

LA UNIVERSIDAD FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN*

Franz J. Hinkelammert

La palabra globalización es ambigua. Hay mucha arbitrariedad en su interpretación. Sin embargo, tenemos que precisarla para poder discutir el problema de la universidad de hoy frente a ella. Porque en un sentido por precisar, hoy hace falta analizar la universidad en el contexto que llamamos globalización.

La globalidad del mundo: las amenazas globales

El mundo se ha hecho global. En el sentido más general podemos afirmar que el desarrollo tecnológico ha llevado a una situación, en la cual estamos obligados a tomar conciencia de la globalidad de nuestra tierra. Se trata ciertamente de un proceso histórico muy largo, pero este proceso llevó a una conciencia de globalidad, que hoy muchas veces olvidamos, cuando hablamos de globalización. Se trata de una vivencia de globalidad, que ha implicado un corte histórico y que está por distinguir nuestra historia presente y futura de toda historia humana anterior.

Tenemos entonces un sentido de la palabra globalidad, que tenemos que tener presente en cualquier discusión sobre la globalización. Implica una transformación fundamental de toda vida humana, que se hizo notar la primera vez en 1945 con el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima.

En ese momento comenzó una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta, que se había globalizado de una manera nueva. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad que hasta ahora sólo se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la vida sobre la tierra. Esta responsabilidad apareció entonces como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de toda vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético se unieron, no obstante toda una tradición positivista que por mucho tiempo los había separado.

Pero, en cierto sentido, la bomba atómica parecía todavía algo externo a la acción humana cotidiana. Parecía que si se conseguía evitar su aplicación por medios que correspondían a la política de los Estados, se podría seguir viviendo como siempre. Sin embargo, la nueva globalización tocó de nuevo a la puerta. Esta vez con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento, que salió a la publicidad en 1972. *Los límites del crecimiento* expresaron de una manera nueva la redondez de la tierra, su carácter de globo. Otra vez la tierra se hacía más redonda. Sólo que la amenaza provenía ahora de la acción humana cotidiana, no de ningún instrumento específico que se podría controlar por medios aparentemente externos. Toda la acción humana, desde las empresas, los Estados, y la acción de cada uno, estaban involucrados en su quehacer cotidiano. Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuestas a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados, estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió entonces en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil y lo ético se unieron en una única experiencia.

Siguieron nuevas experiencias de la redondez y, por tanto, globalidad de la tierra, como por ejemplo la experiencia de límites al crecimiento posible de la población.

En los años ochenta hubo otra vez un impacto grande cuando apareció la biotecnología. La vida misma había sido transformada en objeto de una nueva acción humana, una vez más de presencia cotidiana. Reaparecía la amenaza del globo, y volvía a aparecer la exigencia de la responsabilidad por el globo, sólo que esta vez surgía directamente a partir del método de las ciencias empíricas. Al desarrollar el conocimiento de elementos básicos de la vida, el método

tradicional de la ciencia empírica –el tratamiento de su objeto mediante su parcialización– hizo aparecer una amenaza al globo que va de nuevo a la raíz de la modernidad. Ya no es posible hacer una distinción nítida entre el desarrollo de conocimientos y su aplicación. En la ciencia de la vida, y por tanto en la biotecnología, el desarrollo del conocimiento ya es su aplicación. No se puede desarrollar el conocimiento sobre clones humanos sin hacerlos. Lo que ahora estaba cuestionado no era tanto la maximización de la ganancia en los mercados, sino la propia percepción de la cientificidad. Nuevamente aparece la necesidad de la responsabilidad humana frente a la tierra redonda. Pero esta vez se trata de una responsabilidad frente a los efectos del propio método científico.

En relación al conjunto de estas amenazas globales se ha desembocado en una crisis general de la convivencia humana. El desmoronamiento de las relaciones humanas, que está en curso, afecta la propia posibilidad de la convivencia. Cuanto más aparece la exclusión creciente de sectores de la población humana, el comportamiento inhumano inevitable en relación a estos excluidos se generaliza y es asimilado en el comportamiento mutuo entre los incluidos. No aparece una polarización entre incluidos, quienes mantienen la capacidad de convivencia, frente a excluidos, quienes la pierden, sino que la pérdida se transforma en pérdida general. El polo de los incluidos disuelve su capacidad de convivencia en un grado quizás mayor que el polo de los excluidos. Se trata hasta ahora de la última amenaza global, que puede resultar a la postre la peor, porque incapacita frente a la necesidad de enfrentar a las otras. Aparece, por consiguiente, la responsabilidad frente a la propia capacidad de convivencia humana.

Esta responsabilidad global frente a las amenazas globales tiene algo de compulsivo, pese a que no es algo que se da de forma automática. Vivimos más bien un tiempo de rechazo de esta responsabilidad frente a la cual no existe neutralidad. Cuando un amigo que va de viaje nos entrega un objeto valioso para guardarlo, podemos rechazar esta responsabilidad aduciendo razones. El amigo, entonces, tiene que buscarse a otro que se lo guarde. Nuestra actitud en este caso no es irresponsable, sino que más bien puede ser una expresión de responsabilidad. La responsabilidad por las condiciones de posibilidad de la vida, en cambio, no es de este tipo. Somos responsables aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad, no nos la quitamos de encima. Somos entonces irresponsables, pero no podemos salirnos de la disyuntiva. O nos hacemos responsables del globo globalizado, o estamos involucrados en su destrucción.

Evidentemente nuestra vida se ha globalizado de una manera nueva, como nunca había ocurrido en la historia humana. La humanidad ya no puede vivir sin aceptar esta responsabilidad por el globo. Esto se refleja en la vida de cada uno, en cuanto sabe que vive en una cadena de generaciones. Para que nosotros o nuestros hijos e hijas puedan vivir, hay que aceptar esta responsabilidad. Estamos globalizados, lo queramos o no.

Esta globalidad de la tierra, que se nos impone por las amenazas globales, es producto del propio método científico parcializado y de la aplicación de sus resultados en el desarrollo técnico guiado por un cálculo- costo-beneficio totalizado. El desarrollo técnico consiguiente topa con su límite objetivo dado por las amenazas globales.

La globalización como estrategia de acumulación de capital

El mismo desarrollo tecnológico, que resultó en las amenazas globales para la vida humana e inclusive para toda la vida en la tierra, llevó consigo un aumento del acceso a todas las riquezas de la tierra por parte de las empresas, que se constituyen desde la II. Guerra Mundial como burocracias privadas transnacionales. Se trata de la globalización de los mensajes, de los cálculos, de los transportes y la consiguiente disponibilidad del globo. En este sentido, se habla de la "aldea planetaria". Los mensajes y los cálculos se han hecho prácticamente instantáneos, y desde cualquier lugar del globo se puede alcanzar cualquier otro lugar en menos de un día de tiempo de transporte. El globo ha sido hecho disponible.

Eso ha dado la posibilidad de constituir mercados globales, inclusive los mercados financieros. Pero también es posible ahora constituir redes de división social del trabajo planificadas por burocracias privadas multinacionales que disponen globalmente. Aparecen las empresas de producción global, que no solamente compran y venden en el mundo entero, sino que efectúan

un proceso de producción distribuido en sus partes también en el mundo entero. Antes había también empresas de compra y venta mundial, pero ahora aparecen estas empresas que son de producción mundial. Un ejemplo claro es la maquila, por medio de la cual simples etapas del producto final son distribuidas en el mundo entero. El aprovechamiento de esta globalización de los mensajes, de los cálculos y de los medios de transporte impregna hoy nuestra vida. Sin embargo, a ella se ha impuesto el globalismo de una estrategia de acumulación de capital a nivel mundial, que hoy se llama una política de globalización. Este globalismo no es de ninguna manera un resultado necesario del proceso de globalización de mensajes, cálculos, medios de transporte, sino un aprovechamiento unilateral de ella en función de una totalización de los mercados. En América Latina se trata de lo que muchas veces se llama la política neoliberal de los ajustes estructurales. Estos ajustes son la condición impuesta al mundo para el funcionamiento de esta economía de acumulación global del capital. Estos ajustes expresan con mucha fidelidad las exigencias del funcionamiento de las empresas de producción mundial. Se trata de una estrategia de acumulación de capital nueva, que es nombrada estrategia de globalización.

Nuestro lenguaje sobre la globalización se refiere muy unilateralmente a este globalismo de una estrategia de acumulación de capital. Los globalizadores de esta estrategia casi no hablan de la globalidad de la tierra que se nos hace presente por las amenazas globales. Aunque no las pueden negar, ellos mismos se ponen ciegos frente a ellas. Los tímidos intentos por responderlas son rápidamente revocados, como ocurrió recientemente con los acuerdos de Kyoto y su frivolidad en su derogación por el actual presidente Bush de EE.UU.

Esta estrategia y su persecución ciega, tiene algo de un fundamentalismo de religión de mercado. Las religiones suelen desarrollar fundamentalismos ciegos cuando sus creencias básicas son puestas seriamente en duda; la religión del mercado de los globalizadores no resulta diferente. En el grado en el cual se hizo visible que las amenazas globales que hoy penden sobre nosotros, están estrechamente vinculadas con el desarrollo y la aplicación de nuevas tecnologías según un criterio de costo-beneficio totalizado, el fundamentalismo neoliberal de mercado no llamó a la cautela, sino al extremismo más radical. Eso explica el hecho de que después de que aparecieron estas amenazas globales, se haya intensificado con los ojos abiertos el proceso destructivo que está derivando de la aplicación indiscriminada del propio desarrollo tecnológico. El fundamentalismo neoliberal se hace fundamentalismo de talibanes en la religión del mito del crecimiento infinito.

Se nota cada vez más que la orientación exclusiva a la aplicación de las tecnologías por el cálculo de costo-beneficio establece un límite decisivo para la posibilidad de enfrentar las amenazas globales. Por tanto, este fundamentalismo neoliberal nos lleva a extremos de destrucción no vistos antes.

Eso ha cambiado el carácter de las inversiones de capital en general. Aparece mucho más capital de lo que sería posible invertir en capital productivo. Luego, una parte cada vez mayor de los capitales disponibles tiene que ser invertida especulativamente. Pero el capital especulativo tiene que tener por lo menos la misma rentabilidad que el capital productivo; por eso aparece ahora la cacería de posibilidades de ubicación rentable de los capitales especulativos. Y tales posibilidades de inversiones especulativas se dan en especial en aquellos sectores de la sociedad que hasta ahora han sido desarrollados fuera del ámbito de los criterios de rentabilidad: las escuelas, los jardines infantiles, las universidades, los sistemas de salud, las carreteras, la infraestructura energética, los ferrocarriles, el correo, las telecomunicaciones, los otros medios de comunicación, etc. Su transformación en esfera de ubicación del capital no-productivo resulta la manera más fácil de encontrar lugares de aplicación del capital especulativo. Se trata sobre todo de las actividades del Estado, las cuales pueden ser transformadas en esferas para este capital, incluyendo las actividades en el campo de la educación y de la salud. Sin ocupar estas actividades estatales, difícilmente el capital especulativo encuentra ubicación. Eso explica la presión mundial por la privatización de las funciones del Estado, con el fin de hallar esferas de inversión no-productiva. El capital devora ahora a los seres humanos: se transforma en un caníbal. Cualquier actividad humana tiene que ser transformada en una esfera de inversión del capital, para que el capital especulativo pueda vivir. Los sueños anarco-capitalistas van aún mucho más lejos. Inclusive la policía, la función legislativa y la judicial y el mismo gobierno, se pretende transformarlos en esferas de inversión

de estos capitales. El ser humano recibe la licencia para vivir y participar en cualquier sector de la sociedad, únicamente si paga al capital especulativo los tributos correspondientes bajo la forma de interés. Aparece un sobremundo al cual hay que tributarle los sacrificios necesarios para adquirir el derecho de vivir.

La universidad y la cultura de la responsabilidad

Enfrentar las amenazas globales es ciertamente un problema político. Pero no se reduce a eso. La universidad no es una instancia política y no tiene la función de llevar a cabo estas políticas necesarias; pero este enfrentamiento tiene dimensiones que van mucho más allá de la acción política: toda nuestra cultura y civilización están involucrados. No se puede enfrentar las amenazas globales sin desarrollar una cultura que permita y empuje hacia la responsabilidad en relación con estas amenazas globales. Sin embargo, no puede empujar hacia la responsabilidad sino en el ámbito de una gran esperanza. La responsabilidad presupone esta esperanza. Si uno se da cuenta de eso, aparece una función clave, cuyo cumplimiento no compete exclusivamente a la universidad, pero que depende en parte importante de ella. La universidad es un lugar clave en nuestra sociedad pues en ella es formulada y desarrollada nuestra cultura. La función que aparece para la universidad es la de promoción de una cultura de la responsabilidad, basada en una cultura de la esperanza.

Hay una fórmula desarrollada precisamente por la actual política que niega a la universidad su lugar como uno de los espacios claves de nuestra cultura, y que se está imponiendo cada vez más: es la que habla de "un nuevo modelo de desarrollo basado en el capital humano". Es una fórmula que a mí personalmente me produce escalofríos, porque es análoga a aquella que me trataron de inculcar como niño en la sociedad nazi alemana, donde se hablaba constantemente del "material humano" y su importancia clave para el desarrollo de la sociedad humana.

Hoy hay una estrategia mundial, conducida por el Banco Mundial, para reducir toda educación, pero especialmente la universitaria, a un lugar de producción de "capital humano", considerado como un medio de producción. La misma educación es transformada en una inversión en capital humano, el estudiante en alguien que invierte en sí mismo, como dueño de sí mismo en cuanto capital humano. La empresa, que posteriormente lo contrata, resulta ser ahora un receptor de capital humano, que paga un ingreso al dueño del capital humano. Este ingreso ahora es considerado la rentabilidad del capital humano, que es la persona contratada. Toda la educación, inclusive la universitaria, es entonces vista como un lugar de producción en función de la rentabilidad de este circuito. Por tanto, esta educación como lugar de producción de capital humano tiene que seguir criterios de rentabilidad (1).

No hay entonces lugar para ninguna cultura que no sea la que realiza un aporte a la producción o implementación del propio capital humano.

Si se logra realizar este proyecto, ello significará el fin de la cultura occidental. Se disuelve en el negocio. El propio ser humano se disuelve en la transformación, en una parte de un engranaje gigantesco de un movimiento sin fin de crecimiento económico sin destino. Aparece entonces el problema de la pérdida del sentido de la vida, que no tiene solución por el simple hecho de que la vida del capital humano no tiene sentido, el sentido de la vida es vivirla, pero el capital humano no vive su vida. Vive la vida del capital, que carece de por sí de un sentido propio (2).

Sin embargo, si analizamos estas tendencias en relación al proceso de globalización en curso, tenemos que hacer hincapié en otra dimensión de tal reducción del ser humano a capital humano. Lo habíamos visto hasta ahora en sus dos dimensiones: por un lado, en su dimensión de globalidad de la tierra, que se nos hace presente por las amenazas globales. Es la dimensión de la exigencia de la responsabilidad humana por el propio futuro de la vida humana y de la naturaleza. Por el otro lado, la dimensión del acceso ilimitado al pillaje de la tierra y de la humanidad por parte de las burocracias privadas de la empresa transnacional dominante hoy, que impuso la estrategia de acumulación de capital irrestricta, que hoy se llama estrategia de globalización.

Es una estrategia de la irresponsabilidad completa frente a las amenazas globales, que exigen nuestra responsabilidad (3). Sin embargo, esta estrategia de la irresponsabilidad necesita seres humanos tan irresponsables como la propia estrategia lo es. En el grado, en el cual logra reducir al ser humano a capital humano, logra inculcar al ser humano esta irresponsabilidad necesaria para poder seguir con la estrategia.

Pero la responsabilidad pueden asumirla solamente seres humanos capaces de verla. Solamente una cultura de responsabilidad puede abrir los ojos frente al problema. Sin una cultura de responsabilidad no habrá política de responsabilidad. Eso nos lleva de vuelta al problema de la universidad como un lugar clave para la creación de la cultura. Hace falta esta universidad, en cuanto lugar de creación de cultura, para que haya un lugar en el cual esta cultura de la responsabilidad puede crecer. No es el único lugar. Todo el sistema de educación está implicado; y no solamente el sistema de educación, toda nuestra manera de vivir tiene que penetrarse por una cultura de responsabilidad. Sin embargo, la universidad tiene una función especial por el hecho de que una cultura no se puede desarrollar si no está acompañada por pensamientos profundos, que hasta hoy han tenido su lugar más destacado en las universidades.

Esta cultura de la responsabilidad, por supuesto, es crítica. Pero el acento no está en la crítica, sino en la responsabilidad, que exige ser crítico. También la cultura de responsabilidad lleva a la resistencia. Pero, otra vez, el acento no está en la resistencia, sino en la responsabilidad. Eso por el hecho de que es la responsabilidad la que lleva a la resistencia.

En este mismo sentido, no se trata solamente de una recuperación de la tradición de la universidad humanista occidental y de su conservación. Esta tradición ha sido socavada por la improvisación de los criterios de formación del capital humano. Tenemos que recuperarla, pero, creo yo, eso no es posible sino como una dimensión de la cultura de la responsabilidad.

Por supuesto, la universidad tiene que formar profesionales capaces de desempeñarse en sus profesiones respectivas. Pero esta formación la universidad tiene que insertarla en una participación en la creación de una cultura, cuyo sentido va más allá de la capacitación para el ejercicio de una función, y tiene que ser una formación a partir de la creación de esta cultura.

Con eso, la universidad se ubica en un ámbito que va más allá de lo que concibe el actual proyecto de reducción de la formación a la producción de capital humano. Se trata de un ámbito que no se debe someter ilimitadamente al cálculo –tanto de la rentabilidad como del crecimiento económico–, sino en uno que cuestione la propia tendencia actual a la totalización de estos cálculos. No lo hace solamente en nombre de algunos valores que tengan validez de por sí y por simple afirmación, aunque estos valores serían ya argumento suficiente para efectuar este cuestionamiento; debe hacerlo sobre todo en nombre de la responsabilidad, que la propia globalidad del mundo –que se nos hace presente con fuerza irresistible a través de las amenazas globales– nos impone.

Sin embargo, a partir de la responsabilidad, aparece la necesidad de valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio o costo-beneficio). Son valores del bien común cuya validez se constituye antes de cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de rentabilidad y sus resultados. Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento de parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos. No se justifican por ventajas calculables en términos de la utilidad o del interés propio. No obstante son la base de la vida humana, sin la cual ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra.

Estos valores interpelan al sistema, y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo. Sin esta interpelación del sistema estos valores no serían sino un moralismo más. El bien común es este proceso en el cual los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. De ninguna manera debe ser entendido como un cuerpo de "leyes naturales" enfrentando a las leyes positivas. Es interpelación, no receta. Por eso tampoco debe intentar ofrecer instituciones naturales o de ley

natural, pues parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores de bien común, en relación a los cuales todo sistema es subsidiario. Pero los valores de bien común no son leyes o normas, son criterios sobre leyes y normas. Emanan de la responsabilidad. En consecuencia, su fuerza es la resistencia. Recién en el contexto de esta realidad, y en subsidiaridad hacia ella, puede tener lugar el cálculo de costo- beneficio. Asumir esta realidad, es responsabilidad.

Pero la responsabilidad no es un producto directo del miedo. El miedo puro paraliza y aumenta solamente la agresividad del sistema. La responsabilidad presupone la esperanza. Solamente la esperanza da este punto de Arquímedes, a partir del cual el miedo puede ser transformado en responsabilidad. El fundamentalismo del sistema resulta de un miedo que ha perdido la esperanza.

Lo que necesitamos es esta responsabilidad por un mundo hecho global, amenazado por la estrategia de acumulación de capital llamada globalización. Hay que proteger un mundo global del ataque mortal de parte de los globalizadores. De esta responsabilidad resultan las posibles alternativas.

*** Clase Magistral de Inauguración del Año Académico 2005 en la Universidad Bolivariana.**

Notas:

(1) Hay un trabajo muy documentado de John Saxe-Fernández, que presenta esta estrategia: Saxe-Fernández, John: *Globalización, Poder y Educación Pública*. Trabajo presentado ante el Seminario Internacional "Neoliberalismo: Planteamientos Críticos y Alternativas", organizado por el Seminario "El Mundo Actual" del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Marzo 10-13 de 2000.

(2) Esto se refleja en un best-seller que se lee ahora mucho en Europa: Houellebecq, Michel: *Extension du domaine de la lutte*. Nadeau. Paris, 1994. Este libro no reflexiona los hechos, pero presenta un reflejo perfecto del ser humano hecho capital humano.

(3) Ver Jonas, Hans: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Círculo de lectores. Barcelona.

F. Hinkelammert es un economista, teórico social y teólogo alemán, doctor en economía de la Universidad Libre de Berlín, investigador del Departamento Ecuménico de Investigaciones de San José (Costa Rica) y autor de diversas obras. Publicado en Revista Polis, Santiago Chile, Volumen 4, Número 11, 2005. Se reproduce únicamente con fines informativos y educativos.