para invocar una frase de Millian, un «gobierno por debate». En efecto, el voto y el sufragio forman parte de ese proceso público más amplio.

En el ámbito de la política, Rawls ha sostenido que la *objetividad* exige «un marco público de pensamiento» que brinda «un recuento de acuerdos tomados en materia de criterios entre agentes razonables». Para lograr esa característica de lo razonable es necesaria la voluntad política de individuos dispuestos a superar los límites de sus propios intereses específicos. Pero plantea igualmente exigencias sociales para ayudar a un discernimiento justo, que incorpore el acceso a la información pertinente, la oportunidad de escuchar diversos puntos de vista, y la posibilidad de estar expuesto a discusiones y debates públicos y abiertos. En su afán por lograr la objetividad política, la democracia debe adoptar la forma de un razonamiento constructivo y eficaz.

La creencia de que la democracia representa la quintaesencia de las ideas de Occidente —un rasgo singular de la historia de la civilización occidental— se vincula con frecuencia al ejercicio del voto y del sufragio practicado en la antigua Grecia, especialmente en Atenas. Ciertamente, hay allí una prioridad. En efecto, al tener en cuenta la tradición más amplia del razonamiento en el ámbito público que floreció en la antigua Grecia adoptando diversas modalidades, resulta fácil ver en el temprano vínculo entre Grecia y el origen de la democracia un elemento de peso mayor. Pero el salto de allí a la tesis de la naturaleza esencialmente occidental o europea de la democracia es claramente un salto hacia la confusión, y esto es así por tres razones específicas.

La primera dificultad es principalmente de clasificación, y se vincula con la división del mundo en categorías básicamente raciales que representan discretas civilizaciones, entre las cuales se considera a la antigua Grecia como parte integral de una tradición que puede ser identificada como «europea» u «occidental». En el marco de esta perspectiva clasificatoria, no resulta difícil considerar que los descendientes de, por ejemplo, godos y visigodos, son los verda-

deros herederos de la tradición griega («son todos europeos»), mientras hay gran renuencia a tener en cuenta los vínculos intelectuales de los griegos con los antiguos egipcios, iraníes e indios, a pesar del interés mucho más acentuado que mostraron los habitantes de la antigua Grecia en interactuar con ellos, en vez de buscarle conversación a los antiguos godos. Por ser incurablemente moderado en mis expresiones, me limitaré a denominar este aspecto dificultad taxonómica, aunque posiblemente hubiera podido emitir un comentario algo más fuerte.

En segundo lugar, si bien Atenas se destacó por la singularidad de iniciar el ejercicio electoral, hubo numerosos gobiernos regionales que adoptaron esa vía en los siglos siguientes. Nada indica que la experiencia griega en materia de gobernabilidad electoral haya tenido gran impacto inmediato en los países hacia el oeste de Grecia y Roma, digamos por ejemplo en Francia, Alemania o Gran Bretaña. En cambio algunas de las ciudades de Asia —en Irán, Bactriana e India— incorporaron elementos de democracia en la gobernabilidad municipal en gran parte bajo la influencia de Grecia. Por ejemplo, durante varios siglos a partir de la época de Alejandro Magno, en la ciudad de Susa, en el sudeste de Irán, había un consejo electo, una asamblea popular y magistrados propuestos por el consejo y elegidos por la asamblea. La lucha por la libertad electoral que se desarrolla actualmente en el Irán del ayatollah Khamenei (en la cual los reformistas están luchando con la espalda contra la pared) se refiere a los derechos políticos que tenían un cierto grado de reconocimiento en Irán incluso hace dos mil años.

La tercera dificultad, que resulta especialmente central para el tema que nos ocupa, se refiere al importante punto histórico en virtud del cual si bien el arte del razonamiento en lo público floreció en numerosos aspectos en la antigua Grecia, igualmente ocurrió en varias otras civilizaciones antiguas, y en algunos casos en forma espectacular. Por ejemplo, algunas de las primeras reuniones abiertas destinadas específicamente a la solución de controversias entre diferentes puntos de vista se efectuaron en la India en el marco de los así llamados «consejos budistas», en los cuales los seguidores de diferentes puntos de vista se reunían para debatir sus diferencias y lograr acuerdo. El primero de estos tres grandes consejos se reunió en Rajagriha poco después de la muerte de Gautama Buda hace dos

mil quinientos años. El más importante de estos consejos, el tercero, se realizó bajo los auspicios del emperador Ashoka en el tercer siglo antes de la era cristiana en Paraliputra, que era entonces la capital de India y actualmente se llama Patna. Ashoka intentó igualmente codificar y difundir lo que debe haber sido una de las primeras formulaciones de normas para el debate público —una especie de versión antigua de las «Reglas de Orden de Robert» del siglo XIX—. Exigía por ejemplo «moderación en el discurso, para que no hubiese excesivo elogio de la secta propia o menosprecio de otras (sectas) en ocasiones indebidas, y debe ser también moderado incluso en ocasiones adecuadas». Aun en el marco de un debate, «debe honrarse debidamente a otras sectas en todo aspecto y en todo momento».

Dudo que estas buenas reglas de intercambio verbal fuesen realmente acatadas la mayor parte del tiempo en los debates populares, pero sin duda alguna en las tradiciones de la India se dio considerable impulso al debate público. Incluso Alejandro, el gran conquistador, recibió el beneficio de lo que constituye un buen ejemplo de lo que los diplomáticos actuales llamarían un debate franco y exhaustivo, en los días en que hacía sus recorridos por la región noroeste de la India alrededor de 325 antes de la era cristiana. Cuando Alejandro le preguntó a un grupo de filósofos del jainismo por qué no prestaban la atención debida al gran conquistador, recibió la siguiente respuesta tajante:

«Rey Alejandro, todo hombre puede poseer solamente una extensión de tierra como ésta sobre la cual estamos parados. Usted es simplemente un ser humano, igual a todos nosotros, con la diferencia de que siempre está afanado y buscando problemas, viajando a tanta distancia de su hogar, y que es un fastidio para usted mismo y para los demás!... Pronto estará usted muerto, y en ese momento poseerá únicamente la cantidad de tierra necesaria para enterrarlo».

Nos dice Arriano que Alejandro respondió a este reproche expresado en tónica de igualdad con la misma admiración de la que había hecho gala durante su encuentro con Diógenes, aunque su conducta del momento seguía siendo exactamente la misma («exactamente opuesta a lo que en ese entonces había expresado admirar»).

De hecho, la importancia del debate público constituye un tema recurrente en la historia de numerosos países del mundo no occidental. Para elegir otro ejemplo histórico, en el Japón del año 604 de la era cristiana, el príncipe budista Shotoku, regente de su madre, la emperatriz Suiko, produjo la así llamada Constitución de diecisiete artículos. En la misma se recalca, muy al estilo del espíritu de la Carta Magna que habría de firmarse seis siglos más tarde en el año 1215 de la era cristiana: «Las decisiones sobre los temas importantes no deben ser tomadas por una sola persona. Deben ser debatidas entre muchos».

Para tomar otro ejemplo de una época muy ulterior, cuando hacia 1590 el gran emperador moghal Akbar se pronunciaba en la India acerca de la necesidad de la tolerancia, y se ocupaba afanosamente por organizar diálogos entre los seguidores de diferentes credos de fe (entre ellos Musulmanes, Cristianos, Parsis, seguidores del Hinduismo y del Jainismo, Judíos e incluso —es menester señalarlo— ateos), seguían floreciendo en Europa las Inquisiciones. En 1600 quemaron a Giordano Bruno en la pira en Campo dei Fiori, en Roma, por hereje, en el momento mismo en el que Akbar hacía pronunciamientos acerca de la tolerancia y promovía diálogos interconfesionales en Agra.

El razonamiento en el ámbito público, con diferentes modalidades, ha tenido una larga historia en el mundo, y estas tradiciones en el marco de diversas culturas hacen que sea difícil concebir la democracia como una idea esencialmente occidental. Este reconocimiento de ninguna manera reduce la relevancia y alcance del hecho de que los conceptos contemporáneos de democracia y del razonamiento en lo público han experimentado la marcada influencia de las experiencias e ideas europeas y estadounidenses durante siglos recientes. Pero extrapolar dicha experiencia en forma retrospectiva para construir una larga dicotomía a través del pasado equivale a una interpretación poco fiel de la historia.

En su autobiografía (*La larga marcha hacia la libertad*) Nelson Mandela describe la influencia que ejerció en él, siendo joven, observar la naturaleza democrática de las reuniones locales que se hacían en la casa del regente en Mqhekezweni:

«Todos quienes querían hablar lo hacían. Era democracia en su forma más pura. Es posible que hubiese habido una jerarquía de importancia entre los oradores, pero a todos se les escuchaba,

jefes y súbditos, guerreros y hombres de la medicina, tendero y granjero, terrateniente y agricultor... El fundamento del autogobierno residía en que todos los hombres tenían la libertad de expresar sus opiniones y que eran iguales en su valía como ciudadanos».

La «larga marcha hacia la libertad» de Mandela, su búsqueda del «punto fijo de la tierra que gira», empezó claramente en su lugar de origen.

Paso ahora a la crítica relativa a la efectividad, basada en la afirmación de que los regímenes autoritarios tienen un mejor desempeño que los democráticos en materia de desarrollo económico. Al respecto cabe señalar dos aspectos. El primero radica en el elemento básico de valoración de los derechos democráticos, a saber que estos forman parte de los *componentes constitutivos* del desarrollo, y no tienen que estar justificados a la luz de su contribución indirecta al crecimiento económico. Ciudadanos no libres políticamente —ya sean ricos o pobres— se encuentran privados de una libertad básica y de un elemento fundamental para una buena vida.

En segundo lugar, la afirmación empírica de una relación negativa entre democracia y crecimiento económico no ha sido comprobada por las extensas comparaciones entre países que se han venido realizando. La afirmación repetida con frecuencia se basa en un planteamiento empírico selectivo. De hecho, también en la interpretación del éxito de países como Corea del Sur y Singapur, el análisis empírico debe establecer la distinción entre lo *post hoc* y *propter hoc*. Resulta cada vez más evidente de la experiencia reciente de la India que el éxito económico depende menos de un clima político estricto que de uno amigable en lo económico.

Más aún, además del crecimiento económico, también está el tema de la seguridad humana. La democracia confiere poder político a los sectores vulnerables al hacer que los dirigentes deban rendir cuentas y asumir la responsabilidad de sus errores. El hecho de que no haya habido ninguna hambruna de importancia en un país democrático con medios de comunicación relativamente libres ilustra el aspecto más elemental de este poder protector. De hecho, la contribución de la democracia a la seguridad humana se extiende mucho más allá de la prevención de hambrunas. Los pobres en las florecien-

tes Corea del Sur o Indonesia tal vez no hayan reflexionado mucho acerca de la democracia en los tiempos en que la suerte económica de todos parecía estar en ascenso para beneficio general, durante los años ochenta y a inicios de los noventa. Pero cuando en 1997 surgió la crisis económica (y con ello las divisiones), quienes se vieron inusualmente afectados en sus vidas y medios económicos echaron desesperadamente de menos la democracia y los derechos políticos y civiles. En la actualidad el tema de la democracia se ha convertido en un tema central en estos países, al igual como ocurre en muchos otros países de Asia, África y Sudamérica.

¿Pero en qué queda la comparación específica entre China e India? Sin duda, el desempeño de la primera ha sido superior al de la segunda en numerosos aspectos, no solamente en el reciente crecimiento económico, sino también mediante su compromiso con la educación básica y la atención en salud para todos, en lo cual la China de Mao se había iniciado tempranamente. Si bien en China se vivió la mayor hambruna conocida en la historia durante la época de 1958 a 1961 —una hambruna vinculada directamente a la negativa del gobierno para corregir su política durante más de tres años, negativa que no hubiese podido persistir en ninguna democracia multipartidista funcional—, logró en última instancia superar esta crisis tan terrible. Para la época en que se introdujeron las reformas económicas en China en 1979, el país llevaba una ventaja de trece o catorce años a la India en materia de longevidad. La expectativa de vida de los chinos —que tenían por lo menos sesenta y siete o sesenta y ocho años de edad en 1979— era casi una década y media mayor que la mermada cifra de cincuenta y cuatro años en India.

Vinieron luego las reformas económicas de 1979, y la economía china avanzó a pasos agigantados y creció a un ritmo muy superior al del desempeño mucho más modesto de la India. Sin embargo, a pesar del crecimiento económico mucho más acelerado de China, a partir de 1979 la tasa de expansión de la expectativa de vida en la India ha sido tres veces mayor, en promedio, que la de China. La expectativa de vida en China, que se encuentra ahora cerca de setenta años, se compara con la cifra de sesenta y tres años en India, de tal manera que la diferencia en este aspecto, que favorecía a China en trece o catorce años en 1979, en el momento en que se iniciaron las

reformas en este país, se ha reducido en la actualidad a solamente siete años, es decir, a la mitad.

En efecto, la expectativa de vida de setenta años en China es inferior a la de algunas regiones en la India. Resulta especialmente aleccionador detenerse en lo que ocurre en el estado de Kerala —con sus treinta millones de habitantes—, que se distingue por la combinación de la democracia multipartidista al estilo de la India con el tipo de intervención social del cual posiblemente China era el mejor exponente mundial en los años anteriores a la reforma. En 1979, año de introducción de dichas reformas económicas, cuando en China la expectativa de vida era de unos sesenta y nueve años, la cifra de Kerala era similar. En la actualidad, sin embargo, el promedio estimado en este estado es de setenta y cinco años frente al de setenta en China. Más aún, si estudiamos puntos de vulnerabilidad específicos, la tasa de mortalidad infantil en China se ha venido reduciendo muy lentamente desde el inicio de las reformas económicas, mientras ha continuado su marcado descenso en Kerala que, si bien tenía una tasa bastante aproximada a la de China en esa materia —treinta y siete por mil— en 1979, en la actualidad es de diez por mil, es decir, un tercio de la de treinta por mil en China (país en el que se ha estancado dicha tasa durante la década reciente).

Claramente existe algún problema en lo relativo al «alcance» de los beneficios de las reformas económicas en China. En primer término, las mismas impidieron la cobertura pública y libre de coste del seguro de salud, con lo cual las personas tenían que pagar un seguro (de salud) privado (excepto cuando lo suministraba el empleador, lo cual ocurría solamente en la minoría de los casos). Este movimiento retrógrado en la cobertura de atención en salud no encontró mayor resistencia del público —contrariamente a lo que sin duda hubiera ocurrido en el marco de cualquier democracia multipartidista—.

En segundo lugar, la democracia también contribuye directamente a la atención en salud al exponer a la luz pública las deficiencias en lo social. Los servicios de salud en la India dejan mucho que desear —en otras oportunidades me he referido a sus múltiples carencias— y, hace algún tiempo, en diciembre de 2003, tuve el dudoso privilegio de presentar, durante una entrevista ante los medios en Calcuta, los deprimentes hallazgos del primer informe del Fondo Praticchi (un fondo que tuve el privilegio de crear con ayuda del dinero obtenido por el Nobel que recibí hace algunos años).

Pero la posibilidad de hacer críticas tan fuertes brinda a la vez la oportunidad social para aportar correctivos. De hecho, la persistente información denunciando las deficiencias de los sistemas de salud en la India es, en última instancia, una fuente de su fortaleza dinámica, reflejada en la marcada reducción de la diferencia entre China e India en materia de expectativa de vida y la ampliación de la diferencia (en sentido inverso) entre China y Kerala. Kerala se ha beneficiado de la combinación de las ventajas de una democracia vigorosa con las de compromiso social y político similar a lo que, en su origen, le había dado la ventaja a China ante la India.

Un comentario final sobre la relevancia de la democracia a nivel global. A menudo se señala, con justa razón, que es imposible tener en el futuro previsible un estado democrático global. Esto, sin duda, es así y, sin embargo, si se contempla la democracia en términos de razonamiento en el ámbito público, eso no implica la necesidad de dejar el tema de la democracia global en suspenso por tiempo indefinido. Son muchas las instituciones que tienen un papel en este contexto, entre ellas, naturalmente, las Naciones Unidas, pero también es importante el trabajo comprometido de las organizaciones de ciudadanos, de numerosas ONG, y de partes independientes de los medios de comunicación.

Igualmente tiene un importante papel la iniciativa tomada por numerosos activistas individuales. Posiblemente a Washington y a Londres les irrite la crítica ampliamente difundida a la estrategia de la Coalición en Irak, al igual que París, Tokio o Chicago pueden estar muy molestos por el sonoro envilecimiento al que someten al negocio global algunos sectores de las así llamadas protestas antiglobalización (que posiblemente constituyen el más globalizado de los movimientos que existen actualmente en el mundo).

Los puntos señalados por los que protestan no son siempre sensatos, pero a menudo hacen preguntas muy pertinentes, y hacen así un aporte constructivo al razonamiento en el ámbito público.

Esta es una de las maneras en que la democracia global ya se está ejerciendo, sin esperar el estado global. El desafío actual consiste en el fortalecimiento de ese proceso de participación. No es una causa de poca monta. Tampoco es reflejo de estrechez o intolerancia desde el punto de vista cultural.

## Capítulo 4

### Por qué debemos preservar la «lechuza moteada»

Hoy por hoy todos reconocemos los estragos que se están ocasionando a nuestro ambiente. De manera cotidiana ocasionamos daños a la capa de ozono, contribuimos al calentamiento global, contaminamos el aire y los ríos, destruimos selvas y bosques, agotamos los recursos minerales y presionamos numerosas especies hasta su extinción, así como otras modalidades de devastación. El actual interés por lograr la condición de «sostenible» surge de este reconocimiento. En 1987 encontró una marcada expresión la necesidad de una acción concertada en el manifiesto pionero de «Nuestro Futuro Común», preparado por la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, liderada por Gro Brundtland. El Informe Brundtland definió como «sostenible» el desarrollo que satisface «las necesidades del presente sin poner en peligro la capacidad de futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades».

El desarrollo sostenible se ha convertido en el tema de fondo de gran parte de la literatura sobre el medio ambiente. Igualmente ha sido fuente de inspiración de importantes protocolos que llaman a la acción concertada como, por ejemplo, el destinado a la reducción de emisiones nocivas, así como de otras fuentes de contaminación planetaria.