

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 73-74.

Lo intercultural en acción,
identidades y emancipaciones.

Interculturalidad y globalización: el desafío de una poética de la solidaridad

Danilo Martuccelli*

RESUMEN

El artículo se interroga sobre la manera de producir la solidaridad entre actores distintos y distantes en la era de la globalización. Después de una breve revisión de sus formas tradicionales y sus límites actuales, el texto explora críticamente ciertas propuestas contemporáneas y propone un modelo general. A través de la capacidad de establecer un impacto comprensivo en torno a ciertas pruebas individuales, se deberán sentar las bases intelectuales de la solidaridad. Un modelo que abre a un programa de investigación intercultural con vocación política.

Palabras clave: comunicación intercultural, identidad cultural, solidaridad, globalización, relaciones culturales, opinión pública, cosmopolitismo

La comunicación intercultural se plantea, por lo general, en dos niveles. Por un lado, en el ámbito microsociológico, extrañamente subordinado al espacio nacional, en torno casi exclusivamente de la problemática específica de la integración y del intercambio entre autóctonos e inmigrantes (digamos un *interculturalismo restringido o territorializado*). Por el otro, en un nivel macrosociológico, lo intercultural aparece cada vez más como un esquema de

*Profesor de Sociología, Université de Lille.
Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)
dmartuccelli@nordnet.fr

lectura del mundo contemporáneo, de sus conflictos internacionales y de los grandes desafíos de los comienzos del siglo XXI (se puede llamar un *interculturalismo geopolítico*).

A pesar de sus diferencias, estos dos niveles se confunden muchas veces entre sí. A veces, por malas, muy malas razones, como cuando se pasa sin cuidado de conflictos (o guerras) internacionales a tensiones interétnicas locales en sociedades pluralistas, cuando la referencia a lo que sucedió en la ex Yugoslavia sirve de pantalla para afirmar –contra tantas evidencias empíricas– la explosión futura de las sociedades occidentales a causa del multiculturalismo... Otras veces, con mejores intenciones, el error no es menos activo: de la integración de los inmigrantes dentro de las sociedades nacionales se infiere la posibilidad de comunicación entre todas las culturas, o si se prefiere, de la plasticidad y del carácter híbrido de toda cultura en la modernidad se supone la facilidad de su intercambio pacífico. La relación entre los niveles es compleja y el análisis sociológico tiene que liberarse tanto del optimismo beato de unos como del pesimismo guerrero de otros.

En este artículo nos centraremos en un problema específico y transversal a estos dos grandes niveles. Si la interculturalidad, en su raíz, supone el horizonte de una comunicación, ¿cómo abordar este desafío en la fase actual de globalización? Esto es, ¿cómo comprender el desafío de la comunicación intercultural más allá de las fronteras nacionales (y de los problemas específicos de integración y de comunicación entre individuos que viven en una misma sociedad) y de las estrategias de poder internacionales (y de los problemas específicos de competencia y de control entre bloques políticos en recomposición)? Reformulemos entonces la pregunta: ¿cómo debe comprenderse la comunicación intercultural –y su significación política– entre individuos que viven en diferentes sociedades? Como veremos, para hacer frente a este interrogante y, sobre todo, para producir una indispensable solidaridad global, será necesario mostrar los límites de una serie de distinciones analíticas que hoy en día se están convirtiendo en barreras insuperables: la desigualdad, la desconexión, la diferencia o la lejanía. ¿Cómo comunicar con individuos de los cuales todo nos separa y frente a cuya alteridad, dicho sea de paso, la diferencia cultural no es sino uno de los parámetros del problema? Una variante de este tipo podría ser designada como un *interculturalismo cosmopolita o universal*, pero en la medida en que el problema excede la interculturalidad en sentido estricto del término, es tal vez mejor denominarla como una *poética de la solidaridad*.

Entendamos de manera habitual por poética el estudio de la relación entre un texto, discurso o representación y sus efectos sobre un público; salvo que en el caso de la poética de la solidaridad el objetivo no es suscitar el placer, el interés o la inmersión en el relato, sino un impacto comprensivo a consecuencias políticas potenciales. Sin que esta preocupación se limite a ello, es preciso interrogar los efectos posibles de la estructura de las narrativas analíticas para realizar esta tarea. ¿Cómo poner en práctica, de manera concreta, esta perspectiva? En un universo que no será ni completamente global ni enteramente local en los próximos años, pero sí una mezcla variable de ambos en función de prácticas,

organizaciones, sociedades, etc., el desafío de establecer pasarelas entre grupos sociales disímiles y distantes —pero también, como lo veremos, semejantes y próximos— es uno de los retos políticos e intelectuales más importantes del siglo naciente. Esfuerzo tanto más difícil que los imperativos de la investigación social son siempre “locales, demasiado locales”, y que las retóricas contestatarias son rápidamente, “globales, demasiado globales”. Y, sin embargo, es precisamente en este universo difícil de aprehender en el cual la interculturalidad cosmopolita —la poética de la solidaridad— tendrá que desenvolverse.

A continuación, abordaremos la cuestión desde de una sola pregunta: ¿qué tipo de trabajo intelectual hay que privilegiar hoy para producir este tipo de solidaridad? Para ello, procederemos en cuatro etapas: una vez recordadas las tres grandes fuentes tradicionales de la solidaridad y sus impases en la fase actual de la globalización (primera y segunda parte), haremos una muy breve presentación de ciertos esfuerzos contemporáneos en esta dirección (tercera parte), antes de desarrollar en la cuarta y última parte lo que me parece son los ejes más prometedores para un proyecto de este calibre.

LAS RAÍCES DE LA SOLIDARIDAD

La solidaridad existe en la medida en que los individuos se aproximan, es decir, en que desarrollan el sentimiento que sus condiciones de vida los unen entre sí. Sin esta ecuación, sin esta transcendencia tan particular, la solidaridad entre los actores sociales no puede existir (Duvignaud, 1982). La solidaridad, sean cuales sean sus vínculos, se distingue de la compasión o la piedad en que, en estas últimas, la emoción se circunscribe a una empatía frente al sufrimiento ajeno, y se genera incluso muchas veces un sentimiento de superioridad moral entre los individuos. En el caso de la solidaridad, por el contrario, prima una concepción de la justicia y la necesidad de encadenar las libertades y los derechos de los actores entre sí —lo que supone un fuerte principio de horizontalidad. En el primer caso, por ejemplo, se trata más de ayudar individualmente a los pobres que combatir colectivamente la pobreza. En el segundo, sin embargo, el punto fundamental es la lucha política contra las injusticias, cualquiera que sea la generosidad ordinaria de los ciudadanos. No es nada extraño, por ende, que la compasión o la piedad se inscriban en una descendencia religiosa y que la solidaridad (la “fraternidad” de la revolución francesa) sea una noción fundamentalmente política.

De manera esquemática, la solidaridad ha sido históricamente construida, por lo menos desde las sociedades industriales, a través de tres grandes mecanismos, generalmente interrelacionados entre sí: las causas explicativas de un contexto; la toma de conciencia de los intereses comunes; así como la semejanza social y cultural. Si el marxismo

no es –¿es necesario afirmarlo?– el único modelo, su importancia histórica, y la seducción durante décadas del modelo de crítica que propició, hacen de él una buena guía para presentar, rápidamente, los contornos clásicos de esta ecuación.

En primer lugar, el descubrimiento de las causas. Por muy alejadas que éstas estén de las experiencias sociales, se supone que no puede haber producción durable de la solidaridad sin comprensión causal de los fenómenos sociales. Los actores, en función de sus posiciones, están sometidos a experiencias de dominación similares. Todo trabajador sufre la explotación en una sociedad capitalista; y todo capitalista, cualesquiera que sean sus intenciones personales, explota en esta misma sociedad a los trabajadores. Si las experiencias de clase son el resultado directo de las luchas de poder, es preciso estudiar –desvelar– las causas ocultas de la explotación para poder tener una incidencia real sobre los eventos del mundo. La solidaridad es la hija pródiga del conocimiento.

En segundo lugar, la toma de conciencia. Una vez se ha realizado el esfuerzo anterior, aún es preciso para que la historia se ponga en marcha, que los actores sociales tomen conciencia de su comunidad de intereses. Es el momento propiamente estratégico de la solidaridad. Las variantes, incluso si nos limitamos solamente al marxismo, han sido diversas: de la dialéctica entre posición de clase y conciencia de clase (la clase en sí y la clase para sí), a la noción de sujeto histórico de Lukács o a la ecuación entre hegemonía y su corolario contestatario –el bloque histórico en Gramsci, y su larga descendencia. En verdad, si se trata de un solo aspecto, muchas veces esta etapa se desdobló. Por un lado, el proceso de toma de conciencia *stricto sensu*, la concienciación de los actores como dijo Freyre, o el combate perenne contra la ideología dominante. Por otro, la dimensión propiamente estratégica y el necesario establecimiento de alianzas entre clases sociales o partidos políticos para participar o ejercer el poder en una sociedad (desde estrategias unidimensionales de clase, hasta alianzas interclasistas, pasando por toda una amplia gama de acciones en función del peso relativo de la «clase revolucionaria» en los bloques así constituidos).

En tercer lugar, la similitud de las experiencias. Si las causas estructurales dan cuenta de los intereses objetivos de un grupo social –iluminando de esta manera la estrategia a optar–, aún es preciso que esta estrategia se encarne, en los hechos sociales, en experiencias similares entre los miembros de un grupo social. Es esta comunidad de estilos de vida, que va desde la proximidad urbana, como Engels lo entrevió con inteligencia a propósito de la clase obrera inglesa en la primera mitad del siglo XIX, a la similitud de una cultura y experiencia popular, más tarde obrera (Thompson, [1963] 1988), que hace posible la emergencia de un sentimiento grupal –y que en todo caso facilita enormemente el proceso específico de movilización colectiva.

En esta ecuación, la lógica descendiente fue muchas veces cortocircuitada por la lógica ascendente. Fue la similitud de experiencias sociales y culturales, la famosa división entre “ellos” y “nosotros”, la que engendró de manera inmediata una toma de conciencia –y, por ende, una toma de distancia frente a los otros– y favoreció la búsqueda de ele-

mentos causales. Pero poco importa, para nuestro propósito actual, la dinámica real que existió entre estos elementos. Durante mucho tiempo, el análisis político fue de este tipo: la comprensión genuina de las causas de la dominación debía comandar –porque se suponía que los comandaba directamente– los otros dos peldaños. No se puede olvidar que fue el apego a esta lectura estructural lo que hizo que, durante tantas décadas, en el seno de la sociedad industrial capitalista, todas las luchas sociales fueran traducidas y subordinadas al avatar del movimiento obrero (Touraine, 1965) o percibidas como contradicciones “secundarias” (las luchas nacionales, campesinas, feministas, etc.).

Por supuesto, la clase obrera no fue el único actor que movilizó el marco de la solidaridad. En las sociedades industriales, el sentimiento nacional también hizo lo propio. Aunque la lógica de producción fue en este caso más abierta (a veces incluso operó de manera inversa), el resultado fue el mismo. La nación, como se sabe, fue el primer acto de afirmación de los nacionalistas cuya construcción, alrededor de un conjunto de experiencias, se basó en la creación de un mito, esto es, en un discurso sobre los orígenes de un grupo, ya sea a través de la ficción instituyente del contrato social o de la pertenencia a un colectivo cultural transhistórico (Gellner, 1983; Hobsbawm, 1990). Aquí tampoco no nos importan mucho las variantes. En la totalidad de las experiencias, la solidaridad nacional (y la ecuación que ella establece entre similitudes culturales, intereses comunes y causas) aparece como el fruto de una narración colectiva que facilita la creación de una identidad grupal (quién se es, o quién se puede llegar a ser), a través un proceso históricamente selectivo y políticamente orientado que apunta a crear una identidad, privilegiando ciertas diferencias (que son connotadas afectivamente) y descartando otras (y por ende a otros).

He aquí la trinidad analítica de la solidaridad: causas-intereses-experiencias. La lógica de comunicación que la anima es inseparable de la lógica de exclusión –y de conflicto– que la atraviesa. De ahí, como olvidarlo en vistas a lo que fue la historia del siglo XX, los dos rostros de la solidaridad: el de la emancipación y el de la dictadura; el de la defensa de un colectivo dominado y el de la imposición del designio de un grupo sobre otro. Pero más allá de sus vicisitudes, ya sea por la Clase o por la Nación (o por otros entes históricos), la solidaridad fue el combustible político de las sociedades industriales. ¿Qué sucede en la fase actual de la globalización?

LOS IMPASES DE LA SOLIDARIDAD

Cada una de las tres fuentes de la solidaridad mencionadas conoce hoy en día dificultades importantes, hasta tal punto que no es exagerado hablar, por momentos, del agotamiento de la solidaridad como combustible de la vida política.

1. En primer lugar, los límites de la explicación causal. Por supuesto que no se trata de cuestionar la necesidad, incluso reconociendo sus especificidades y limitaciones epistemológicas, de producir explicaciones de tipo causal pero en dominios tan vastos como el análisis societal, o aún más, la interdependencia de fenómenos globales; las nociones de causa o de homología estructural se revelan, muchas veces, demasiado coercitivas. Por lo demás, cuando se movilizan nociones de este tipo a un alto nivel de abstracción, inevitablemente, se incurre en usos alusivos.

Para ser más precisos: la fuerza de la teoría de la plusvalía, cualquiera que sean sus reales méritos explicativos y científicos —objeto de vivas discusiones entre los economistas—, provino de su capacidad a transmitir una inteligencia inmediata de la explotación. Cada asalariado podía percibir, casi intuitivamente, la fuerza del razonamiento: el beneficio era el resultado de un trabajo no recompensado. Esta causalidad posicionaba entonces un actor —el proletariado— alrededor de una similitud estructural que lo oponía, más o menos directamente, a otro actor —la burguesía. Pero en el proceso actual de globalización, la interdependencia múltiple y jerarquizada que la caracteriza hace que la percepción de los fenómenos sociales a través del engranaje de las causalidades —cualquiera que sea la virtud epistemológica de las explicaciones así avanzadas— conspire las más de las veces contra el principio mismo de la solidaridad. Se advierte ya con fuerza este proceso a nivel de las consecuencias de las acciones que, por locales que sean, poseen cada vez más repercusiones globales difíciles de controlar (Held, McGrew y Goldblatt, Perraton, 1999; Bauman, 2002, capítulo 7).

Tomemos un solo ejemplo, inmediato y familiar: la secuencia expositiva de los tele-diarios frente a una catástrofe natural. El relato se desarrolla por lo general en tres momentos: primero, en la focalización emotiva del drama en el mismo escenario, cuando la palabra y la imagen, confrontadas con la catástrofe, se dan directamente a los individuos. Desde este nivel no aflora ninguna explicación; sólo la tragedia de la condición humana. Segundo, desde el lugar del drama, pero a distancia de éste, cuando aparecen los testimonios de diferentes agentes sociales (médicos, bomberos, ejército, ayuda internacional, etc.) que dan cuenta de sus dificultades en la lucha contra los estragos de la catástrofe. Y, finalmente, en tercer lugar, a distancia del drama, y para cerrar el documental, el análisis realizado por parte de un experto o de un responsable político, el cual avanza las explicaciones de la catástrofe y sus repercusiones posibles. Entre las “causas” y las “experiencias” la distancia es tal que ello imposibilita el engendramiento de la solidaridad. Por supuesto, más vale conocer las verdaderas causas de un fenómeno que ignorarlas, pero ¿cómo no ser sensibles al hecho de que no toda causalidad social establecida es —o puede ser— un agente inspirador de la acción? (para un ejemplo de las tensiones entre conocimiento y acción en el ámbito escolar, véase Martuccelli, 2002b).

Quedémonos un instante más delante del televisor y fijémonos esta vez en la secuencia fílmica de un documental explicativo de las repercusiones de la globalización sobre los

productores agrícolas en un país del Sur. En la estructura narrativa reencontramos el triángulo precedente. La primera parte del documental nos presenta imágenes sobre el trabajo agrícola con sus terribles condiciones de empleo, explotación y abuso, eventualmente los efectos de la naturaleza y del cambio climático. En segundo lugar, se nos presenta progresivamente, paso a paso, por lo general con una real voluntad pedagógica, todos los elementos de una larga, muy larga cadena: los capataces locales, los mediadores del mercado local, los actores del mercado nacional, los grandes grupos económicos nacionales y sus vínculos con grupos extranjeros, según los casos la corrupción de las autoridades, la evolución del precio de la materia prima en cuestión en las bolsas de valores y las razones múltiples que explican su evolución (causas geopolíticas, buenas o malas cosechas, especulaciones diversas, etc.), en fin, al final de la cadena, y lejos, muy lejos de todo esto, el acto simple del consumidor en un país del Norte. La larga cadena visualizada termina, y es, por supuesto el tercer nivel, con un comentario especializado que, analizando las imágenes a contrapelo, explica cómo la variación final del consumo y el precio en el Norte condiciona fuertemente la realidad y la vida cotidiana de los productores agrícolas en el Sur.

Dejemos de lado la virtud o la pertinencia explicativa real del documental, y centrémonos en su lógica enunciativa. ¿Puede una presentación de este tipo producir la solidaridad, y por ende, la acción? ¿No es más bien, a pesar de sus buenas intenciones, exactamente lo contrario lo que riesgo ser producido? Frente a esta avalancha de engranajes, ¿cómo no pensar que el actor inicial, el productor agrícola del Sur, se sentirá “aplastado” por una sinergia tal de procesos ante los cuales no puede sino desarrollar un sentimiento de impotencia? Las Bastillas no ejercen su seducción para la acción que cuando aparecen como próximas y posibles. No es pues, el análisis causal lo que esta en cuestión, pero su capacidad a ser, en un mundo globalizado, el pivote de la solidaridad.

2. Lo dicho a propósito de la causalidad es aún más evidente desde el punto de vista de los intereses. En un mundo globalizado la agregación de intereses comunes se convierte en un problema cada vez más agudo. La diferenciación social creciente, y el hecho evidente que cada actor tenga, en un mismo momento, intereses contradictorios, hace de la unión de intereses una estrategia particularmente espinosa. Por supuesto, toda coalición política (partidos o movimientos sociales) requiere la constitución de un objetivo común, pero la razón utilitaria que en último análisis orienta esta perspectiva, presenta escollos insuperables, cuando los actores sociales tienen conciencia del carácter inevitablemente contradictorio de sus múltiples intereses. Aquello que, durante mucho tiempo, logró ser puesto entre paréntesis dentro del ámbito nacional (a causa, no lo olvidemos, de la subordinación de algunos de ellos al tema central de las luchas obreras) hoy en día estalla masivamente.

Nada lo ejemplifica mejor que el éxito y los límites del movimiento de alterglobalización. Pensemos en el Foro Social Mundial y su concepción actual como un punto de encuentro y no como un punto de decisión entre redes diversas. Con más de 6.000

organizaciones diferentes, cada una de ellas con perspectivas y metas distintas, la solución aparece como la única razonable, al menos, por el momento. En un mundo globalizado, es difícil –o imposible– obtener un consenso sobre un texto o una campaña. A lo más, lo que ha logrado el Foro ha sido la definición de actividades comunes, como la marcha contra la intervención armada en Irak el 15 de febrero de 2003 que tuvo una repercusión mundial. El evento fue, sin duda, importante, y el *New York Times* no se equivocó al afirmar, en un célebre editorial, que a partir de esa fecha en el mundo hay sólo dos grandes superpotencias: los Estados Unidos y la opinión pública mundial. Pero, por el momento, la segunda tiene dificultades evidentes en transformarse en acción... Y el problema está lejos de ser una novedad. Desde hace décadas, el movimiento obrero es testimonio de dificultades insuperables para producir una acción sindical supranacional eficaz (entre otros, Levinson, 1974).

Las razones –y los ejemplos– son múltiples. Los intereses conocen una fragmentación ilimitada. Frente al cierre de una industria, por motivos de deslocalización, los actores sociales pueden tener reacciones esquizofrénicas: condenar política y moralmente la decisión y, al mismo tiempo, por ejemplo, incrementar las ventas del grupo económico que toma la decisión (como fue el caso de Renault en Bélgica después del cierre de la fábrica de Vilvorde). Otras veces, es un mismo individuo el que sufre las contradicciones: un padre de familia puede estar preocupado por el paro de los jóvenes, en general, y de su hijo en particular y, no obstante, apoyar a los sindicatos o la reglamentación en curso que, al proteger su situación de empleo (obstáculos al despido, salarios, condiciones de trabajo, etc.) dificulta, según algunos, el ingreso en el mercado de trabajo de los más jóvenes¹. E incluso dentro de la condición femenina o la situación de las minorías étnicas, cada vez es más patente el corte que tiende a establecerse entre sus miembros según éstos pertenezcan a estratos sociales elevados o bajos –la emergencia de una clase media negra americana contraponiéndose al deterioro de las condiciones de vida de los miembros afroamericanos del hipergueto y de la infraclassa (Wilson, 1987). Y cómo no evocar los límites tanto en términos de movilización social como de alianzas políticas propias de las coaliciones arco iris o los movimientos antisistémicos desde hace décadas, en los cuales se pusieron tantas esperanzas desde la perspectiva de la emergencia posible de una nueva contra-hegemonía mundial (entre otros, cf. Laclau y Mouffe, 1985; Wallerstein, 2004).

Aún más, incluso cuando el objetivo es común, la movilización global está lejos de ser evidente. Nada lo ejemplifica mejor que el reto ecológico. Si la toma de conciencia de su realidad y de su importancia no ha dejado de aumentar desde el informe del Club de Roma en los inicios de los años setenta, esta concienciación está lejos de traducirse en una movilización consecuente. Ciertamente, los progresos son reales desde los esfuerzos ecológicos cotidianos hasta los acuerdos internacionales por reducir progresivamente las emisiones que afectan a la capa de ozono, pero detrás de la conciencia de un objetivo común, los intereses son demasiado divergentes para alimentar, durablemente y a falta de un sen-

timiento agudo de crisis, una movilización. Desde la afirmación del presidente de los Estados Unidos sobre el carácter no negociable del estilo de vida americano o el rechazo por parte de las autoridades chinas, hasta por lo menos el año 2012, de una apertura de discusiones al respecto, sin olvidar los fariseísmos de tantos otros países, las posiciones son muy divergentes. La razón principal procede de la naturaleza misma de una vida social en la cual los efectos de los fenómenos se difractan de manera disímil. Los problemas ecológicos conciernen globalmente el planeta, pero de manera desigual. La contaminación sólo es democrática en apariencia, contrariamente a lo que algunos han afirmado demasiado rápido (Beck [1986] 2001), y hoy como ayer, frente a las amenazas naturales o las catástrofes inducidas por el hombre, la panoplia de acciones a disposición de los actores es siempre importante. Y, muchas veces, es más rápido y menos oneroso buscar soluciones individuales a problemas estructurales, que tratar de dar con soluciones globales. ¿Cómo olvidar que ya en *El Decamerón* de Bocaccio, los ricos florentinos se refugiaron lejos de la ciudad para protegerse y salvarse de la epidemia? ¿Cómo pasar en silencio el hecho de que si la peste en la Edad Media golpeó de manera relativamente uniforme a todos los grupos sociales, hoy en día los índices de salud varían significativamente entre grupos sociales en el seno de una misma sociedad? (Wilkinson, [2000] 2002). El progreso del conocimiento social hace por lo demás cada vez más factible una perspectiva de acción de este tipo, puesto que cada vez más un número creciente de actores anticipan el costo para ellos de una movilización colectiva, ante el cual prefieren optar por la lógica de la patata caliente —en medio de una gran opacidad social transmitir a los otros la factura del problema en cuestión (Foucauld y Piveteau, 1995; Martuccelli, 2001).

La modernidad es inseparable de la interrelación creciente de los individuos entre sí y, por ende, de la expansión de un sentimiento de dependencia recíproca que alimenta la famosa solidaridad orgánica de la que habló Durkheim. Pero a todas luces, frente al desafío de la globalización, esta forma de conciencia y su percepción como interés común es insuficiente para producir un tipo de solidaridad capaz de traducirse en acción. Si los actores sociales tienen cada vez más competencias críticas en el espacio público (Boltanski, 1990), la disimilitud de los intereses hace cada vez más difícil la movilización o el compromiso en acciones a diámetro global. Por supuesto, todo individuo no sólo es un actor parcial sino también un espectador imparcial, como señaló Adam Smith. Es decir, todo individuo, no sólo está movido por intereses particulares sino también por una exigencia de universalidad, una cierta noción del bien común y del interés general, de la cual no puede usualmente desentenderse completamente (incluso a través recursos retóricos o fariseos) (cf. la lectura propuesta por Boudon, 2000). Pero el recurso planteado por el espectador imparcial es insuficiente cuando el problema es la comprensión recíproca entre actores diferentes y distantes, y sobre todo cuando el objetivo es la solidaridad —una forma particular de compromiso con los otros. Una vez más, el tema ecológico es un buen ejemplo de esta disociación.

3. Por último, como hemos visto, la solidaridad se concibió durante años como una consecuencia de la contigüidad espacial, la proximidad social y la similitud cultural. Se suponía que la solidaridad era más o menos inmediatamente producida por la vida social y que, por ende, el problema fundamental era darle consistencia y durabilidad a través justamente de la agregación de intereses y la inteligencia causal de los fenómenos. Por supuesto, el pensamiento social advirtió rápidamente la existencia de distancias culturales importantes detrás de las proximidades sociales (como estableció la escuela de Chicago desde los años veinte), pero en el fondo nada de ello atentó seriamente contra la idea de una producción espontánea de la solidaridad por la dinámica misma de la vida social.

Es imprescindible distinguir al respecto dos grandes obstáculos. En primer lugar, un obstáculo de naturaleza propiamente socioeconómico: en las últimas décadas la fragmentación social se ha acentuado en muchos lugares. Las distancias sociales entre los parados y los ocupados, los miembros de las diferentes minorías, entre el sector público o privado, entre las generaciones o los géneros, o entre los diferentes asalariados afectan las posibilidades de identificación interclasista en las sociedades nacionales, pero hace de este obstáculo prácticamente un escollo insalvable a nivel mundial. La separación socioeconómica de un grupo social, aquel que Reich ha denominado los “analistas simbólicos” es tal que en la percepción de sus intereses se sienten cada vez más desligados de sus connacionales, y tienden a vivir más en enclaves separados (Reich, [1991] 1993). Una tendencia que se acentúa con la consolidación de una clase dirigente transnacional.

A este primer obstáculo se añade otro de índole más bien sociocultural. Las gramáticas de vida se multiplican en la modernidad apareciendo fronteras o fisuras culturales de un nuevo tipo que cortan transversalmente los grupos sociales entre sí. En el seno de una misma categoría social, cada vez es más frecuente la existencia de individuos culturalmente diversos, y se produce una superposición de mosaicos. Un fenómeno que el proceso de individualización acentúa de muy diversas maneras. Los “otros” son un conglomerado diferente que desafían las fronteras habituales de la categorización: la barrera principal no opone, en muchas sociedades, los autóctonos a los inmigrantes (Tribalat, 1995), y bien vistas las cosas, los adolescentes y los jóvenes viven hoy en día cada vez más en un universo estanco en las sociedades contemporáneas; a lo cual aún podrían añadirse muchas fisuras incluyendo estilos de vida, participación a grupos de consumo y otros. El problema es ya fundamental en lo que concierne al futuro del Estado de bienestar: mientras existe menos similitud cultural en una sociedad, existe menos voluntad para financiar programas sociales destinados a los “otros” —algunos autores ya han hablado incluso de una tensión entre dos objetivos disímiles, el respeto de la diversidad cultural y la necesidad de la homogeneidad social (Albert, 1991).

Mientras más diferenciada es una sociedad, pero sobre todo, mientras más diferentes, desiguales o desconectados sean los individuos (García Canclini, 2004), más difícil es la producción de la solidaridad. Un problema que en sus tres ejes se dificulta

considerablemente en función de las *distancias* espaciales –escollo suplementario de la solidaridad en un mundo globalizado. En todo caso, en la medida en que la vida y la cultura de los otros (pobres, extranjeros, diferentes o lejanos) se ve como totalmente extraña a la propia realidad, la capacidad de producción de la solidaridad, por similitud o contigüidad, se desvanece en el aire.

A todas luces, es necesario producir por otras vías la solidaridad. ¿Cómo?

PROPUESTAS

He aquí el círculo del problema: la antigua ecuación causas-intereses-experiencias conoce hoy en día demasiados obstáculos para que sea posible continuar asentando sobre ella la producción de la solidaridad en un mundo globalizado, cada vez más interconectado, y en el cual, paradójicamente, las divisiones se incrementan y aparecen incluso como insuperables: entre el Norte y el Sur, las mujeres y los hombres, los viejos y los jóvenes, los obreros y los ejecutivos... La toma de conciencia progresiva de este problema se afirma en el pensamiento social y político. Paulatinamente aparecen esfuerzos diversos para afrontar este reto. Limitémonos a presentar algunos de ellos.

La condición humana

La perspectiva del sociólogo italiano Franco Crespi es importante porque ilustra, con inteligencia, una posición extrema. Frente a la diversidad cultural del mundo y la disimilitud de intereses sociales en juego, Crespi afirma que no existe otra posibilidad de producción de la solidaridad que una vía paradójica: en los límites insuperables y sobre todo universales de la existencia humana, se hallan los fundamentos de un verdadero reconocimiento intersubjetivo. Más simple: el principio de la solidaridad debería buscarse cada vez más desde las experiencias de los límites humanos (el sufrimiento, la muerte...), en resumen, en torno a experiencias propias de la condición humana y comunes a todos los individuos. En un mundo globalizado este núcleo duro, propio a lo humano, transcultural y transtemporal, se convierte en el único principio capaz de echar las bases de una solidaridad de un nuevo cuño (Crespi, 1994; 2003).

Frente a la globalización contemporánea, Crespi se inspira –sin que su propuesta se reduzca por ello a esta sola civilización– del ecumenismo cristiano. Pero ¿cómo no pensar que, expresada de esta manera, el reconocimiento del sufrimiento del otro permanece demasiado vago para alimentar una práctica solidaria? Si la empatía es, como veremos, un elemento fundamental de toda estrategia de producción de la solidaridad en el mundo actual, la simple emoción inducida por la similitud existencial es a todas

luces insuficiente. Es más, pocas cosas parecen tan estériles en el mundo de hoy que el llamado vacío a la identificación con la condición humana. La solidaridad existe en la medida en que los actores sociales se aproximan políticamente y para ello las dimensiones existenciales no pueden sino ser –a lo más– que una primera etapa.

Crespi, sin embargo, tiene razón en el cuestionamiento que efectúa del peso de las tradiciones nacionales o históricas. La comunicación de problemas globales exige ir más allá de estas fronteras: es imperativo lograr pensar en la comunión de las diferencias. Y ello exige “salir” de los límites consuetudinarios del pensamiento social (naciones, clases, etc.), cada uno de ellos estableciendo fronteras que se supusieron eran impermeables y diseñaban experiencias sociales radicalmente disímiles e inconmensurables. En la era de la globalización es necesario producir una nueva gramática de la proximidad y de la distancia, de la similitud y de la diferencia, de las centralidades y de las periferias, que permitan la exploración recíproca entre contextos y experiencias sociales pensadas –y vividas– durante mucho tiempo como irreductibles entre sí. Y sin embargo, para acometer este objetivo, y por paradójico que ello pueda parecer es preciso aceptar que el reconocimiento de la humanidad del otro comienza verdaderamente cuando se reconoce la similitud social de las condiciones de vida. Ahí es donde el enigma vacío de la condición humana se convierte en la comprensión práctica de la condición moderna.

La opinión pública mundial

La propuesta de Jürgen Habermas es, sin duda, importante. En el estadio actual de la globalización es necesario acentuar el proceso de formación de una opinión pública mundial. Al fin de cuentas, como Habermas mostró, la vida democrática es inseparable de la capacidad de los ciudadanos a discutir sobre los asuntos públicos, sin ese particular sentimiento de implicación y de participación que se obtiene a través de la información y del debate (Habermas [1962] 1986; [1992] 1997). Pero, ¿lo que ayer se dio a nivel nacional podrá realizarse a nivel global? ¿La nacionalización del espacio público, elemento fundante de la política moderna, podrá dar paso a un espacio público mundial?

Por el momento, reconozcamos que, en el contexto actual, esta proto-formación de un espacio público mundial sólo concierne verdaderamente a los miembros más activos de la sociedad civil (movimientos sociales y ONG). Pero tratándose de un proceso histórico largo e inédito, la constatación empírica factual, y momentáneamente circunscrita, no tiene valor de invalidación. En realidad, el problema mayor de la propuesta de Habermas procede de la afirmación de hacer de la formación deliberativa de la opinión ciudadana el principal mecanismo de producción de la solidaridad abstracta en las sociedades modernas. La continuidad entre la visión habermasiana de una Alemania post-1989 construida en torno al “patriotismo constitucional” y su propuesta política para un mundo post-nacional están íntimamente relacionadas entre sí². Pero Habermas pasa muy rápido sobre el hecho de que la nación –como espacio mayor de la solidaridad en los dos últimos siglos–

no sólo emergió como el fruto de un contrato político, sino también de la construcción de un sentimiento de pertenencia cultural común. El pueblo-contrato y el pueblo-genio fueron en todos lados, con mezclas y acentos variables, el zócalo de la nación moderna. La acentuación unilateral de los factores políticos (deliberativos) tiene ahí, tal vez, su principal límite. Indudablemente, la producción de una confianza transnacional entre ciudadanos en un mundo globalizado no puede pretender establecerse alrededor de una cultura particular (como lograron imponerlo ayer los nacionalistas dentro de un espacio político más circunscrito), y es por ello que Habermas propone –y se inclina– activamente por una vía más abstracta –el universalismo moral de los derechos humanos (Habermas, 2000: 118). Sin embargo, es posible que una solidaridad deliberativa puramente abstracta (que sea dicho de paso Habermas, y por razones juiciosas, deposita por el momento más en bloques regionales, como la Unión Europea, que en una virtual opinión pública mundial) no produzca, aislada de lo que ayer fue su otro eje (la dimensión del pueblo-genio), el sentimiento de similaridad con los otros –fundamento indispensable de la solidaridad. Demasiado abstracta y desencarnada, es posible que por esta única vía no se produzca la decantación de la solidaridad.

El cosmopolitismo

La posición de Ulrich Beck es algo diferente. Aunque tiene razón en afirmar y defender la necesidad, en la era de la globalización, de una concepción ampliada de la solidaridad, en su obra hay, sin embargo, pocos elementos que den cuenta de las bases sobre las cuales ésta podrá ser realizada. Ahora bien, los beneficios –y la necesidad– de esta solidaridad ampliada están fuera de discusión. El problema radica en cómo generarla, en cómo producir las bases sobre las cuales podrá reposar durablemente una perspectiva cosmopolita. La perspectiva de Beck es más un listado de las virtudes que deberá poseer esta solidaridad ampliada, a diferencia notoria de la solidaridad nacional, que una estrategia intelectual para su producción: una concepción expandida y transfronteriza de la solidaridad; la ampliación de la concepción de la justicia hacia una cultura del reconocimiento del otro y no solamente de una justicia material o redistributiva –para retomar la distinción de Nancy Fraser–; la inversión de los valores desde la semejanza hacia la multiplicidad (Beck [2002] 2003; 2005).

Repitémoslo: el asunto abordado por Beck es en el fondo, una vez la solidaridad cosmopolita establecida, cómo hacer funcionar una democracia mundial en la era de la globalización. Pero el problema, actualmente, es que la solidaridad cosmopolita es por el momento débil o controvertida (Dahrendorf [2003] 2005, capítulo 6), que los estudios sobre los valores posmaterialistas a nivel planetario no permiten prever su rápida expansión a todas las capas sociales (Inglehart, 1997), y que, bien vistas las cosas, incluso en las sociedades europeas se asiste en los últimos lustros a un reforzamiento de las reacciones no precisamente cosmopolitas. En el fondo, el proyecto de Beck reposa sobre la consoli-

dación de riesgos mundiales globales de tal envergadura que obliguen a una toma de conciencia cosmopolita (Beck [2004] 2005, p.53). En resumen, el regreso a los intereses.

Tratar este punto excede las dimensiones de este artículo, pero debemos remarcar que en los últimos años el centro del debate político tiende a reorganizarse a través de otras temáticas: en la derecha a través de la ecuación entre un neoliberalismo económico y una tradición autoritaria o, por lo menos, con exigencias crecientes de control social (Garland, 2001); en los diversos populismos, de izquierda pero las más de las veces de derecha, a través de la asociación entre un neo-nacionalismo autoritario y el apoyo al libre mercado como estrategia anti-Estado de bienestar (Taguieff, 2002); y en la izquierda se empieza a resbalar hacia la ecuación entre un Estado de bienestar replanteado en torno a un neo-nacionalismo protector. En la mayor parte de los países, el eje del cosmopolitismo europeo está, hoy por hoy, particularmente debilitado.

Las emociones

Frente al estancamiento de las fuentes causales, de los intereses y de las experiencias en la producción de la solidaridad, es posible pensar que ésta se afirmará a través del primado de la emoción. Al fin y al cabo, son las imágenes las que globalizan nuestra vida cotidiana, las que nos convierten en tiempo real en testigos de experiencias alejadas y diferentes. Pero si por lo general no hay solidaridad sin emoción, es difícil —y problemático— enraizar la solidaridad en torno únicamente a las emociones.

La segunda mitad del siglo XX fue testigo de la metástasis del discurso de la denuncia que se dirigió primero a la conciencia política de los militantes, más tarde, a la moral de la opinión pública y, finalmente, actualmente, a la emoción de los individuos. Ya no vivimos en un mundo en el cual la ignorancia de los hechos puede servir, al menos para algunos, de excusa moral. Es un hecho fundamental de la vida política contemporánea y que debe afrontarse con los ojos abiertos. Y ni tan siquiera es posible afirmar, como ciertos estudios han afirmado a propósito de los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial, que los individuos no querían escuchar los testimonios o preferían no saber la verdad. Es preciso rendirse a la evidencia. La opinión pública está por lo general informada y permanece indiferente.

Con la generalización y la banalización, la alerta moral y emotiva sobre la cual reposaba la acción de interpelación de la opinión pública ha terminado por socavar sus propias bases. Ciertamente, algunas escenas continúan chocándonos, las violencias políticas denunciadas o mostradas por los periodistas tiene aún un papel catalizador puesto que desencadenan, por lo general, una empatía moral, a veces una toma de conciencia, mucho más raramente un esbozo de acción. Pero, paulatinamente, se expande una abulia, un estado de ánimo colectivo que debilita considerablemente nuestra capacidad de indignación moral frente a las injusticias o los problemas ajenos y lejanos. A veces, incluso, la búsqueda de un suplemento de conocimiento sobre los eventos del mundo aparece

como un extraño paliativo frente al sentimiento de impotencia (Bauman, 1993; Boltanski, 1993; Tester, 1997). El conocimiento —en una inversión notable de lo que la Ilustración supuso— ya no es la madre de la acción, sino su supletivo ansiolítico. Conocer para no actuar, conocer tanto y más para asegurarse moralmente que no se puede realmente actuar. El resultado es un conjunto dispar de estados de ánimo de culpabilidad atenuada; el actor se persuade de que lo que habría podido hacer habría sido muy poco, pero aun siendo poco, habría sido algo, y que no hizo nada. El conocimiento calma, una y otra vez, este sentimiento (Martuccelli, 2002: 531-550). Se ha podido así hablar de la emergencia de “casi-emociones” gracias a las cuales la indignación y la compasión no se traducen más en términos de acción, sino que se cristalizan en torno a construcciones más o menos intelectualizadas de las emociones a través del filtro de la mirada de los expertos. El resultado es la generalización de la manipulación cínica de las emociones (Mestrovic, 1997). Pero frente a esta transformación, la comprensión sociológica no puede limitarse a una actitud de condena. Por el contrario, es imperioso aceptar y reconocer los límites de esta estrategia: la solidaridad no procede inmediatamente del reconocimiento de la humanidad del otro a través de la compasión inducida por las imágenes de su sufrimiento (Sontag, 2003).

Indudablemente, la emoción es lo que permite —a veces incluso en contra de los intereses inmediatos— formas de acción, como muestra la importancia de la ayuda internacional acordada por los individuos frente a ciertas catástrofes sufridas, por tantos otros, lejanos y distintos. Pero esta emoción es demasiado caprichosa (se desencadena frente a este evento pero no ante tal otro), demasiado inconstante (la movilización sigue muy de cerca la atención que le acuerdan los medios de comunicación) y demasiado vacía (en el fondo, tiene más de la compasión o de la piedad que verdaderamente de la solidaridad). Explicar esta divergencia de reacciones es, sin lugar a dudas, un desafío mayor para el pensamiento social en los próximos años, pero por el momento los esfuerzos en esta dirección son ampliamente insuficientes. Ulrich Beck ([2004] 2005, p.201-203), por ejemplo, propone cinco factores para dar cuenta del diferencial en las intervenciones internacionales: asimetría del poder, síntesis realismo-idealismo, principio del altruismo egoísta, intercambio de perspectivas, círculo de la globalización. Pero, ¿cómo no subrayar las lagunas explicativas de esta lista?

Indudablemente, la empatía se produce muchas veces frente al espectáculo de la desolación ajena, pero en el momento en que esta emoción se produce, se engendra la convicción de que más allá de la empatía ante el dolor ajeno, demasiadas cosas nos impiden experimentar, verdaderamente, una comunicación a su alrededor. La experiencia de esos otros es percibida como irreductiblemente diferente. El problema no es nuevo y fue incluso ampliamente debatido en el siglo XVIII: si, por un lado, la preocupación por los otros es una emoción humana general, por el otro, las relaciones afectivas nos inclinan hacia unos en detrimento de otros, y, sobre todo, las emociones son incapaces de fundar una

obligación moral universal hacia nuestros semejantes (para una buena presentación de estos debates, cf. Terestchenko, 2005, capítulo 2). Comprendámoslo bien: el obstáculo principal es justamente esta supuesta unidad antropológica en la medida en que ésta no es prolongada, activamente, por su inserción y comprensión en un horizonte sociológico compartido. Sin esta traducción de la condición humana en condición moderna no hay posibilidad de solidaridad. En resumen, la emoción es necesaria e insuficiente. Si ésta es un elemento importante del trabajo de identificación necesario en un proceso de solidaridad (y en este sentido debe ser subrayada), a todas luces su labilidad es demasiado grande como para asignarle el papel pivote.

La traducción

En las sociedades industriales, la mayor parte de las comparaciones –tanto profanas como expertas– se limitan al horizonte político y social propio de una sociedad nacional. Y cuando se apuntaban algunas dimensiones más amplias, éstas lo han sido desde perspectivas decretadas comunes entre los miembros de los países centrales y que tenían, por lo menos en el momento de su formulación, poca cuenta de otras situaciones sociales y nacionales. Se trataba como mucho de insertar todos esos “otros” dentro de un sistema global de percepción (económico, político y cultural) capaz de dar cuenta de las razones de su explotación. Un tipo de análisis que en la medida en que se expandió incorporando a nuevos grupos sociales (la experiencia obrera, la situación femenina, la discriminación racial, la especificidad de los jóvenes, las voces del Tercer Mundo o el silencio de tantos otros) ha logrado, progresivamente, romper el olvido del cual fueron durante tanto tiempo objeto estos actores.

Existen, evidentemente, diferencias mayúsculas en las experiencias sociales en función de lugares, historias o variantes de dominación. Pero el objetivo de la traducción no es negar estas diferencias, sino hacer que no se conviertan en obstáculos insalvables para la comprensión recíproca. Frente a la interdependencia de los fenómenos sociales, es preciso orientar el análisis hacia la producción de un lenguaje capaz de informar de manera más unitaria de la diversidad del mundo. La producción de la solidaridad en la era de la globalización exige que cada individuo sea capaz de colocarse, imaginariamente, en el lugar del otro. Sin esta capacidad de translación, la comunicación entre alteridades no será jamás una realidad. La solidaridad es imposible sin un trabajo propiamente hermenéutico hacia la alteridad. Pero, ¿qué peso debe otorgársele?

Boaventura de Souza Santos explora de manera sistemática desde años en sus trabajos este esfuerzo. “Más que una teoría común, lo que se requiere es una teoría de la traducción capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes luchas, permitiendo de esta manera que los actores colectivos se expresen sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los movilizan” (Santos, 2005: 103). Más simple: para Santos, la solidaridad se equipara a una “forma de conocimiento emancipatorio”, gra-

cias al reconocimiento del carácter global y multidimensional del sufrimiento. “En mi opinión la alternativa a la teoría general es el trabajo de traducción. La traducción es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad” (Santos, 2005: 175).

La formulación de Santos tiene el gran mérito de recuperar en términos operacionales un conjunto de esfuerzos críticos y deconstructivos hechos desde hace décadas por el pensamiento crítico, a fin de lograr salir de la imposición implícita de un marco de lectura reductor de las alteridades. Ciertamente, se trazó desde el centro esta nueva línea de demarcación, pero el proceso no fue menos importante —como lo atesta, por lo demás, su prolongación sobre todo en los estudios poscoloniales (Said, [1978] 1997; Spivak, 1988; Bhabha, 1994). Lo importante es establecer el espacio total de la traducción, puesto que es sólo desde este espacio que el conjunto de diferencias toma sentido, la exclusión-inclusión de cada una de ellas define justamente el dominio de la universalidad (Laclau, [1996] 2000). El acento se desplaza entonces en cierto sentido de la preocupación exclusiva de la agregación y del reconocimiento de intereses comunes, como en la antigua estrategia contra-hegemónica, hacia la necesidad de una legibilidad cruzada de las experiencias —una inquietud igualmente observable en el discurso sobre la multitud (Hardt, Negri, 2004). El objetivo es lograr, como lo caracteriza Ricoeur, una “equivalencia sin identidad”, lo que supone hacer el “duelo de la traducción absoluta” (Ricoeur, 2004: 40, 19).

Pero este esfuerzo, en lo que respecta a la producción de la solidaridad, quedará incompleto hasta que este momento hermenéutico no se prolongue en una poética. El verdadero problema es, efectivamente, la tentación de toda traducción por subordinar la poética al momento puramente comprensivo, de olvidarse de los efectos que hay que producir y de centrarse únicamente en el esfuerzo que consiste en hacer familiar lo extraño. Pero es justamente el descuido de la dimensión poética, que explica —en parte al menos— el hecho de que la comprensión antropológica, y sus esfuerzos por mostrar la presencia de una común humanidad no logren sentar las bases de una solidaridad entre individuos distintos. La comprensión del otro —su inserción en un sistema universal de equivalencias— momento indispensable del análisis, debe prolongarse por la toma de conciencia creciente de las dificultades de la comunicación en un mundo globalizado.

El principal mérito de todas estas perspectivas es plantear con lucidez el desafío al cual estamos sometidos. Y como se verá en más de un punto, nos apoyaremos sobre sus conclusiones e intuiciones. Las reflexiones y los matices críticos introducidos no tienen

pues otra función que la de subrayar la necesidad de una forma *sui generis* de gramática política sin la cual la solidaridad en la era de la globalización, ese combustible fundamental de la vida social, no podrá ser producido. En el momento en el que las interdependencias se generalizan, los contextos de vida tienen tendencia a separarse analíticamente. El mundo, en el imaginario actual, aparece cada vez más como prácticamente integrado y analíticamente opaco y fragmentado. Y la capacidad de compromiso con los asuntos políticos distantes que se convierte en una exigencia ciudadana indispensable del mundo de hoy, lo acusa fuertemente.

¿CÓMO PRODUCIR LA SOLIDARIDAD EN UN MUNDO GLOBALIZADO?

La solidaridad deberá pasar cada vez más por la capacidad de establecer un vínculo social y subjetivo entre actores sociales diferentes y alejados en el espacio. Sin que esta problemática se reduzca a un mero problema de conocimiento, ¿cómo no aceptar la responsabilidad que reviene en este contexto a las ciencias sociales, en la producción de esta solidaridad? (Martuccelli, 2004a; 2004b; 2005: 232-240).

Del conjunto de propuestas que acabamos de examinar guardaremos más de un elemento, pero combinándolos dentro de un dominio distinto. En realidad, el desafío principal consiste en establecer pasarelas entre experiencias individuales disímiles y lejanas, encontrar para ello un suplemento de imaginación a fin de relacionar actores distantes pero que conocen, a pesar de las distancias, pruebas sociales similares (y no solamente experiencias existenciales comunes). He ahí el doble riesgo, la Escila y la Caribdis, de la solidaridad en la era de la globalización. Por un lado, resistir a las letanías de un discurso afirmando la unicidad de la condición humana, puesto que bajo el manto de la universalidad existencial se esconden *de facto* generalizaciones abusivas e incontroladas y, sobre todo, traducciones reductoras. Por otro, y en sentido inverso, resistir a una fragmentación de las experiencias que suponga la negación de todo elemento común y el reino de las esencias incommensurables; una actitud que bajo el oropel del reconocimiento de la alteridad esconde, a todas luces, una resistencia al reconocimiento de la alteridad del otro que vive en nosotros. El cuaderno de bitácora, indisolublemente político y moral de la interculturalidad universal y de la poética de la solidaridad que la enmarca, tendrá que fijar su rumbo de navegación entre estos dos escollos, oponiéndose tanto a la exaltación de la diferencia como al universalismo abstracto, y a la unidimensionalización de la solidaridad ya sea como pura exigencia moral o como mera obligación pública (Soulet, 2005).

¿Cómo hacerlo? Respetando, como veremos, un conjunto de reglas. Aunque su objetivo mayor es la producción de las bases de la inteligencia de la solidaridad a nivel global, su problemática no es ni la pragmática de lo intercultural (como hacer convivir en un espacio común a grupos diferentes), ni la hermenéutica de la alteridad (la interpretación comprensiva de la cultura del otro), sino una poética de la solidaridad que, una vez planteada la existencia de un espacio de experiencia universal, articula la hermenéutica y la poética, sin subordinar la segunda a la primera.

Comparar lo incomparable: la experiencia moderna

En la vida social el marco de la inteligencia es siempre comparativo. En la raíz de los efectos de conocimiento de la mayor parte de descripciones y explicaciones en las ciencias sociales se encuentra siempre un contexto primordial, un horizonte de interpretación explícito o implícito (por lo general simplemente el del autor o el del lector), con referencia al cual se inteligen las otras situaciones y experiencias. Es en este sentido primordial que todo conocimiento social es una comparación —en el espacio, en el tiempo, entre culturas, entre grupos sociales—, aunque el saber tome o no, sea consciente o no, de su carácter comparativo. Ningún contexto social es comprensible independientemente de los otros (por lo menos, de algunos otros). Si la comparación puede ser más o menos controlada, y más o menos explícita, lo importante es siempre la construcción de criterios que permitan la puesta en resonancia de los contextos.

En el período de globalización actual, la comparación enfrenta dificultades nuevas. La modernidad se caracterizó, entre otras cosas, por establecer una línea de demarcación que se suponía intangible entre sociedades tradicionales y modernas. Y alrededor de esta frontera se percibían una serie de diferencias (entre naciones, clases, grupos...) como juicios de valor. El Occidente moderno era la norma del juicio, y su presente señalaba el futuro —el único futuro aceptable— de todos los otros.

La comparación que necesitamos en la era de la globalización es una que sea capaz de pasar más allá de esta frontera. Pero, subrayémoslo de paso, la distancia geográfica no es —no fue— un obstáculo insalvable: en efecto, la mirada “tradicional” de la modernidad permitió establecer comparaciones entre actores situados en sociedades alejadas entre sí, pero compartiendo, supuestamente, un mismo estadio de desarrollo. Hoy el desafío consiste en poner en contacto experiencias sociales que, desde el punto de vista de la visión tradicional de la sociedad moderna, son incomparables, pero que debemos aprender a percibir como comparables a partir de las experiencias de los individuos. Para ello es preciso comparar “sin juicio de valor, sin objetivo tipológico inmediato” (Detienne, 2000: 64). La comparación, más y mejor que la traducción, se apoya en un horizonte de apertura.

Para efectuarlo, es preciso colocar en la base de la comparación una experiencia social y cultural amplia, sin resbalar, sin embargo, en la vacuidad implícita en la noción de condición humana. La antropología histórica y filosófica debe ceder el zócalo de la

comparación a la experiencia matricial de la condición moderna (Martuccelli, 1999; 2005). ¿Qué debemos entender por ella? Una experiencia de distancia e incluso de extranjería con el mundo. Esta experiencia es producida por múltiples procesos (modernizaciones económicas o culturales, rupturas políticas, colonizaciones, crisis personales, fin del contrato entre las palabras y las cosas, etc.) pero el resultado experiencial es siempre similar: el sentimiento de una disociación entre el individuo y el mundo. Ciertamente, el modernismo, y su exaltación de la aventura y la novedad, ha dado una de las más acabadas expresiones de esta forma *sui generis* de conciencia histórica (Berman, 1982). Pero como punto de partida de la comparación es preciso ir más lejos, y percibir en ella solamente una de sus expresiones entre otras. El desasosiego y el choque frente a la modernización exógena, las experiencias de inmigración, las múltiples variantes minoritarias, la profundización de la distancia entre la subjetividad y los papeles sociales... la lista es interminable. El obstáculo principal es, en verdad, de índole político. Lo que esta visión tradicional de la modernidad afirmó, incluso explícitamente, es la ruptura radical entre la experiencia de un individuo moderno (por lo general del Norte) y aquella de los actores del Sur (pero también, como olvidarlo, de muchos otros en el Norte). Pero, bien vistas las cosas, unos y otros, en función, de su mayor o menor proximidad con la experiencia matricial moderna, tienen una experiencia similar del mundo —que se puede denominar “moderna” en un sentido amplio del término. A su manera, la seducción de la posmodernidad en los países del Sur lo atesta. Más allá del efecto de moda —hoy en día en declive— por la primera vez, gracias a su discurso crítico, la experiencia de los otros fue percibida como “moderna”, incluso a veces como “posmoderna” *avant la lettre*, a tal punto se establecieron similitudes entre la experiencia presente de los países centrales y ciertos rasgos de la experiencia actual —e incluso pasada— de los países periféricos.

El eje de la comparación debe desplazarse de las sociedades o de los grupos (naciones o clases) hacia los individuos, puesto que en la era de la globalización uno de los retos mayores es la comunicación política entre actores distantes, diferentes y desiguales, y para ello, los individuos y sus experiencias, deberán ser el horizonte de este intercambio.

El punto es fundamental. En un mundo globalizado es imprescindible abrir el espectro de los estudios comparativos, subrayando las singularidades históricas, como tantos estudios actuales lo hacen, a través de las diferentes dinámicas de modernización civilizatorias (cf. *Public Culture*, 1999; Eisenstadt, 2000; o para un balance desde la interculturalidad, Demorgon, 2005). Pero esta revisión analítica no es necesariamente el zócalo desde el cual podrá establecerse la comunicación (y sobre todo desde el cual podrán inferirse consecuencias políticas). Los órdenes de preocupación no son los mismos. Es sin duda importante mostrar las similitudes de los procesos que atraviesan las sociedades o las civilizaciones, pero ello es insuficiente para engendrar la solidaridad. Para ello, es necesario reconocer la centralidad de las experiencias individuales —no en abstracto como hace la noción de condición humana— pero insistiendo en su común horizonte histórico, una

experiencia matricial redefinida de la modernidad, una forma particular de extranjería al mundo, zócalo de futuras comparaciones. Pero una vez planteado este núcleo, es evidente que la experiencia matricial es demasiado amplia y vaga. Si ésta es un punto de partida imprescindible, aún es preciso establecer, progresivamente, nuevos criterios.

El impacto comprensivo: promesa y problema del recurso a las analogías

La búsqueda de una comprensión común debe subordinarse —o mejor dicho, no debe en ningún momento separarse— de la problemática de los efectos cruzados que esta inteligencia debe suscitar entre individuos alejados, desiguales y diferentes. Y, contrariamente a lo que suponen las estrategias unilateralmente hermenéuticas, estos efectos no son una consecuencia inmediata de la traducción. La poética de la solidaridad posee exigencias propias.

Para realizar esta tarea, sin abandonar las coordenadas indispensables al conocimiento social, es preciso pasar por un modo “aligerado” de razonamiento. En el fondo, se trata de la actualización, en vistas de la producción de una solidaridad global, de la sempiterna tensión entre el conocimiento sociológico y la postura crítica (Martuccelli, 2002c). Es preciso a este respecto reconocer que lo que la postura crítica añade al mundo sobrepasa siempre lo que es lícitamente deducible a partir de los estudios sociales. Y, sin embargo, y no sin paradoja, las imágenes críticas así construidas impactan en los espíritus de otros actores, transformándolos así en una forma de conocimiento de la realidad. El misterio y la mistificación de toda postura crítica residen en el hecho de que en el momento mismo en que se supone que está describiendo la realidad, está en verdad recreándola, a veces, incluso, inventándola. Es por ello que las posturas críticas pocas veces dan cuenta verdaderamente del mundo. Generalmente, excesivas o aproximativas, más figurativas que demostrativas, ellas poseen, sin embargo, una increíble fuerza de evocación. Y muchas veces, y a pesar de sus evidentes limitaciones, ellas “hablan” a los actores sociales con más pertinencia que muchos estudios sin duda más verosímiles. Ciertamente, ni de la misma manera ni con los mismos efectos. Pero aun así, su poder de evocación es a veces inversamente proporcional a su grado de versimilitud sociológica. La sociología no debe, por supuesto, renunciar a sus exigencias epistemológicas, pero si quiere incrementar su fuerza crítica, debe reconocer la especificidad de las reglas del trabajo crítico.

A fin de marcar esta inflexión conceptual, más vale abandonar desde el comienzo toda pretensión a argumentos causales u homológicos en sentido estricto, en beneficio de razonamientos propiamente analógicos —y ello a pesar, como se sabe, de las imperfecciones cognitivas que le son propias. Pero en vistas de una poética de la solidaridad, la analogía posibilita un suplemento de imaginación hoy en día indispensable.

La analogía tiene una reputación dudosa porque introduce un sistema de similitudes que peligra convertirse, en todo momento, en un juego incontrolable, y aún más cuan-

do su fuerza procede muchas veces, no tanto del parentesco de los eventos relacionados, como de las competencias estilísticas o retóricas de un texto (Coster, 1978). Pero si su recurso es discutible desde una perspectiva propiamente explicativa, por el contrario, cuando la problemática principal consiste en enfrentarse a los límites de los razonamientos causales propiamente dichos, la analogía se convierte en una valiosa herramienta de trabajo.

Sin embargo, la poética de la solidaridad no autoriza cualquier tipo de analogía. La resonancia de diferencias que necesita y que la analogía hace posible no son ni ilimitadas, ni arbitrarias. La analogía no debe en ningún momento desembarazarse de preocupaciones propiamente cognitivas o hermenéuticas, pero debe constituir un suplemento de interrogación. Su fuerza es permitir la introducción de preguntas inopinadas o el establecimiento de resonancias imprevistas, gracias justamente a la transferencia de metáforas sobre las cuales reposa. Por supuesto, insistamos, las analogías no deben tomarse por demostraciones, y en ningún momento apuntan por ende a establecer la naturaleza de la conexión entre diferentes fenómenos. En su vocación crítica su objetivo es otro: establecer similitudes entre actores diferentes y alejados. La analogía no es, por lo tanto, una causalidad bastarda sino un estilo de razonamiento al servicio de una exigencia cognoscitiva crítica.

Para ello, el papel de la imaginación debe ser acentuado para así construir lenguajes capaces de informar, de otra manera, de las “mismas” situaciones. En un primer momento, y en su función propiamente política, la analogía tiene una virtud básicamente ilustrativa. Asociada a metáforas, aproxima dominios distantes y heterogéneos, poniendo en resonancia contextos históricos disímiles³. La analogía es “menos” que un desplazamiento metafórico incontrolado, y es “más” que una comparación en el sentido estricto del término. La analogía se mueve en los confines peligrosos del “como si”, pero gracias a ello, no se limita a establecer una mera relación directa entre dos situaciones iniciales. Crea, en el sentido preciso del término, una *nueva* situación, común a las dos primeras, que trasciende cada una de ellas, y que las ilumina de una manera inédita. La analogía es, pues, un espacio de preguntas y respuestas que, a través de la acentuación de ciertas similitudes y diferencias, produce efectos de conocimiento en y sobre la vida social. Su uso se acomoda entonces a una gran pluralidad metodológica, puesto que su objetivo primero es funcionar como un espacio de imaginación al servicio de una poética de la solidaridad, a través de la articulación entre cuestiones existenciales e inquietudes políticas.

Todo parece oponer, para regresar a la fórmula de Sartre, a un campesino chino con un burgués francés y, sin embargo, a pesar de la distinta contextualización de sus experiencias, es necesario lograr una puesta en resonancia capaz de permitir, más allá de las evidentes y masivas diferencias, la acentuación de similitudes imprevistas. Para ello es preciso otorgar a las experiencias individuales un papel mayor en la comprensión cruzada de la vida social. El objetivo, a fin de evitar el doble escollo del universalismo abstracto y de la diferenciación esencializada, debe establecer una similitud entre las pruebas

a las cuales están sometidos los individuos a pesar de las distancias y de las diferencias. La globalización exige esta reorientación de rumbo en el trabajo crítico. Ya no es posible reorganizar la lectura del mundo desde la experiencia de un supuesto sujeto histórico (el proletariado) capaz de enunciar el sentido de la historia. Los desposeídos, más allá de la urgencia y del escándalo de su situación, no serán el eje de esta comprensión. La inhumanidad de la cual son brutalmente objeto los priva, en una redundancia terrible, de todo papel en este sentido⁴.

El centro del dispositivo: las pruebas del individuo

Un primer gran paso en esta dirección ha sido realizado por Amartya Sen y sus seguidores a través de la noción de *capabilities* (Sen, 1992; [1999] 2003). Cuestionando una concepción estática de las desigualdades, estos autores se preguntan por lo que los individuos son efectivamente capaces de hacer en las diferentes sociedades. Visión profunda que permite poner de manifiesto similitudes ignoradas: establecer, por ejemplo, que actores sociales, que “medidos” en función de ciertos indicadores “objetivos” (ingreso per cápita, contexto nacional, etc.) aparecen como desaventajados, puedan sin embargo disponer en los hechos de márgenes de acción importantes. Los estudios no se limitan únicamente a comparar los ingresos teniendo en cuenta los diferenciales de costos de la vida en función de las sociedades (lo que es el requisito de base evidente de toda comparación), pero cuestiona, de manera más sustancial, las capacidades efectivas que poseen los distintos actores. La pirámide social, como la pirámide entre las naciones, se resquebraja: la estructura social se convierte en un queso gruyere, donde los “huecos” diseñan espacios en los cuales actores sociales, sin movilidad social, pueden empero fabricarse nichos que les permitan incrementar sus oportunidades de acción. El resultado puede resultar por momentos paradójico: individuos que disponen en apariencia de menores recursos (sobre todo monetarios), que son objeto de desigualdades importantes, pueden, sin embargo, poseer márgenes más importantes de iniciativa personal en el momento de afrontar ciertas pruebas (Martuccelli, 2003).

En este sentido nos parece necesario plantear en la raíz de la poética de la solidaridad un conjunto de pruebas, indisociablemente existenciales y políticas, que enfrentan los actores en medio de su proceso de individuación, y que se declinan de forma variada en función de sociedades y de períodos (Martuccelli, 2004a; 2004c; 2005; 2006). Desde una poética de la solidaridad, el objetivo no es —aún— la constitución de un actor colectivo, sino la producción de una inteligencia recíproca bajo la impronta de un impacto comprensivo —una inteligencia que abole los clivajes nacionales o sociales en tanto que barreras hermenéuticas. Este impacto comprensivo es más que una mera identificación emocional (la similitud analógica de pruebas me permite comprender social y políticamente la experiencia ajena y distante), y menos que un compromiso militante (no hay transición ni inmediata ni necesaria entre este conocimiento y la participación

en movimientos sociales). Pero este impacto comprensivo es necesario en la era de la globalización para dar lugar al sentimiento particular de trascendencia individual sin el cual no hay solidaridad posible.

Detrás de las diferencias nacionales y de las posiciones estructurales, es preciso reconocer las disimilitudes de iniciativa que poseen los individuos. Una semejanza práctica que es justamente afirmada por la gramática de la resonancia entre pruebas. La experiencia de pérdida del sentido de la realidad, por ejemplo, atraviesa grupos sociales diferentes puesto que su presencia es patente en la experiencia de las amas de casa, de los jóvenes emplazados en interminables procesos de inserción, de las personas expulsadas de la vida activa, o de todos aquellos que viven en las múltiples sociedades paralelas que se construyen, paradójicamente, en el seno de las sociedades globales (Martuccelli, 2004d). Más allá de las diferencias y de las distancias, es esta proximidad de experiencia social la que es susceptible de engendrar solidaridades cruzadas y desterritorializadas.

El objetivo es la afirmación progresiva de un conjunto de figuras sociales caleidoscópicas que permitirán progresivamente poner en resonancia experiencias que hoy por hoy nos parecen absolutamente incomparables. Y sin embargo, y a fin de evitar el riesgo de una metástasis de posiciones, será necesario recordar el principio de base: la existencia de un número limitado de pruebas por las cuales pasa el proceso de individuación (Martuccelli, 2006). En referencia a este proceso las comparaciones y las resonancias encuentran su sentido. Es por esta vía que nos parece posible superar en los años futuros, en términos comprensivos, muchas de las separaciones actuales entre el Norte y el Sur, los hombres y las mujeres, o los grupos sociales entre sí. Las pruebas de la individuación pueden ser muy similares a pesar de las diferencias nacionales o culturales o de la distancia geográfica o social. Y son ellas las que permiten el impacto comprensivo generador de la solidaridad. No todas las sociedades actuales conocen el tipo de diferenciación estructural propio a las sociedades industriales avanzadas, fenómenos de secularización o desarrollo económico, pero en todas ellas, los procesos de individuación —el conjunto estandarizado de pruebas sociales a las que están sometidos los individuos— poseen más de un elemento comparativo. La prueba escolar, la del trabajo, la experiencia urbana o familiar —a pesar de sus diferencias— nos introducen en un espacio virtual de comprensión recíproca.

La nueva sociología crítica de las resonancias

En la estela de los trabajos de Sen, Martha Nussbaum ha puesto en práctica una intuición de este tipo. Sin olvidar de subrayar, por ejemplo, las especificidades nacionales o regionales de las mujeres en la India de las cuales estudia las condiciones de vida, no duda, sin embargo, en establecer paralelos con los desafíos encontrados por otras mujeres en otros contextos como el de las mujeres occidentales americanas (Nussbaum, 2000). La asociación, sin duda ilícita, cuando se subordina la lectura de las experiencias

a la causalidad de los fenómenos o a la agregación de intereses, es no sólo pertinente, sino incluso necesaria cuando el objetivo fundamental es el impacto comprensivo recíproco desde las experiencias individuales. Para ello, como enfatizó Nussbaum en un trabajo anterior, la imaginación literaria es un recurso posible que debe ser traído a colación: ésta alimenta una actitud ética de un tipo particular, que nos conduce a interesarnos e implicarnos en la vida de los otros a pesar de las distancias y de las diferencias. Gracias a la imaginación literaria, cada uno de nosotros, sin renunciar a nuestra individualidad, es capaz de participar en la individualidad del otro, a padecer sus profundidades interiores, sus esperanzas, amores y horrores. Este impacto comprensivo debe convertirse en el horizonte del trabajo crítico y aún más cuando, desde el punto de vista de la vida pública, la indiferencia a la opresión colectiva procede muchas veces de la incapacidad a individualizar los problemas –lo que justamente efectúa la imaginación propia a la novela (Nussbaum, 1995)⁵.

En los años que viene será necesario estudiar las formas y las lógicas concretas del impacto comprensivo específico a la poética de la solidaridad en un mundo globalizado. Para ello, nuevos trabajos (sociológicos, antropológicos, políticos, culturales) sobre los efectos de la comunicación serán absolutamente necesarios. Para dar un ejemplo, como ciertos estudios lo han establecido, la actitud de la opinión pública americana se modifica en función del grado de proximidad adquirido por el conocimiento: mientras más se conocen las condiciones y las situaciones de vida de los habitantes de ciertos países extranjeros, más reticente se revela ésta, por ejemplo, a apoyar intervenciones militares o sanciones económicas hacia esos países (Harvey, 2001: 211). Y bien puede traerse a colación el impacto internacional del blog que, bajo el seudónimo de Salam Pax, mantuvo un ciudadano irakí durante la última guerra del Golfo en 2003, y que, limitándose a contar lo que pasaba bajo su ventana, transmitió a muchos individuos en el mundo el sentimiento de “vivir” las cosas desde el interior. La distancia geográfica fue puesta en jaque por esta nueva proximidad emotiva (mas profunda que la que transmiten habitualmente los periodistas desde el lugar de los hechos). La identificación fue facilitada porque cada uno podía, casi sin esfuerzo, ponerse en su lugar.

En verdad, la generalización creciente de situaciones de este tipo invita a trabajos suplementarios. Nada invita tanto a la reflexión como el contraste entre la indiferencia de la opinión pública europea frente a las masacres en la ex Yugoslavia, en el corazón de Europa y sufridas por individuos con una gran similitud social y cultural, y la reacción pública mundial hacia la suerte de las mujeres afganas bajo la dictadura de los talibanes.

Este último ejemplo es muy claro ya que la suerte de la mayoría de los hombres afganos fue (como el de las mujeres) ser víctimas de la dictadura, pero su destino no produjo –como el de tantas otras experiencias del Sur– ninguna emoción política global. La razón traza la diferencia entre la pura emoción y el impacto comprensivo. En el primero, sólo nos mueve la empatía o la compasión. En el segundo, la comprensión ajena se lee, se expe-

rimenta, en términos de reciprocidad subjetiva. Es, sin lugar a dudas, el principal mérito del feminismo en el mundo globalizado de hoy: el hecho de que la experiencia cotidiana de opresión sea, en todas partes, el foco de pregnancia significativa de las luchas feministas desde hace décadas, hace que, de manera más o menos inmediata, las mujeres dispongan de un dispositivo que les permite experimentar la similitud de las experiencias a pesar de las diferencias o de las distancias de las condiciones sociales. Ninguna explicación causal fue movilizadora en este proceso –las razones explicativas de la suerte de las mujeres afganas son en mucho ajenas a los problemas o desigualdades que sufren las mujeres en Occidente. Los intereses, más allá de las retóricas convencionales de uso, eran y son profundamente disímiles. Y no fue, por supuesto, la experiencia común de vida la que produjo este llamamiento a la solidaridad (poco o nada hay en común entre las situaciones de vida de las mujeres afganas y las mujeres occidentales). La resonancia no fue, por lo tanto, producida ni por las causas, ni los intereses, ni las experiencias. La resonancia fue el fruto de una gramática crítica, que en un mismo y único movimiento produce, al mismo tiempo, la inteligencia objetiva del mundo y un impacto comprensivo.

Globalización y singularidades

La puesta en resonancia de las experiencias en un mundo globalizado no pasará más necesariamente por una progresión en generalidad (Boltanski, 1990). El camino de la poética de la solidaridad será muchas veces distinto e irá de una singularidad individual a otra. El objetivo no es únicamente afirmar el carácter común de una experiencia individual (que es, y para siempre, el mejor aporte del feminismo a las luchas sociales) pero deberá pasar, y cada vez más, por la capacidad a percibir, detrás de los procesos colectivos, comunes o no, la singularidad de los individuos.

En el arte contemporáneo, y no sólo en la imaginación literaria evocada un poco más arriba, es posible ya dar con esfuerzos de este tipo. Sophie Calle, por ejemplo, se esfuerza en algunas de sus obras en producir un colectivo a partir de la comunión de experiencias radicalmente individuales. Para ello utiliza una lógica artística que subraya la singularidad irreductible de cada experiencia y la resonancia que ésta es capaz de tener en los otros. A través de fotografías, Calle evoca por ejemplo las experiencias de duelo o el recuerdo de la tristeza irreductible de un día negro de una vida: si nadie nunca logrará quitar el aspecto irreductiblemente singular de toda tristeza individual (es siempre el duelo de una persona íntima de lo que se trata), el cara a cara con la tristeza del otro, aun permaneciendo otro, produce un impacto comprensivo de un tipo particular. La poética de la solidaridad deberá pues transitar desde el eco que suscita la experiencia singular ajena hasta su inteligencia a través de una gramática de pruebas existenciales y políticas, gracias al impacto comprensivo producido. La empatía hacia el sufrimiento del otro no es más que la primera etapa de la poética de la solidaridad que supone la comprensión de las experiencias singulares en un conjunto común de pruebas. Las expe-

riencias son diferentes en función de sus inscripciones sociales (ya se trate de la opresión femenina, del paro, etc.) pero transmiten un sentimiento común en la medida en que se inscriben –y se experimentan– desde una gramática común. A la subsunción de lo particular en lo general –el movimiento crítico por excelencia– será necesario añadirle, y a veces substituirle, la progresión resonante entre singularidades –un movimiento que va de lo particular a lo particular. Una vez más: en su dimensión propiamente política, el reconocimiento de la humanidad del otro sólo es efectiva cuando se reconoce, realmente, la similitud entre las pruebas de vida. A la lógica descendente (las causas explican las experiencias), y a la progresión retórica ascendente que lo acompañó (la inserción de lo particular en lo general), deberá sumarse lo propio de una lógica ascendente (es el impacto comprensivo entre experiencias que genera una acción sobre las causas) gracias a la resonancia horizontal entre pruebas (por reverberación entre experiencias singulares que irán así de lo particular a lo particular).

Por el recurso a la analogía, y el juego de metáforas que permite, se trata de producir una resonancia –un impacto comprensivo– entre experiencias singulares gracias a su comunión en un conjunto de pruebas experimentadas –a pesar de sus diferencias– como comunes. Indudablemente, no todas las similitudes darán lugar –ni tienen vocación de alimentar– movilizaciones colectivas. Pero por esta vía podrá establecerse una inteligencia política común y cruzada, y encaminarse hacia similitudes políticamente significativas y generadoras de solidaridad. Esta estructura comprensiva del mundo no es, por supuesto, una exclusividad de las ciencias sociales. Pero en la era de la globalización, la reflexión sobre la poética de la solidaridad es un deber crítico.

* * *

Tal vez no esté de más, como conclusión, retomar esquemáticamente el razonamiento que hemos desarrollado, relativamente largo y complejo, aunque esperemos que no complicado:

1. La solidaridad fue producida en las sociedades industriales por tres grandes mecanismos: las causas, los intereses comunes y las experiencias similares y contiguas.
2. En la era de la globalización, estas tres fuentes tradicionales de la solidaridad acumulan una serie de limitaciones que comprometen su eficacia política.
3. Los principales esfuerzos intelectuales hasta el momento desarrollados, si tienen el gran mérito de plantear con claridad el problema, aparecen como relativamente separados entre sí y descuidan sobre todo la problemática específica de la poética de la solidaridad.
4. El artículo propone una estrategia para enfrentar este problema. Ésta pasa por la articulación de cinco elementos: (a) colocar el individuo y la experiencia propia de la modernidad en el seno de la comparación; (b) recurrir y aceptar los peligros de la analogía como mecanismo intelectual; (c) emplazar la dinámica de las pruebas del individuo en el corazón de las comparaciones; (d) establecer y estudiar las formas por las cuales las

resonancias entre experiencias disímiles y lejanas son posibles en función justamente del dispositivo de pruebas individuales; (e) insistir en la emergencia de una nueva vía hacia lo universal que no va de lo particular a lo general, sino que opera por comunicación entre particularidades.

5. Desde la perspectiva de este artículo, se trata, pues, de enfatizar la necesidad de un programa de investigación de esta índole en los estudios interculturales. El interculturalismo, en todas sus variantes, tiene por horizonte liminar y común la comunicación, pero esta exigencia se declina de tres grandes maneras: (a) un interculturalismo restringido en el fondo al ámbito nacional donde el problema fundamental es la convivencia entre individuos con estilos de vida diferente; (b) un interculturalismo geopolítico en el cual las distinciones culturales son activadas –y muchas veces simplemente creadas– desde una lógica de poder ya sea en beneficio de ciertos estados-nación ya constituidos, o bien en dirección de nuevos centros de poder supraestatales en procesos de formación, (c) y es la propuesta defendida en este texto, un interculturalismo cosmopolita o universal cuya problemática fundamental es no sólo la capacidad de poner en comunicación individuos diferentes y distantes, sino participar activamente también de la producción de la solidaridad entre ellos.

Notas

1. Aceptada como una tesis fuerte por muchos, no olvidemos, sin embargo, que la afirmación es objeto de vivas discusiones entre economistas (*Les éconoclastes*, 2004).
2. Un razonamiento similar puede ser desarrollado hacia otras propuestas apuntando a fundar la solidaridad entre los miembros de un colectivo en torno a los intereses comunes como hace, por ejemplo, a su manera, dentro del marco nacional, la ficción política del “velo de ignorancia” de Rawls como estrategia de legitimación intelectual del Estado benefactor. Tanto más que la extensión de este principio a nivel global no está por el momento inscrita en ninguna agenda política.
3. Véanse a este sujeto las estimulantes proposiciones de Brown sobre el papel de las metáforas en el análisis sociológico. Sin embargo, el proyecto del autor, y la disolución afirmada de toda la sociología en una pura poética (en verdad, en una sociología simbólica *sui generis*), en un mero juego de lenguaje retórico desprovisto de toda exigencia de control empírico terminan por socavar la fuerza inicial del ensayo (Brown [1977] 1989, capítulo IV).
4. Y lo mismo puede afirmarse de tantas otras experiencias. Sin embargo, en un contexto de este tipo, la frontera entre el conocimiento sociológico propiamente dicho y las exigencias de la postura crítica no debe ser olvidada (a riesgo de recaer en el cientismo o en posiciones que niegan toda virtud al saber social). Sobre todo en los estudios comparativos, muchas veces bajo el influjo de organismos internacionales, y que se expanden por doquier –produciéndose una verda-

dera metástasis, no controlada, de estudios comparativos entre países y actores, cuya razón de ser no es otra que la disponibilidad de créditos de investigación... y sus efectos (como siempre) que una mera “traducción” en países y experiencias ajenas (es decir periféricas) de conclusiones obtenidas en contextos diferentes (léase “centrales”).

5. El problema es complejo y por falta de espacio nos es imposible abordarlo aquí convenientemente. Limitémosnos a precisar que las obras culturales se dirigen a nosotros pidiéndonos un tipo particular de identificación con lo transmitido, y que esta identificación es una fuente de la identidad: llegamos a ser quienes somos porque nos identificamos con ciertos personajes. Esta lectura del impacto comprensivo de las obras culturales se acentúa en la modernidad (recuérdese que la noción de catársis de Aristóteles es radicalmente diferente), y que es este modelo el que hoy nos es más familiar –por ejemplo, Freud trabaja en el psicoanálisis una concepción de este tipo: el proceso psicológico por el cual un individuo asimila un aspecto del otro y se transforma conformemente a este modelo. Pero, esta transformación es parcial, puesto que toda identificación –y el conjunto de todas ellas– es siempre incompleto: jamás logramos realizar enteramente el modelo buscado. Justamente esta similitud, que reconoce la diferencia, se trata de explorar en sus efectos políticos.

Referencias bibliográficas

- ALBERT, Michel. *Capitalisme contre capitalisme*. París: Seuil, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Oxford: Polity Press, 1993.
- BAUMAN, Zygmunt. *Society under Siege*. Oxford: Polity Press, 2002.
- BECK, Ulrich. *La société du risque* [1986]. París: Aubier, 2001.
- BECK, Ulrich. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* [2002]. París: Aubier, 2003.
- BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz* [2004]. Barcelona: Paidós, 2005.
- BECK, Ulrich. «Inequality and recognition: pan-European social conflicts and their political dynamic». En: Anthony Giddens, Patrick Diamond (eds.). *The New Egalitarianism*. Cambridge: Polity Press, 2005. P.120-142.
- BERMAN, Marshall. *All that is Solid Melts into Air*. New York: Simon and Schuster, 1982.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences*. París: Métailié, 1990.
- BOLTANSKI, Luc. *La souffrance à distance*. París: Métailié, 1993.
- BOUDON, Raymond. *Etudes sur les sociologues classiques, II*. París: P.U.F., 2000.
- BROWN, Richard. *Clefs pour une poétique de la sociologie* [1977]. Arles: Actes Sud, 1989.
- COSTER, Michel de. *L'analogie en sciences humaines*. París: P.U.F., 1978.
- CRESPI, Franco. *Imparare ad esistere*. Roma: Donzelli, 1994.
- CRESPI, Franco. *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*. Roma-Bari: Laterza, 2003.
- DAHRENDORF, Ralph. *En busca de un nuevo orden* [2003]. Barcelona: Paidós, 2005.

- DEMORGON, Jacques. *Critique de l'interculturel*. París: Economica-Anthropos, 2005.
- DETENNE, Marcel. *Comparer l'incomparable*. París: Seuil, 2000.
- DUVIGNAUD, Jean. *La solidarité*. París: Fayard, 1982.
- Les Econoclastes*. París: La Découverte, 2004.
- EISENSTADT, Samuel N. «Multiple modernities». *Daedalus*, vol.129, n°1, 2000, p.1-31.
- FOUCAULT, Jean-Baptiste de, PIVETEAU, Denis. *Une société en quête de sens*. París: Odile Jacob, 1995.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados*. Buenos Aires: Editorial Gedisa, 2004.
- GARLAND, David. *The Culture of Control*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalisms*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *L'espace public* [1962]. París: Payot, 1986.
- HABERMAS, Jürgen. *Droit et démocratie* [1992]. París: Gallimard, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. «La constellation post-nationale et l'avenir de la démocratie» [1998]. *Après l'Etat-nation*. París: Fayard, 2000. P.43-124..
- HARDT, Michael, NEGRI Antonio. *Multitude*, París: La Découverte, 2004.
- HARVEY, David. «Cartographic identities: geographical knowledges under globalization» (2000) *Spaces of Capital*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001. P.208-233.
- HELD, David; MCGREW, Anthony; GOLDBLATT David y PERRATON Jonathan. *Global Transformations*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- HOBBSBAWM, Eric. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- INGLEHART, Ronald. *Modernization and Postmodernization*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.
- LACLAU, Ernesto. *La guerre des identités* [1996], París, La Découverte/M.A.U.S.S., 2000.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso, 1985.
- LEVINSON, Charles. *Le contre-pouvoir multinational. La riposte syndicale*. París: Seuil, 1974.
- MARTUCCELLI, Danilo. *Sociologies de la modernité*. París: Gallimard, 1999.
- MARTUCCELLI, Danilo. *Dominations ordinaires*. París: Balland, 2001.
- MARTUCCELLI, Danilo. *Grammaires de l'individu*. París: Gallimard, 2002a.
- MARTUCCELLI, Danilo. « La production des connaissances sociologiques et leur appropriation par les acteurs ». *Education et société*, No9, 1, 2002b. P.27-38.
- MARTUCCELLI, Danilo. « Sociologie et posture critique ». En: Bernard Lahire (éd.). *A quoi sert la sociologie ?* París: La Découverte, 2002c. P.137-154.
- MARTUCCELLI, Danilo. « Fissures et paradoxes de la domination masculine ». *Revue économique et sociale*, No1, 61° année, mars 2003. P.81-85.
- MARTUCCELLI, Danilo. « L'interculturalité à l'épreuve de la dynamique entre l'exclusion et l'intégration sociale ». *Revista Cidob d'Afers Internacionals*. No. 66-67. (2004a). P.53-68.
- MARTUCCELLI, Danilo. « Les nouveaux défis de la critique ». *Education et sociétés*, No. 13, 1 (2004b) P.43-56.
- MARTUCCELLI, Danilo. « Pour une sociologie de l'individuation ». En : V.Caracec, D.Martuccelli (éds.). *Matériaux pour une sociologie de l'individu*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2004c.

- MARTUCCELLI, Daniilo. « Les revers de la mobilité généralisée ». En: Sylvain Allemand, François Ascher, Jacques Lévy (éds.). *Les sens du mouvement*. Paris : Belin, 2004d. P.99-108.
- MARTUCCELLI, Daniilo. *La consistance du social*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2005.
- MARTUCCELLI, Daniilo. *Forgé par l'épreuve*. Paris: Armand Colin, 2006.
- MESTROVIC, Stjepan G. *Postemotional Society*. Londres: Sage Publications, 1997.
- NUSSBAUM, Martha. *Poetic Justice*. Boston: Beacon Press, 1995.
- NUSSBAUM, Martha. *Women and Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Public Culture*, 1999, numéro especial, "Alter/native Modernities", vol.11, n°1.
- REICH, Robert. *L'économie mondialisée* [1991]. Paris : Dunod, 1993.
- RICOEUR, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.
- SAID, Edward W. *L'orientalisme* [1978]. Paris: Seuil, 1997.
- SANTOS, Boaventura Sousa de. *El milenio huérfano*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- SEN, Amartya. *Inequality Reexamined*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- SEN, Amartya. *Un nouveau modèle économique* [1999], Paris: Odile Jacob, 2003.
- SONTAG, Susan. *Devant la douleur des autres*. Paris: Christian Bourgois, 2003.
- SOULET Marc-Henry (éd.). *La solidarité: exigence morale ou obligation publique*. Fribourg: Academia Press, 2005.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds*. Londres: Routledge, 1988.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *L'illusion populiste*. Paris: Berg International Editeurs, 2002.
- TERESTCHENKO, Michel. *Un si fragile vernis d'humanité*. Paris: La Découverte, 2005.
- TESTER, Keith. *Moral Culture*, Londres, Sage Publications, 1997.
- THOMPSON, Edward P. *La formation de la classe ouvrière anglaise* [1963]. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- TOURAINE, Alain. *La sociologie de l'action*. Paris: Seuil, 1965.
- TRIBALAT, Michèle. *Faire France*. Paris: La Découverte, 1995.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal, 2004.
- WILKINSON, Richard. *L'inégalité nuit gravement à la santé* [2000]. Paris: Casini, 2002.
- WILSON, William Julius. *The Truly Disadvantaged*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.