



Desarrollo Humano e integración social

En la Argentina existe la sensación generalizada de que algo se ha fracturado definitivamente. Con una mezcla de asombro y angustia, se miran los escombros mientras se difunde la idea de que lo perdido nunca va a volver a recuperarse. Otros miran la realidad con furia, convencidos acerca de la identidad de los culpables y, por supuesto, de la certeza de su propia inocencia. Nada puede hacerse en este momento. Las instituciones, los proyectos y las personas generan suspicacia. En semejante contexto, cualquier propuesta es sospechosa, cualquier decisión es precaria.

El escritor francés Alfred de Musset escribía en 1835: “todo lo que era ya no es; todo lo que será no es todavía. No busque en otra parte el secreto de nuestros males”. En parte, se vive el presente con la conciencia de haber perdido algo muy valioso, y sin la capacidad para comprender que se trata de un momento de cambio. Obviamente, mucho de lo que existió nunca más volverá a ocurrir. La peor actitud posible consiste en lamentarse inmovilizados, mientras se forma la sociedad que va a determinar la existencia futura de los argentinos. En estas páginas se intenta dar cuenta de los cambios de los últimos años, pero procurando recrear una transformación que ya ha ocurrido para poder formular políticas que den respuesta a nuevos desafíos, no como un lamento o una atribución de culpas.

Por ello se ha elegido como tema central del presente Informe el de la integración social; muchos de los problemas que hoy se perciben en la Provincia de Buenos Aires están asociados a la generalización de una sensación de ruptura. Es decir, se trata de una representación que refleja un conjunto de fenómenos desgraciados, pero que a la vez limita severamente las oportunidades para resolver éstos.

Cornelius Castoriadis afirmaba hace pocos años que el problema de las sociedades actuales era que habían dejado de interrogarse a sí mis-

mas. Este Informe pretende ser un ejercicio de autointerrogación, de identificación de consensos pero también de clarificación de valores y de revisión de responsabilidades. Quedan pocos espacios en los que se puedan reflejar debates acerca de cuestiones de interés público en una perspectiva de largo plazo y donde no existan fuertes condicionamientos coyunturales. La aceleración de la crisis y de los tiempos políticos tiñe buena parte de los ámbitos de reflexión. La percepción de la crisis debe servir para pensar una “normalidad”, y no a la inversa, suponiendo que la pérdida de una idealizada normalidad serviría para saber que hoy existe una crisis. Para evitar que la nostalgia por la supuesta normalidad perdida inhiba la capacidad de reflexionar sobre ella, se debe reconstruir una normalidad a partir de la percepción que hoy se tiene sobre lo que está en crisis. Así, la noción de crisis puede volver a su concepción etimológica originaria, como el momento en que se deben tomar decisiones.

Desde las más diferentes perspectivas ideológicas se afirma que ya “no hay grandes tareas y, por lo tanto, no hay necesidad de grandes ideas”. Así, desde un progresismo ya cansado se sostiene que la integración social sería un concepto demasiado ambicioso para operarlo en acciones concretas. Y desde un ya transitado neoliberalismo se plantea que hay que llevarlo al baúl arrumbado de las viejas utopías. A lo largo de este capítulo se van a analizar las consecuencias de concebir a la integración social como un proyecto y como un ideal por el cual hay que trabajar, porque la verdad es que no todos la quieren. Por supuesto, reconocerlo públicamente está muy mal visto, pero la clarificación de los valores de una proporción importante de los bonaerenses permite comprobarlo: muchos no quieren integrarse, o bien, algunos no quieren que muchos sean integrados.

Concepto de integración social

El concepto de integración remite a una antigua obsesión del pensamiento social: el intento de elaborar un modelo por el cual las personas están, en lo bueno y en lo malo, unidas unas a otras en sociedad. Implica desacreditar el extremo individualista que afirma que la sociedad es una mera acumulación de individuos. Ya Aristóteles lo ilustra haciendo referencia a una casa y a las piedras que integran sus paredes: es imposible comprender la casa describiendo cada una de las piedras que la componen o concibiéndola simplemente como un amontonamiento de piedras. Como lo afirma Norbert Elias, “el ser humano vive, y ha vivido desde pequeño, dentro de una red de interdependencias que él no puede modificar ni romper a voluntad sino en tanto lo permite la propia estructura de esa red; vive dentro de un tejido de relaciones móviles que, al menos en parte, se han depositado sobre él dando forma a su carácter personal”. Según sea el marco ideológico o teórico del cual se parta, las características de esa estructura variarán: por ejemplo, podrá estar determinada por una desigualdad económica que genera incompatibilidad de intereses entre diferentes clases sociales, o por la existencia de una conciencia colectiva que impone a todos ciertos modelos de conducta. Pero lo que tienen en común estos y otros marcos teóricos de la sociología es que afirman la existencia de una estructura social, una casa que no puede reducirse a las piedras que la integran. Por ello, “ningún ser humano particular, por muy poderoso que sea, por muy grande que sea su fuerza de voluntad y aguda su inteligencia, es capaz de romper las leyes propias del tejido humano del que procede y en el que actúa”. A la vez, ningún tipo de sociedad carece por completo de margen para la acción de personas que puedan asociarse para modificar algunas de sus estructuras.

La integración puede ser vista como una situación o como un proceso, por los cuales un todo determinado se compone de partes diferenciadas. Si se la considera una ‘situación’, debe entenderse como una cuestión de grado, hasta como una amalgama de elementos diversos; una cierta parte del todo se puede encontrar muy integrada en algunas dimensiones y muy poco integrada en otras. Si se la analiza como un ‘proceso’, además se pueden tener en cuenta las interrelaciones, las obs-

trucciones o las retroalimentaciones que existen entre las dimensiones. En este sentido, la integración social debe ser diferenciada del concepto de ciudadanía, en tanto ésta supone una condición determinada de acceso a derechos y poderes civiles, políticos, sociales y económicos, pero no como un proceso. De hecho, el de ciudadano es un concepto que surge con la instauración de regímenes republicanos, en tanto la integración es un proceso que ha existido en todas las sociedades. Además, la ciudadanía implica una postulación de derechos y obligaciones que no pueden afirmarse sin la participación del Estado, en tanto en la integración social también intervienen otros actores, como el mercado y las organizaciones comunitarias, además de las actitudes y las conductas de las propias personas.

La integración social puede ser considerada tanto como una característica de la comunidad, como una condición individual o familiar. Es decir, se trata del grado en que una comunidad está integrada, tanto como el grado en que un individuo o una familia lo está a la sociedad. Sin embargo, para este segundo sentido se utilizará el concepto de ‘inclusión social’, siguiendo al sociólogo francés Robert Castel. La ‘integración’ se alcanza mediante la búsqueda de grandes equilibrios sociales y de la “homogeneización de la sociedad a partir del centro”, tales como el acceso universal a la educación y los servicios sociales, “la reducción de las desigualdades sociales y un mejor reparto de las oportunidades, el desarrollo de las protecciones y la consolidación de la condición salarial”. La ‘inserción social’ se alcanzaría por la acción de políticas públicas que obedecen a “una lógica de discriminación positiva: se focalizan en poblaciones particulares y zonas singulares del espacio social, y despliegan estrategias específicas”. Como afirman Jean-Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon, “el derecho a la integración va más lejos que un derecho social clásico. En primer lugar, lo enriquece con un imperativo moral: más allá del derecho a la subsistencia, procura dar forma al derecho a ser socialmente útil; considera a las personas como ciudadanos activos y no únicamente como individuos asistidos a los que hay que auxiliar”. Así, la integración es un derecho pero también una obligación: el titular de derechos puede ser un sujeto subordinado, pero quien tiene obligación de ser ade-

más socialmente útil puede participar en un proceso por el que se integra a la comunidad.

Por otro lado, el concepto de integración social es consistente con el paradigma del Desarrollo Humano, en tanto éste postula la búsqueda de sinergias en el despliegue de oportunidades y capacidades. Como destaca Castel, o bien se conciben dificultades particulares a las que hay que enfrentar una a una, con el riesgo de “dividir la cuestión social en tantas partes como sea necesario para eludirla mejor”, o bien se acepta que el problema de la integración social es uno solo y hacia él deben orientarse todas las políticas, aunque cada una también tenga objetivos particulares.

Tras varios lustros de aplicación de importantes esfuerzos para incluir a los excluidos en políticas que quisieron siempre formularse como provisionales, comienza a tomarse conciencia de que los excluidos ya son mayoría –hasta el punto en que es difícil establecer una clara línea divisoria entre excluidos e incluidos– y que, mientras no se modifique la estructura social que los genera, ningún presupuesto público es ya suficiente como para revertir su situación. El desafío actual no es entonces el de la inclusión, sino el de la integración social. Cuando las instancias de socialización –la familia, la escuela, el trabajo, la participación social– comienzan a mostrar tantos excluidos, es preciso reordenar los lugares de la sociedad para que todos puedan tener uno. El lugar central que debe producir ese reordenamiento no puede quedar vacío: no hay integración social posible si el Estado no vuelve a tener convicción en su papel como centro de la comunidad; las instituciones estatales deben recuperar su fe, su convencimiento, su seguridad y su autoconfianza. Si la integración es la ocupación de un lugar, ese lugar debe existir y ser valioso.

Además, el término inserción se reserva a las personas que se encuentran marginadas o excluidas, y por lo tanto, no suele utilizarse para los grupos de elevado nivel socioeconómico. En cambio, el concepto de integración social que se utiliza aquí no solamente implica la integración de los marginados que sufren privaciones, sino también el de quienes no las sufren. El Informe aspira a aportar una mirada alternativa, que no busque sectores a los cuales culpabilizar ni conciencias a ser halagadas, sino que permita identificar oportunidades de integración de toda la población, no sola-

mente de la población pobre, sino también de los sectores económicamente más favorecidos. Lo uno sin lo otro es imposible. Ello explica en buena medida el fracaso de ciertas políticas de promoción de la inclusión que únicamente se focalizan en los sectores excluidos, tanto da si éstos son considerados tales por su pobreza, o por su condición cultural, su edad, su género, su minusvalía o su etnia.

En una concepción democrática, el de integración es un ideal superior al de inclusión. La integración social debe ser vista como la incorporación de cada una de las personas a un centro social idealmente concebido por un proceso permanente de debate público, y no a un supuesto centro real formado por un grupo social determinado, del que además sus características peculiares son tomadas como modelo para disciplinar al resto de la población a ser integrada. Por ejemplo, si se toman en cuenta exclusivamente los aspectos económicos, la integración de toda la comunidad sólo es posible si en el centro ideal sólo se aceptan las diversas pautas de bienestar que se pueden disfrutar si con ellas no se eliminan las posibilidades de que otros –de otros estratos sociales, de otros países o de otras generaciones– tengan acceso a ellas. En ese sentido, no sólo la pobreza, sino también el consumo desmedido debe ser modificado para poder ser integrado a ese centro material ideal.

Dos concepciones contrarias al ideal democrático de la integración son la totalitaria y la del realismo político. En la primera, el centro ideal al que se deben incorporar los segmentos de la sociedad está cristalizado, fijo por un ideal que se supone inmutable y no sujeto al debate público permanente, y que además supone la sublimación de ciertos dogmas que constriñen hacia una muy escasa variación de pautas de bienestar y de estilos de vida posibles. En la concepción del realismo político, la integración es un ideal inalcanzable que debería reemplazarse por la inclusión de los grupos excluidos. Esta idea de inclusión significaría elevar en oportunidades culturales, de ingresos o de participación a quienes no alcanzan a un “piso” que sube en exigencias de bienestar en la medida en que los sectores “incluidos” aumentan el suyo.

Es indudable que ciertas políticas de inclusión social son necesarias para la realización de los ideales democráticos. También, la exigencia de inclusión es un ideal activo que continuamente impulsa decisiones políticas dinámicas en favor de

una mayor justicia social. Pero al mismo tiempo, el principio de inclusión social debe ser compensado y hasta orientado por un ideal de integración, en tanto la exclusión no puede dejar de aumentar si se acepta que existan sectores sociales que estén fuera de las posibilidades de la comunidad para integrarlos o, peor, si se supone que es a su imagen y semejanza que se deben orientar las políticas públicas para los excluidos. Así, el ideal de integración social es una condición indispensable para la existencia de una república democrática formada por ciudadanos que en un libre debate público van formando el ideal de comunidad. Debe ser un ideal que oriente las políticas públicas y no las acciones individuales, y por lo tanto suficientemente flexible como para garantizar la libertad personal. Debe ser siempre provisorio, para evitar la cristalización de dogmas que pierdan vigencia en el tiempo o que encumbren privilegios de ciertos sectores. Pero, como base para la construcción de una democracia, el de integración social es un ideal de comunidad que necesariamente debe encauzar a todos los sectores sociales, y no solamente a los grupos excluidos.

El paradigma del Desarrollo Humano obliga a considerar positivamente las oportunidades y las capacidades de una comunidad determinada. Es decir, más que describir en forma pormenorizada y explicar las causas de las privaciones, se centra en mostrar de qué manera existen en la comunidad oportunidades y capacidades que permiten revertirlas. En los últimos años ha proliferado un cierto discurso que recibe especial difusión en los medios masivos de comunicación, que supone que la descripción de las privaciones es suficiente acusación a las políticas y a los políticos. No deja de ser una forma muy poco sutil de tranquilizar las conciencias en una sociedad que combina sectores de amplísima riqueza con otros de injustificable pobreza. Pero además parte de un supuesto absurdo: que solamente la ejecución del presupuesto estatal en forma honesta podría servir para reducir las privaciones de millones de familias, sin modificar fuertemente el sistema impositivo.

En tanto el ámbito privado es así visto con una mirada estructural estática –es decir, prácticamente no se demandan reformas en la estructura de los mercados– y en general positiva –con una capacidad latente que sólo espera que el Estado genere menor presión tributaria para poder demos-

trar su potencial–, la estructura del sector público es analizada en forma dinámica y negativa, pues de él se requiere la transformación que permitiría resolver la actual crisis. La repentina profundización de la crisis en los ingresos y en los bienes de toda la población agrava las consecuencias de este enfoque, ya que es exclusivamente al sector público a quien se le demanda que brinde urgentemente mayor asistencia a las familias pobres, con el pueril argumento de que un aumento de la inversión pública en políticas sociales y una reducción de la presión tributaria podrían lograrse si se redujeran los sueldos de los funcionarios públicos.

Así como es absurdo pretender que puedan modificarse las posibilidades de integración económica de millones de familias pobres sin afectar la estructura productiva, de inversión y de consumo de los sectores adinerados, también lo es, por ejemplo, pretender que la integración de las mujeres podrá hacerse sin el compromiso de los varones, o imaginar que la incorporación de los indígenas se puede realizar sin siquiera rozar los valores y las conductas de los descendientes de europeos. Así, una política de integración es posible únicamente si se concibe desde un punto de vista integral, tanto en el sentido de la necesidad de combinar múltiples dimensiones que se refuerzan mutuamente, como en el de comprometer, interesar o hasta obligar a los sectores “integrados”.

Yendo un poco más adelante, no cabe duda de que la visión de la integración como un proceso resulta mucho más fecunda para la formulación de políticas. Porque en tal proceso no solamente inciden las políticas estatales, sino también la acción del mercado y de la sociedad civil, para bien o para mal. Es decir, no puede dejar de tenerse en cuenta que la realidad actual no es un producto azaroso de la naturaleza, sino resultado de un conjunto de acciones en los que el Estado y la comunidad aportan sus esfuerzos y proyectos.

Pero además, de una vez por todas hay que entender que también hay acciones que consciente o inconscientemente afectan la integración social, y que los problemas actuales no serían tales si en su fijación de prioridades la mayoría de las personas los tuvieran en cuenta. Puede ocurrir que alguien manifieste que sufre al ver la situación de personas pobres, pero a la vez que justifique no comprometerse en ningún proceso que busque revertir el proceso que los produce, para evitar to-

mar contacto con la podredumbre de la política, para esquivar las malas intenciones de quienes manipulando conciencias consolidan su posición social, o simplemente por considerar que procurando el propio bienestar se está aportando al bien común. También puede llevarse un estilo de vida y tomar cotidianamente decisiones que fortalecen ese proceso de exclusión. Sobran los ejemplos que pueden ilustrar esta sutil forma de masajear las conciencias ignorando que el dolor que supuestamente castiga es el mismo cuyas causas son diariamente abonadas y no quieren ser revertidas.

Además, debe comprenderse que lo contrario de la integración no es el conflicto. El término integración social a veces se concibe por su acepción originaria en la teoría sociológica, es decir, como un proceso en el que los valores compartidos permiten mantener una cierta cohesión social que impide la proliferación de conflictos. De hecho, el término ‘integrado’ se utiliza en algunas acepciones con un sentido peyorativo: por ejemplo, Umberto Eco lo usó para denominar a los que “no disienten”, ensalzando las virtudes de la comunicación de masas por su capacidad para pacificar a las sociedades contemporáneas. También, según los funcionalistas, como más adelante se verá, las partes de una sociedad actúan favoreciendo una racionalidad global en la medida en que la estructura social se conserva obligando moralmente a las personas a obedecer las normas sociales, y por lo tanto, evitando que las divergencias de intereses se vuelvan insolubles. Sin embargo, también más adelante se mostrará que no es esta la única forma de concebir la integración social. Además, en muchos casos ella se logra en la medida en que se producen conflictos y quiebres sociales e institucionales.

El régimen democrático se ha impuesto en la historia a través de luchas y cambios institucionales. Es inaceptable que en defensa de la paz social se procuren soterrar situaciones de marginación o falta de compromiso, y más si éstas fortalecen los procesos que alimentan la violencia. La integración social debería ser pensada en todo caso como un proceso que fortalece las capacidades para dirimir pacíficamente los conflictos, porque todas sus dimensiones aportan a desarrollar oportunidades para que ello sea posible. No solamente ayuda para eso la conciencia coincidente de pertenencia a una comunidad –tanto la de la propia pertenencia como

la de la otra parte en conflicto–; también lo hace la posesión de recursos con los que intervenir en procesos socialmente significativos, así como la participación de todos en las oportunidades de desarrollo personal. Estas tres dimensiones –pertenencia, posesión y participación– serán desarrolladas en el próximo apartado.

Dimensiones de la integración social

La integración social puede analizarse mediante una perspectiva que combine su multidimensionalidad con criterios epistemológicos complementarios. Siguiendo al finlandés Erik Allardt, “tener, amar y ser son las palabras de efecto para llamar la atención sobre las condiciones necesarias centrales para el desarrollo y la existencia humanos. Se supone claramente que hay necesidades humanas básicas tanto materiales como no materiales, y que es necesario combinar ambos tipos en un sistema de indicadores diseñado para medir el nivel actual de bienestar en una sociedad”. ‘Tener’ remite a “necesidades materiales e impersonales”, y su contrario sería la pobreza. ‘Amar’ refleja necesidades sociales de solidaridad y pertenencia, y su contrario sería la anomia. ‘Ser’ representa las necesidades de desarrollo personal, y su contrario sería la alienación.

Tal distinción ya había sido establecida en 1972 en el *Estudio Comparativo del Bienestar Escandinavo* por el Grupo de Investigación de Sociología Comparada de la Universidad de Helsinki, sobre la base de la perspectiva de necesidades básicas propuesta por el noruego Johan Galtung, que se concentra en las condiciones sin las cuales los seres humanos no pueden sobrevivir: evitar la miseria, relacionarse con otras personas y evitar el aislamiento. De todas formas, en la medida en que se analizan las visiones del bienestar a través de la tradición filosófica francesa, puede verse claramente que los tres conceptos remiten al ideario consagrado en la Revolución Francesa: libertad para hacer, igualdad de derechos y fraternidad entre miembros de una comunidad.

‘Tener’ hace referencia a la *posesión* de condiciones materiales que son necesarias para la supervivencia y para evitar la miseria. En esta di-

mensión, la integración implica no solamente la disposición de recursos económicos –ingresos y bienes–, sino también de vivienda digna, oportunidades económicas, educación y acceso a servicios básicos. Además, no sólo en ello interviene la dispersión existente entre los niveles a los que acceden los diferentes sectores sociales, sino también la existencia de un umbral por debajo del cual se considera que las personas se encuentran en situación de *pobreza*. En este sentido, la pobreza es uno de los factores que afectan negativamente la integración social, tanto si se considera ésta en un sentido estático –como situación– como en uno dinámico –como proceso.

‘Amar’ indica una necesidad de relacionarse con otras personas y de formar una identidad sobre esa base; implica la formación y el desarrollo de un sentimiento de *pertenencia* a grupos o comunidades. Es decir, en tanto dimensión de la integración social no se agota en una percepción de afecto entre personas, sino que allí interviene fundamentalmente el apego a un colectivo más o menos abstracto. En muchos casos, este apego es independiente de la situación material, aunque existen numerosos estudios que demuestran importantes variaciones cuando, por ejemplo, la pobreza se generaliza rápidamente o se desata una guerra entre naciones. La carencia de sentimiento de pertenencia se denomina *anomia*, y se asocia fundamentalmente al incumplimiento de normas sociales.

‘Ser’ indica la posibilidad de desarrollo personal y de superación del aislamiento; implica la *participación* efectiva en aspectos considerados valiosos, en particular, en las decisiones y actividades que influyen en la propia vida. Esto no se agota únicamente en la posibilidad de agencia que implica intervenir activamente en las oportunidades de bienestar –como la participación política o la militancia social–, sino que además involucra el desarrollo de capacidades profesionales, culturales, recreativas y de intercambio interpersonal. Desde el punto de vista de la integración social, la falta de participación indica la *alienación*, y se asocia especialmente al aislamiento y a la irrelevancia para el conjunto social.

Las tres dimensiones –posesión, pertenencia y participación– conforman conjuntamente una visión superadora de la integración social. Pueden encontrarse relaciones causales entre ellas, pero al

no ser éstas unidireccionales no sería correcto resumirlas a una sola, como suele hacerse en numerosos estudios. Además, no sólo hay relativa independencia entre posesión y pertenencia, sino también es débil la asociación existente entre participación y posesión. Para observar estas relaciones se puede partir de tres criterios que pueden ser vistos como alternativos o complementarios:

- Un criterio *objetivo* que marque parámetros de medición, por ejemplo, indicando condiciones objetivas mínimas por debajo de las cuales se considera que una persona está en situación de pobreza, anomia o alienación. Este criterio suele ser criticado porque no tiene en cuenta las diversas condiciones culturales o ambientales. Además, en muchos casos es particularmente inadecuado para medir situaciones reales, en especial cuando se trata de aspectos tales como la calidad de las relaciones personales o el grado de realización personal.
- Otra forma de analizarlas es partir de un punto de vista exclusivamente *valorativo* en el que se defina idealmente una sociedad integrada y se identifiquen exhaustivamente las conductas que se ajustan a tal definición. Se trata de un criterio que, si bien incorpora fácilmente las diferentes perspectivas culturales, demuestra escasa pertinencia para analizar los cambios sociales. De todas formas, es necesario destacar este criterio de análisis, por cuanto la integración social en buena medida depende de los valores que los diferentes grupos sociales tienen acerca de la sociedad.
- Una tercera perspectiva es la *subjetiva*, en la cual se toma en cuenta la percepción de las personas acerca de su condición y de la integración social. Si bien este criterio tiene la ventaja de que refleja indirectamente la diferencia existente entre los valores y la realidad material, si se lo considera en forma separada de los dos anteriores puede llevar a un conservadurismo por no tener en cuenta que el nivel de demanda suele ser menor en las personas con menores oportunidades.

Esto último lleva a la necesidad de complementar los tres tipos de análisis: objetivo, valorativo y subjetivo. Por ejemplo, si se analiza la integración social a través de la familia, se deben tener en cuenta las relaciones personales como hechos objetivos, los valores que tienen sus integrantes

acerca del conjunto y de los papeles que debería cumplir cada uno, y la percepción acerca del ajuste que existe entre el valor y su situación real. Lo mismo puede decirse si se analiza la integración social a partir del mundo del trabajo, de la salud mental, de la distribución del espacio urbano o de cualquier otra área de análisis.

Además, las tres dimensiones de la integración social—posesión, pertenencia, participación—remiten a otras tantas perspectivas tradicionales de las ciencias sociales: materialismo—socialismo, funcionalismo—conservadurismo y subjetivismo—liberalismo:

- Para el materialismo, la estructura de una sociedad está determinada por la desigualdad económica, y la pobreza es la consecuencia de un sistema social que reproduce los mecanismos de explotación y de pauperización de las clases desposeídas; para el socialismo, la sociedad ideal es aquella que logra un cierto nivel de igualdad económica que permita a todos acceder a los beneficios del sistema productivo.
- Para el funcionalismo, la estructura social perdura a través de una conciencia colectiva que se impone sobre las personas mediante normas cuyo incumplimiento supone sanciones morales por parte de la sociedad; para el conservadurismo, la integración social se logra superando la anomia de las personas mediante el desarrollo de su sentimiento de pertenencia a un todo social que las contenga.
- Para el subjetivismo, la sociedad se estructura no sólo por medio de la desigualdad económica y de la imposición de conductas mediante la amenaza de sanción moral, sino también a través de un sistema de expectativas comunes que orienta las acciones individuales que son subjetivamente mentadas; para el liberalismo, la libertad se logra en la medida en que las personas desarrollan sus capacidades para actuar socialmente en forma libre y participando en forma eficaz en las instituciones.

Las dimensiones mencionadas sirven de marco analítico para los cuatro problemas de la integración social en la Provincia de Buenos Aires que serán analizados en el Informe:

- *Estabilidad laboral*: las oportunidades laborales dependen del contexto económico, en tanto el trabajo es una fuente de ingresos cuya priva-

ción o limitación implica menores oportunidades para integrarse económicamente a la sociedad. También el trabajo es señalado como una fuente de identidad personal y, por lo tanto, como un instrumento que genera sentimiento de pertenencia a la sociedad. Por último, la percepción de un contexto laboral excesivamente precario e inestable genera menores expectativas de desarrollo profesional, y menor disposición a desarrollar capacidades para la participación social.

- *Salud Mental*: además de las patologías tradicionalmente consideradas y los sufrimientos mentales vinculados a tendencias culturales contemporáneas, se tomarán en cuenta los recientes fenómenos emergentes de los quebrantos económicos y laborales repentinos. Estos quebrantos son en la actualidad un causante importante de afectaciones a la salud mental. En segundo lugar, la anomia se generaliza en el marco del incremento de procesos culturales narcisistas. Por último, la percepción de inestabilidad y el aumento de la incertidumbre también están afectando la salud mental aun de los “integrados”.

- *Fragmentación del espacio urbano*: la condición socioeconómica de los hogares determina sus oportunidades de acceso a la vivienda, al espacio público y a servicios esenciales. También, la libertad de circulación por los espacios públicos y la condición de tenencia de la vivienda está fuertemente asociada al sentimiento de pertenencia a una sociedad. Por último, las formas de tenencia de la vivienda y del terreno, así como la infraestructura barrial, condicionan las iniciativas para llevar adelante acciones de desarrollo personal y de participación comunitaria.

- *Familia*: se analizará especialmente el contexto que deteriora las condiciones de la familia como agente de integración de las personas a la comunidad. La familia es el eje que puede articular las políticas públicas desde una mirada integradora, o bien, el que permite analizar críticamente a las políticas que por sectorizar pierden eficacia. De todas formas, las políticas de equidad social deben diferenciarse de las políticas familiares, porque aquéllas deben considerar a la familia como la instancia en las que las personas reciben oportunidades de la comunidad, en tanto éstas son válidas para todos los estratos sociales. Pretender lo contrario es utilizar a la situación de pobreza como una forma de disciplinar las relaciones familiares.

Obviamente, los lazos familiares y las capacidades de supervivencia se debilitan fuertemente ante las situaciones de fuerte deterioro de los ingresos. La tendencia cultural narcisista obstaculiza las oportunidades de los padres para transmitir valores estables a los niños. Por último, la incertidumbre generalizada hace inciertos los lazos familiares: formar una familia implica desarrollar un proyecto de vida de largo plazo, y ello no es fácil en un mundo crecientemente inestable.

Los cuatro problemas han sido seleccionados por representar los aspectos de la integración social que han sufrido las transformaciones más profundas en los últimos años. La familia y el trabajo han sido las instituciones de socialización más eficaces en la sociedad industrial moderna. Ambas remiten a dos imágenes convencionales que hoy se encuentran en profunda crisis: la familia nuclear permanente y el empleo estable. Esta crisis no implica necesariamente una desaparición de otras formas que crecientemente reemplazan a las convencionales, como pueden serlo el surgimiento de familias ensambladas y las ocupaciones intermitentes. Pero se han perdido allí buena parte de los papeles que aquéllas habían cumplido a partir de la segunda mitad del Siglo XX; en particular, la seguridad que brindaba poder realizar proyectos personales de largo plazo con una importante esperanza en que se cumplan. El discurso apocalíptico parece dar por concluyentemente finalizados tanto al trabajo como a la familia, sin reparar en que el empleo estable con protección legal y la familia nuclear permanente basada en el amor romántico son figuras recientes en la historia, y en todo caso es difícil adaptarse a los cambios porque sobre ellos se construyeron buena parte de las iniciativas de integración social vigentes. En este sentido, para no caer en ese discurso, se requiere analizar las oportunidades de formular políticas públicas de integración social que incorporen las transformaciones en el trabajo y la familia de los bonaerenses.

Por otro lado, tradicionalmente las sociedades recurrieron al aislamiento moral de quienes incumplían normas y costumbres. Así, la integración social se fortalecía mediante la amenaza de exclusión por aislamiento, y en caso extremo, por la atribución de locura. Es decir, los locos o los débiles mentales fueron los grandes excluidos de la historia. Ahora bien, en el mundo actual la cul-

tura dominante ha hecho proliferar una flexibilidad moral que lleva a la persona a cuestionar las normas que no surgen de una amplia libertad de elección individual. El desarrollo del narcisismo, si bien elimina los modelos rígidos de vida, viene acompañado de la proliferación de nuevos sufrimientos mentales, eliminando las diferencias estrictas entre locos y cuerdos. No se trata necesariamente de una pérdida. Pero hoy una política de integración social inspirada en el Desarrollo Humano debe considerar estos cambios.

Por último, el espacio urbano crecientemente se encierra ante la violencia y la proliferación de barrios privados. Las ciudades han sido vectores de integración y de movilización social porque forzaban las interacciones cotidianas entre personas de diferentes culturas y ocupaciones. Las personas se hacen adultas en ese intercambio, en el roce continuo con la diversidad, y los grupos sociales toman mayor conciencia de sus capacidades cuando en las calles y las plazas se pueden ver iguales a los sectores dominantes. Especialmente en las grandes ciudades eso ha cambiado. Los muy pobres no pueden transitar por los barrios ricos porque son molestados por los agentes de seguridad. Circular por algunas calles públicas se ha convertido en un riesgo cierto a la integridad física. Las personas con cierto poder adquisitivo tienden a cercarse en sus casas y sus calles, en barrios con vigilancia privada que hasta limitan la libertad de uso de los espacios públicos a los propios vecinos. La ciudad ya no es un espacio común. Ello no sólo priva a todos de la posibilidad de circular libremente por calles y lugares públicos, sino que también de quienes se encierran mina su conciencia y su responsabilidad de formar parte de una comunidad integrada.

Pobreza

Habitualmente se considera a la pobreza como una situación de insuficiencia de ingresos o de bienes. Resumiendo lo ya expuesto en informes de años anteriores, el concepto de Desarrollo Humano incluye una visión del bienestar que trasciende la del nivel de ingresos, ya que existen otros factores además de la riqueza que influyen significativamente en la vida de las personas. En esta

visión, tener bienestar no es algo externo sobre lo que se tiene capacidad de disposición, sino algo interno que se consigue. Amartya Sen lo sintetiza de la siguiente manera: “¿qué tipo de vida se lleva?, ¿qué éxito se tiene en términos de actuar y vivir? Tener una buena posición puede contribuir –si se dan otras cosas– a tener bienestar, pero esto último posee una calidad distintivamente personal que está ausente en lo primero”.

Además, la influencia de los ingresos en la vida de las personas varía según las capacidades que ellas tienen para transformarlas en bienestar. Por ello, sería insuficiente una visión del Desarrollo Humano que solamente contemplara el acceso a bienes “primarios”. Al interior de una familia, el bienestar de sus miembros depende de cómo se utilice la renta familiar para convertirla según los intereses y objetivos de cada uno de ellos. No solamente esto está relacionado a las funciones de distribución entre personas de diferente sexo o edad, sino también a las capacidades para transformar determinado ingreso en ahorro, educación o condiciones de la vivienda.

Por ello, el paradigma del Desarrollo Humano impone una revisión del concepto de pobreza, superando el medido exclusivamente por el nivel de ingresos por un criterio que además considere la privación de las capacidades básicas de las personas “para llevar el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar”. Entre otros, se pueden citar como ejemplos la mortalidad prematura, la desnutrición, la morbilidad persistente, el analfabetismo o la educación insuficiente.

El concepto de *capacidades* se distingue del de *oportunidades*, en tanto éste hace referencia a los logros reales de las personas y aquél a la libertad que han tenido para llegar a esos logros. Esta concepción de la pobreza no implica sólo la ausencia de oportunidades, sino más bien la insuficiencia de capacidades para conseguirlas. El concepto de capacidades hace innecesario definir cuáles necesidades de las personas deben ser objeto de las políticas públicas estatales: en la medida en que cada comunidad pueda determinar qué medios son más idóneos para satisfacer sus necesidades, la discusión pública abierta evita tener que recurrir a un arduo debate técnico sobre cuáles necesidades son fundamentales y cuáles no, mientras se puedan establecer políticas que permitan ampliar las capacidades de las personas. La idea de libertad que

el Desarrollo Humano supone implica que las personas puedan elegir cuáles necesidades satisfacer y cómo hacerlo. Así, el proceso de debate público para la determinación de los valores que deben imponerse en una determinada comunidad no puede reemplazarse por índices y estadísticas elaborados por técnicos.

El ingreso es uno de los factores principales que determinan las capacidades, especialmente porque su insuficiencia suele ser la principal causa de las privaciones relacionadas a la pobreza. Pero existen otros factores que no pueden ser dejados de lado, porque las conexiones que existen entre ingreso insuficiente y privación de capacidades básicas presentan numerosas desviaciones, tanto si se analizan en el nivel personal como en el macrosocial. Por ejemplo, la desigualdad de capacidades entre varones y mujeres puede deberse a razones independientes del nivel de ingresos, y provoca frecuentemente grandes diferencias en la salud, la educación o en el grado de poder político o social. En otros términos: la pobreza por falta de ingresos no es la única forma de privación de las oportunidades o las capacidades, pues hay otros factores que influyen en la privación de capacidades. La relación entre la insuficiencia de ingresos y la falta de capacidades varía de unas comunidades a otras, e incluso de unas familias a otras y de unos individuos a otros, y esto es muy importante “cuando se examinan y evalúan las medidas públicas que aspiran a reducir la desigualdad o la pobreza”.

Para analizar la pobreza, se debe tener en cuenta la libertad de las personas para elegir. Por ejemplo, podría considerarse que un indicador de desarrollo es el porcentaje de personas que ingiere más de una cierta cantidad de calorías diarias, pero es muy diferente si tales personas pudieron elegir o no los alimentos con los cuales se procuran tales calorías. O bien, un mismo nivel de ingresos puede ser fuente de bienestar o no según cómo se valore la actividad a través de la cual se lo obtenga, o por su comparación con el nivel de ingresos de personas que se encuentran realizando la misma actividad, incluso en el mismo lugar de trabajo. También, una persona desocupada o subocupada puede sufrir daños psicológicos, falta de motivación, de calificaciones o de confianza en sí mismo, enfermedades o perturbación de sus relaciones familiares, aun cuando percibiera por otros

medios un ingreso similar al que recibía cuando estaba plenamente ocupada.

La evaluación de la estructura social que suponga un proceso estático en la conformación de valores y experiencias oculta que cuando éstas cambian aquellos también lo hacen. Por ello, la consideración exclusiva del progreso social como el acceso a resultados medidos a través del nivel de satisfacción olvida que las personas pueden estar más o menos satisfechas según sus horizontes valorativos, y que éstos dependen en buena medida de los procesos por los cuales los resultados se consiguen: muy diferente es si la pobreza es vista como un “mal inevitable” sobre el cual ninguna política puede incidir, o si es concebida como un resultado de un proceso que la provoca, deliberadamente o no. Además, este problema incide sobre la tendencia de las personas a transformarse en agentes de su propio desarrollo: si la realidad es percibida como inevitable, la participación política o comunitaria pierde sentido.

Pero esta visión de la pobreza debe ser matizada para comprenderla como dimensión de la integración social. La capacidad puede ser vista como la posibilidad de uso de los derechos económicos. En las sociedades capitalistas, la capacidad para sobrevivir y desarrollarse personalmente hay que ganársela. Más que tener en cuenta la disposición de recursos de una comunidad, debe considerarse la titularidad de derechos económicos de que disfruta cada familia, es decir, “los bienes sobre los que puede demostrar su propiedad y control”. Todos los derechos dependen de las condiciones de legitimidad que cada sociedad otorga; es decir, la titularidad de derechos no es natural, sino producto de un acuerdo social acerca de lo que es legítimo y lo que no lo es. Los derechos económicos dependen de varios factores:

- En primer lugar, de la dotación de recursos productivos así como de riqueza acumulada con precio en el mercado; para gran parte de la población, la única dotación significativa es su fuerza de trabajo, que suele ir acompañada de cualificaciones y experiencia cuyo valor varía sustancialmente en el tiempo.
- En segundo lugar, la tecnología disponible para cada sector social define en el mercado las posibilidades de producción con una determinada dotación.

- En tercer lugar, se encuentran las condiciones de intercambio, es decir, la capacidad para vender y comprar bienes y la determinación de los precios de los productos, que dependen en buena medida de las condiciones generales de los mercados, pero también de las posiciones de los oferentes en las diferentes ramas de la economía.

En ese sentido, no sólo las oportunidades de bienestar de las personas están condicionadas por sus derechos económicos, sino también sus capacidades. Entendiendo la integración social como el proceso por el cual una persona forma parte de la comunidad, la insuficiencia de derechos económicos puede llevarlo a una separación progresiva que lo sumerja en el campo de la inutilidad.

Existe naturalmente otro factor que determina los derechos económicos, que es la distribución institucional de recursos que ofrece el Estado. Ahora bien, porque en la actualidad corresponde en forma prioritaria al Estado determinar en qué medida los recursos que distribuye son respuesta a derechos de las personas y no meros obsequios, y también en qué medida tal distribución se realiza por el reconocimiento de los aportes de las personas al bienestar general o por compensación de su inutilidad, se debe diferenciar a los derechos económicos del bienestar obtenido por la caridad. La beneficencia es una excelente forma de paliar las situaciones de emergencia, pero no determina derechos. Por lo tanto, no puede ser concebida como una solución permanente, a menos que se decida aceptar que en una sociedad pretendidamente “libre” la existencia de millones de personas dependen de la buena voluntad de quienes acumulan “libremente” riquezas.

De todas formas, en la determinación de los derechos económicos no interviene únicamente el Estado, porque también se debe tener en cuenta que para la cultura hegemónica en la actualidad la principal forma de demostrar utilidad es ofreciendo productos o servicios que sean efectivamente demandados por el mercado.

El caso es que las titularidades sobre derechos económicos cada vez resultan más insuficientes para millones de familias, y ello en buena parte ocurre porque cada vez es más aceptada socialmente la desigualdad. Existen explicaciones “realistas” para tratar de llevar el tema al terreno de lo inevitable. La principal es la que afirma que la

movilidad de los capitales haría que cualquier esfuerzo por pretender redistribuir la riqueza mediante impuestos haría que ésta se corriera a otros países. Lo que no se explicaría entonces es por qué las naciones más industrializadas tienen a la vez más capital, más igualdad económica y mayor gasto público en relación al producto bruto interno; es decir, por qué esos capitales no se fugan para países con menor gasto público. Además, se trata de una cultura que entroniza el interés privado, que se presenta como una posición que asegura la libertad individual mientras no tenga que dar cuentas a nadie de sus elecciones o preferencias, como si las riquezas personales se hubieran fabricado sin intervención del resto de la comunidad. O como si fuera posible que una persona aislada pudiera acumular riquezas o pudiera reproducirlas sin hacer uso de los recursos de toda la comunidad.

Algunas posturas llegan a afirmar que se debe terminar con la asistencia del Estado a los pobres, pues provoca dependencia política en los beneficiarios, pero sin postular que debería entonces intervenir vigorosamente en la forma en que se distribuyen los derechos económicos. A menos que el verdadero mensaje sea que lo que debería hacerse es disminuir el gasto público “para promover la iniciativa privada”, facilitar la formación de grandes riquezas, esperar que éstas generen empleos en el mercado sin fugarse a otros países y, para quienes aún no han conseguido trabajo, vivir pacientemente de la caridad o dedicarse a robar. Tal vez sea necesario aclarar que no todo el gasto público es sinónimo de clientelismo, y que para evitarlo se deben vigorizar las instituciones y no manietarlas. La arbitrariedad en la distribución de recursos del Estado puede evitarse si se logra una clara delimitación de responsabilidades institucionales, una cobertura universal de los potenciales beneficiarios –que impida a los funcionarios decidir acerca de los méritos de cada uno– y una nueva cultura acerca del acceso a la información sobre los recursos públicos que permita la transparencia y la responsabilidad de los actos de gobierno.

Una versión más realista sería aquella que indica que el poder financiero internacional está organizado de forma tal de impedir que las naciones con menos poder aspiren a utilizar el presupuesto estatal para redistribuir la riqueza. Ello explicaría en parte por qué el régimen democrático se expande en todo el mundo mientras prolifera al

mismo tiempo una desilusión generalizada con sus procesos y sus resultados. Como afirma Anthony Giddens, “en la mayoría de los países occidentales los niveles de confianza en los políticos han caído en los últimos años”. En todo caso, no es un asunto de diferentes visiones sobre la realidad que podrían promover un debate acerca de la pertinencia de ciertas medidas instrumentales, sino más bien es una cuestión ideológica, una elección colectiva acerca de cuál es la distribución de derechos económicos que se quiere tener.

La integración social requiere que todas las personas tengan oportunidades de obtener derechos económicos suficientes como para formar parte de la comunidad, y a la vez la posibilidad de desarrollar capacidades para transformar tales derechos en bienestar. Es decir, no solamente se requiere ampliar las capacidades para que las personas puedan transformar las oportunidades económicas en bienestar, sino que además se deben garantizar los derechos económicos para que esas capacidades puedan ejercerse. En ello no sólo intervienen los derechos de propiedad, la capacitación laboral, la tecnología y el acceso a los mercados, sino también la instauración y el respeto de los derechos a obtener recursos materiales del Estado. Sin eso, la libertad personal no es garantía suficiente para el Desarrollo Humano, y se provocan a la vista de todas situaciones tales como la existencia de millones de personas con hambre en un país que es gran exportador de alimentos. Más claramente dicho: si hay hambre es porque el conjunto de la sociedad lo acepta. Cuando se traslada la acusación a otros sectores –los corruptos, los ricos, el neoliberalismo– se está ocultando el hecho de que, si el hambre fuera un hecho absolutamente inaceptable para una amplia mayoría, millones de personas se movilizarían diariamente para exigir un cambio en los derechos económicos, aun cuando no estuvieran afectados personalmente por ello.

Por otro lado, afirmar que todos tienen derechos económicos y por lo tanto deben tener una cierta garantía frente a la pobreza es una condición indispensable para formar una república de ciudadanos libres. La pobreza no sólo genera privaciones cotidianas a quienes la sufren, sino que amenaza a los no pobres y los obliga a resignarse ante la precarización de su vida cotidiana. Por miedo no se atreven a imaginar un mundo diferente al que existe, y así la pobreza se convierte en una de las principales causas de la alienación de todos. La

visión de los pobres socava la confianza de los que hoy tienen trabajo estable, que cada vez más lo imaginan como una forma de solventar los costos para seguir viviendo. No sólo aceptan diferentes tipos de privaciones en su trabajo para evitar perderlo, sino que además les provoca la separación de quienes así figuran como competidores, o como extraños, ya fuera porque podrían aspirar a reemplazarlos o porque deben compartir con ellos sus derechos a través de los impuestos y el acceso a servicios públicos. Se genera así también una merma en los sentimientos de fraternidad necesarios para la constitución de una república de ciudadanos libres. Solamente los propietarios de bienes muy valiosos se sienten a salvo, pero no sólo son quienes menores intenciones tienen de imaginar un mundo diferente, sino que además la visión de la pobreza para ellos a veces se mezcla con la de la inseguridad pública, con lo que el vínculo de fraternidad también queda debilitado.

Además, concebir que las familias pobres están fuera de la sociedad es un grave error que significa ignorar que son las mismas estructuras sociales las que generan la pobreza. La pobreza es uno entre tantos otros efectos de la forma en que se integran las sociedades. De hecho, no afecta únicamente a quienes la padecen, sino también al resto de la comunidad, excepto en el caso en que se pretenda que exista una continua y estricta separación entre integrados y marginados, capaz de ser interrumpida sólo en los momentos en que a éstos se los necesite. Cualquiera podría suponer que esta es una imagen exagerada, pero de ninguna manera lo es si se observan las conductas y si se estudian algunas de las frases cotidianas de personas supuestamente integradas. La pobreza no es una característica de nacimiento, es el resultado de procesos que perfectamente pueden revertirse en la medida en que una comunidad lo asuma como objetivo prioritario. No hacerlo significa hacer prioritarios otros objetivos, pero entonces no es un drama irreparable o algo por lo que se pueda culpar a otros.

Anomia

El término anomia fue formulado por Emile Durkheim en 1893 para caracterizar el incumpli-

miento de normas sociales que suele ocurrir cuando las personas van crecientemente perdiendo la noción de pertenencia a una sociedad que sufre una importante diferenciación de funciones. La existencia de normas comunes brinda a las personas un marco de referencia que les permite orientarse en la sociedad, aun en el caso en que las incumplan. El planteo de Durkheim tiene su origen en los filósofos franceses del Siglo XVIII. Para dos de los principales inspiradores de la Constitución Nacional, Montesquieu y Rousseau, la libertad consiste en obedecer las normas: la ley protege a todas las personas en la medida en que no permite excepciones, cuando es igual para todos. Ya Cicerón en el Siglo I a.C. había afirmado que “para no servir a amos se debe servir a las leyes”. La libertad se alcanza en una sociedad en la medida en que todos se someten a la impersonalidad de reglas generales cuyo origen se considera legítimo al provenir de una autoridad investida de la representación de la comunidad a la que se pertenece.

La anomia puede considerarse una característica de la cultura predominante en una determinada comunidad, y en ese caso se podría hablar de una sociedad con baja integración: se trata del caso en el que existe una amplia tolerancia para el incumplimiento de las normas. En ese caso, existe un conjunto de valores contradictorios o incompatibles que desorientan la conducta individual. Como afirmaba Durkheim, “la sociedad no puede desintegrarse sin que, en la misma medida, el individuo se vea separado de la vida social, sin que sus propios fines sean preponderantes sobre los comunes, sin que su personalidad, en una palabra, tienda a ponerse por encima de la personalidad colectiva. Cuanto más débiles sean los grupos a los que pertenece, menos dependerá de ellos y en consecuencia acabará por no depender más que de sí mismo para no reconocer otras reglas de conducta que las fundamentadas en sus intereses privados”.

Por eso es necesario diferenciar la integración social por sentimiento de pertenencia a la comunidad de lo que se denomina ‘integración cultural’. En especial tras la caída del bloque soviético, renació en Europa y Estados Unidos un debate acerca de la integración de las sociedades multi-culturales, conformadas por diversas raíces étnicas o que incorporan crecientes oleadas de inmigrantes extranjeros o internos provenientes de re-

giones con menor socialización moderna. El problema se plantea cuando la diversidad cultural promueve conflictos entre diversas normas incongruentes con importante acatamiento en vastos sectores de la población. En general, el conflicto se produce entre una cultura moderna dominante y diferentes contraculturas que niegan aspectos determinantes de aquélla. En ese caso, se afirma que los grupos que adhieren fuertemente a tales valores conforman una subcultura. Cuando estos grupos son pequeños, se habla de manifestaciones culturales marginales.

El filósofo alemán Jürgen Habermas afirma que el modelo de integración étnica nacional sería aquél en el que “el núcleo común de las formas de comunidad tanto étnicas como nacionales sería la «conciencia del nosotros» fundada en el imaginario parentesco de sangre o la identidad cultural de personas que comparten la creencia en un origen común, se identifican mutuamente como «miembros» de la misma comunidad y con ello se deslindan de su entorno”. Pero las sociedades latinoamericanas no fueron formadas con el modelo de pertenencia étnica debido a que las migraciones extranjeras se fusionaron muy rápido. Según sostiene Néstor García Canclini, los inmigrantes fueron integrados en una idea laica de república. En la Argentina, la exterminación masiva de buena parte de la población indígena, sustituida por la “remodelación étnica” mediante la educación masiva de los inmigrantes europeos, llevó a que no se concibieran las identidades de las familias por los orígenes étnicos. Beatriz Sarlo afirma que la escuela pública “sostuvo un ideal uniformizador y lo impuso de modo muchas veces autoritario y cargado de prejuicios. Acá no existe la idea de la nacionalidad sintética: si es argentino de origen italiano, no es ítalo-argentino. Se perdió la gama completa de las diversidades culturales”. En la escuela los hijos de extranjeros “se convirtieron a toda velocidad en argentinos típicos”. Otros autores remarcan la violencia con que en las escuelas se impidieron las lenguas indígenas y los acentos europeos que, si bien permitió construir una nación homogénea de ciudadanos con cierta capacidad de control de los sectores dominantes, a la vez constituyó un sistema de vigilancia contra toda forma de diferencia cultural, excepto cuando se trató de personas procedentes de naciones consideradas culturalmente “superiores”.

A principios de la década de 1990 se reinició un debate acerca de la relación entre culturas al interior de los Estados. Pero, en buena medida, la controversia por la diversidad cultural aumentó su importancia ante el terror de muchos sectores conservadores de los países más desarrollados que se ven virtualmente invadidos por habitantes nacidos en países pobres. Por ejemplo, utilizando el argumento de que una sociedad pluralista no debe aceptar personas provenientes de países con culturas no pluralistas, se procura invalidar las propuestas de integración de los inmigrantes: “no se pueden remediar las crecidas de los ríos bebiendo agua”. Además, como ya había observado hace unos años Richard Sennett, los medios masivos de comunicación han aumentado en gran medida el conocimiento entre las diferentes culturas y grupos sociales, pero inhiben también con mucha fuerza la capacidad para transformar ese conocimiento en acción política.

El nacionalismo se ha movido de modo peculiar entre la inclusión ampliada y la renovada exclusión. Así, se promueve la formación de una conciencia nacional superando los particularismos regionales, en una comunidad imaginada de lengua y origen con una narración que estimula también una comunidad de destino. Es este nacionalismo el que a la vez formula la prescripción de una republicana igualdad de derechos y libertad para todos los ciudadanos. Pero a la vez deriva frecuentemente en la exclusión de minorías que nunca llegan a integrarse.

El multiculturalismo es una corriente de pensamiento que procura orientar las políticas públicas hacia un mayor respeto por las identidades culturales de los inmigrantes, revirtiendo la tendencia anterior a sustituirlas por la identidad de la nación receptora. En un sentido complementario, se postula que una verdadera política democrática debe respetar e incluso favorecer la diversidad cultural.

La postura liberal tiende a afirmar que el multiculturalismo se opone al pluralismo, pues en éste se supone que los conflictos sociales y las tensiones se producen en forma poco apasionada y entrecruzada, refrenándose y neutralizándose por múltiples afiliaciones y lealtades, garantizando así un mínimo de cooperación para su resolución pacífica; en tanto en un choque de culturas, los conflictos se suman y se refuerzan al trazarse todos entre grupos compuestos por las mismas

personas, como es el caso de los grupos cuya identidad es a la vez étnica, religiosa y lingüística. Partiendo del discutible supuesto de que todas las minorías se niegan a dejarse integrar, y en una pobre adaptación del principio pluralista del liberalismo, se les adjudica agresividad e intolerancia a las posturas que postulan el reconocimiento del multiculturalismo. En esta versión, éste provocaría el odio cultural al reivindicar “una superioridad cultural alternativa”. No deja de ser insólita la argumentación: quien proviene de un Continente donde habitan fundamentalistas es acusado de fundamentalista, y al no allanar inmediatamente sus rasgos originarios y asumir incondicionalmente la cultura de las naciones occidentales se convertiría en un grave peligro para la tolerancia. En nombre del liberalismo, la crisis de integración social causada por el desmantelamiento del Estado de Bienestar intenta compensarse con mayor control de la inmigración; en su versión más hipócrita, primero se fomenta el odio y la sospecha al inmigrante y luego se justifica su exclusión, pretextando principios tales como el pluralismo y la tolerancia.

En síntesis, el multiculturalismo no debe concebirse como una forma de evitar el diálogo entre culturas en pos de una mayor pureza cultural de cada grupo, sino como la necesidad de separar la ciudadanía de la adscripción a una cultura determinada, convirtiendo a ésta en una elección en un asunto privado que no debe afectar los derechos de las personas.

Si bien el grado de integración cultural es una condición necesaria para la integración social producida por el sentimiento generalizado de pertenencia a la comunidad, se requiere establecer una diferencia sustancial, en tanto puede ocurrir que en una sociedad culturalmente integrada existan elevados grados de anomia. Se ha recurrido al sentimiento nacionalista –y en especial a las guerras– como una forma de desarrollar el sentimiento de pertenencia, pero pueden coexistir un profundo orgullo nacional con una desvalorización de extensos grupos sociales. Ambos conceptos podrían ser sinónimos si, como afirma Gianfranco Pasquino, la integración implica un proceso de construcción de la nación que desarrolla una identidad común “en todos los grupos étnicos, lingüísticos, religiosos y regionales con el fin de que se sientan parte de una misma comunidad política”.

Además, a veces se confunde la ‘crisis del Estado–nación’ con la ‘crisis del Estado’ y de la ciudadanía: ni han nacido juntos ni tienen necesariamente que decaer juntos. Habermas afirma que la ampliación de los derechos del ciudadano facilita que surja una forma civil –no sagrada– de legitimación que genere una integración social a través del derecho. En las sociedades pluralistas contemporáneas el crecimiento de la diferenciación social hace que ya no se pueda impulsar una integración a través de los planteos de una comunidad culturalmente homogénea: “gracias a sus propiedades procedimentales, el proceso democrático garantiza la legitimidad”; por eso, cuando resulta necesario, puede sustituir las dificultades en el sentimiento de pertenencia debido a la heterogeneidad cultural. Para Habermas, “la formación política de la opinión y la voluntad no tiene lugar solamente en forma de compromisos, sino también según el modelo de los discursos públicos que apuntan a la aceptabilidad racional de las regulaciones a la luz de intereses generalizados, orientaciones valorativas compartidas y principios fundamentados”.

La nación permitió construir una comunidad de sentido porque no requería de esfuerzos ni capacidades extraordinarias, sino más bien exigía conformismo, obediencia a las reglas y respeto por los límites. También, al igual que la familia, permitía construir un puente entre la inmortalidad de las instituciones y la mortalidad de las personas, llenando de sentido la vida de éstas. Pero la crisis de este ideario no lleva necesariamente a que el Estado pierda su centralidad en el espacio público, por lo que debe abandonarse el diagnóstico que al vincularlos asume alegremente como inevitable la decadencia de la ciudadanía. De hecho, la noción de ciudadanía recién se amplió tras las dos guerras mundiales del Siglo XX: la extensión de los derechos de los ciudadanos tuvo un costo exorbitante como ya lo habían tenido las guerras. Pero solamente con la representación política de todos los estratos de la población empezaron todos los ciudadanos a considerar al Estado más como un ‘nosotros’ que como un ‘ellos’. Norbert Elias llega a afirmar que los Estados nacionales “nacieron en y por las guerras”. Pero también afirma Elias que “el plano de la integración estatal, más que cualquier otra capa de identidad del nosotros, posee en la conciencia de la mayoría de sus miembros la función de una unidad de supervivencia, de una

unidad de protección y defensa, de la cual depende su seguridad física y social en los conflictos entre grupos humanos y también en caso de producirse catástrofes físicas”. Por eso, si bien el Estado no necesariamente entra en crisis ante la crisis del Estado-nación, porque puede continuar brindando a cada persona la protección que aquél concedía, también la crisis del sentimiento nacional puede estar asociada a la decadencia de la necesidad de los ciudadanos ante la emergencia de conflictos entre Estados: la inminencia de un conflicto podía antes hacer que todo ciudadano fuera potencialmente necesario para toda la comunidad. Como lo afirman numerosos autores, la decadencia del Estado de Bienestar en todo el mundo podría también explicarse por ello. Ahora bien, aun suponiendo que la decadencia del nacionalismo belicoso sea un proceso inevitable si se desea afirmar la paz entre naciones y entre culturas, el sentimiento de fraternidad no necesariamente debería decaer, sino simplemente sentarse sobre otras bases. De hecho, existe una tensión entre el amor a la propia nación y la ausencia de un sentimiento de conformar un ‘nosotros’ trascendente con personas reales. Las personas a veces resuelven esa tensión encerrándose en sí mismas, y por ello pueden amar a su país aun odiando a sus habitantes.

La teoría estructural-funcionalista diferencia cuatro crisis vinculadas al desarrollo político: la crisis de construcción del Estado, la de construcción de la nación, la de participación y la de distribución. La construcción del Estado corresponde a dos procesos, de penetración y de integración, vistos como la presión de una élite política para crear nuevas estructuras y organizaciones para reglamentar las conductas. Esos procesos se separan de la crisis de construcción de una nación, por la cual se transfieren las lealtades y los compromisos de pequeñas unidades locales al sistema político central. Pero en otro plano teórico, se diferencia la nacionalidad entre dos versiones: como una comunidad sustancial y como una comunidad contractual. La primera corresponde a los nacionalismos tradicionales, y la segunda señala una tendencia moderna hacia concebir a la nación como el producto de un acuerdo entre ciudadanos autónomos que llegan a un consenso respecto a reglas comunes. Para que el sentimiento de pertenencia genere el cumplimiento de las normas sociales que permiten la resolución pacífica de conflictos, se requiere un recono-

cimiento recíproco entre los diferentes grupos que conforman una comunidad. Es decir, para que exista fraternidad se requiere que no existan en la sociedad grupos a los cuales haya personas que sistemáticamente los nombre en tercera persona. No basta con amar a la Argentina, también hay que amar a los argentinos. Porque la nación no solamente implica el compromiso que genera un pasado y un presente comunes, sino también la voluntad activa de vivir un futuro común. De lo contrario, alguien podría perfectamente llamarse patriota en cualquier lugar del mundo, llorar al ver la bandera e insultar al ver a un compatriota. Esta actitud tiene una extensa historia en la Argentina: buena parte de los políticos e intelectuales que promovieron la inmigración desde mediados del Siglo XIX pensaban la patria como un terreno e ignoraban –en el mejor de los casos– a quienes ya residían en él. Los mismos argentinos que hablan con dolor por ser tratados en Europa como Sudacas a la vez llaman “bolitas” a los bolivianos, los mismos que se sienten humillados por no poder entrar libremente a Europa promueven políticas de restricción de la inmigración proveniente de países pobres.

El desconocimiento de extensos sectores de la sociedad se asocia fuertemente a la anomia, a la desvalorización de las normas sociales, al incumplimiento de los compromisos ciudadanos y a la proliferación de actitudes corporativas irreductibles en los procesos de concertación nacionales o locales. Estas actitudes provocan un rechazo simétrico en los sectores que se procura desvalorizar, reducen la capacidad del Estado para integrarlos y con ello se genera una espiral de mutua sospecha y violencia en diversos niveles.

En ciertas perspectivas teóricas se diferencia la integración social de la ‘integración del sistema social’ (integración sistémica), e incluso se llega a afirmar que puede ocurrir que en ciertas ocasiones la integración social aumente a costa de aislar entre sí diferentes segmentos de la sociedad (autonomía de los subsistemas). El de ‘integración social’ es en Giddens y Habermas un concepto que implica preservación de la identidad por el sentimiento de pertenencia a un grupo, por oposición a la ‘integración sistémica’, entendida como un proceso de interacción entre actores que no requiere necesariamente de la cercanía, al producirse por relaciones materiales de intereses, negociación y po-

der. Por ejemplo, la 'integración sistémica' puede producirse por las relaciones de mercado, y la falta de 'integración' en este sentido significaría que existe un segmento importante de la sociedad que no tiene relaciones económicas con el resto, aún cuando tengan un elevado grado de 'integración social', es decir, cuando sientan que pertenecen en igual grado a una misma comunidad. Sin embargo, el concepto de integración social que aquí se utiliza no es únicamente el de sentimiento de pertenencia, sino que incluye la afirmación de derechos económicos y la participación comunitaria. El adjetivo 'social' del sustantivo 'integración' no se utiliza aquí para diferenciarla de la 'sistémica', sino para distinguirla de la 'integración' entre países o entre culturas.

En un trabajo publicado en 1992, Carlos Nino afirmaba que "hay una clase de inobservancia generalizada de normas jurídicas, sociales, convencionales, técnicas, conceptuales y morales que conduce a situaciones en que algunos están peor sin que nadie esté mejor de lo que ocurriría si estas normas fueran observadas, o en que hay muchos que están mucho peor frente a tal vez algunos pocos que están un poco mejor". Nino hablaba en ese trabajo de una "anomia boba" que tiende a retroalimentarse, porque así como la sanción y la aplicación de las normas requiere una cierta cooperación, ésta se inhibe en ausencia de normas. Ello sólo puede resolverse en la medida en que existan personas que actúen basándose en normas morales "sin tener en cuenta un cálculo de consecuencias". Para ello se requiere recrear un núcleo de reflexión y debate público en el que no sólo se formulen demandas, sino que también se introduzcan valores que impliquen compromisos para los actores que en él intervienen. La diferencia entre un debate corporativo y uno democrático es que en éste los actores están obligados a expresar cuál es la mejor forma de sociedad, es decir, a expresar las propuestas en términos de intereses generales, y no de preferencias particulares. Una vez establecidos los valores generalizables que se dice defender, su misma exposición obliga a quienes los postulan, y por lo tanto se van construyendo así principios que trascienden los "cálculos de consecuencias". Además, esta construcción social de objetivos permite salir de la trampa que genera el pretender tener más derecho que otros a través de la acusación hacia "los políticos". Es por ello que

tanto se insiste en que la mirada del Desarrollo Humano no debe ser "sobre lo que está mal", sino más bien "sobre aquello a lo que se quiere llegar". Existe debate público más que suficiente sobre las miserias del presente, y también acerca de las medidas que permitirían revertirlas. Sin embargo, la deslegitimación de los discursos utópicos ha facilitado la inconsecuencia en la acción pública. Es cierto que en ciertos momentos las grandes utopías ampararon pequeñas y grandes hipocresías. Pero eso no debe permitir afirmar que entonces cualquier argumento fundado en el bien común es hipócrita.

Durkheim había asimilado al Estado con el sistema nervioso central, definiéndolo como el órgano social encargado de elaborar manifestaciones con un alto grado de conciencia y de reflexión que tienen valor para la comunidad. A diferencia de otras instituciones, el Estado piensa para dirigir la conducta colectiva. Los informes sobre Desarrollo Humano publicados en la Argentina y en la Provincia de Buenos Aires han procurado siempre eso: recuperar la capacidad del Estado para reflexionar acerca de principios para construir una comunidad mejor. La afirmación de principios tiene una gran ventaja sobre la propuesta de medidas o la formulación de demandas: facilita la cooperación entre actores al generalizar compromisos mediante la necesidad de tener acciones consecuentes con los valores que se promueven. Por supuesto que no es lo único que se requiere, y ni siquiera sería cierto que existe consenso en todos los valores, pero poner en claro qué tipo de sociedad se desea es una forma de refrenar la hipocresía. La sociología llama a este proceso "clarificación de valores", es decir, no pudiendo afirmar científicamente qué fin es más deseable para una comunidad, sí al menos se puede utilizar el debate público para demostrar si existe o no coherencia entre los fines que se manifiesta perseguir y los medios que se proponen. Buena parte del sufrimiento de los últimos años se habría ahorrado si se hubiera aclarado cuáles eran los modelos de sociedad que se postulaban, en lugar de llevar el debate por el lado de la buena o mala voluntad de los dirigentes, o por el de la idoneidad casi "mágica" de ciertas recetas o personas, o por el de la impotencia intrínseca de la Argentina para torcer un rumbo que supuestamente le estaba predestinado.

Un contexto formalmente democrático no alcanza para salvar este defecto, y menos si las elecciones significan que el pueblo debe optar por una u otra persona, sin más debate que el necesario para determinar acerca de su sinceridad al manifestar su buena voluntad y excelente predisposición. Además de servir para evitar ser gobernado por una persona detestable, la democracia puede servir para orientar las políticas gubernamentales en pos de un conjunto de objetivos públicamente debatidos. Por otro lado, además de las elecciones, buena parte de las instituciones democráticas tienen como fin principal el de transparentar las acciones de gobierno y de hacer con ello responsables a todos los poderes sociales. Transparentar sirve para atribuir culpas y reprimir delitos, pero también para permitir un debate público. La mezcla explosiva de indiferencia respecto a los debates políticos significativos y acusación indiscriminada de mala voluntad y falta de idoneidad, promueve invariablemente la anomia boba. Y a ello empuja no sólo una tendencia cultural que se impone en casi todo el mundo, sino también y en forma deliberada los medios de comunicación audiovisuales.

A lo largo de estos años el mundo ha aprendido que la realidad no cambia automáticamente cuando las personas deciden cambiar sus preferencias o sus actitudes. Pero también debe por fin aprender que los problemas de cada sociedad no van a cambiar si no se modifican las formas de relacionar el interés público con las preferencias individuales. La inconsecuencia adolescente que prolifera en la actual cultura política es uno de los principales obstáculos para poder formular proyectos de integración social.

Alienación

La alienación significa un estado de pérdida, separación y distanciamiento; es un término que se aplica a situaciones en que la privación estructural de ciertas capacidades de las personas las lleva a apartarse de sí mismas y de los demás. Se diferencia de la anomia en que hace referencia a la percepción de la persona acerca de su capacidad o incapacidad para elegir libremente las formas de intervenir en la realidad y cambiarla, en tanto la anomia refiere a las normas que regulan externa-

mente las conductas. En cierta medida remiten a dos cuestiones opuestas: en tanto la anomia hace referencia a la regulación social de las conductas, la alienación remite a la posibilidad de actuar libremente para transformar la realidad. Sin embargo, en casos extremos pueden llegar a vincularse estrechamente: un nivel de impotencia muy elevado suele provocar que decaiga fuertemente el sentimiento de pertenencia a la comunidad.

A partir del Siglo XVI comenzó a desarrollarse una filosofía que concebía al ser humano como “un fundador de la realidad”, pero el despliegue real de la sociedad capitalista comenzó a contradecir esta concepción. En los siglos XVIII y XIX Rousseau y Hegel construyeron las bases conceptuales de la noción moderna de alienación. El primero lo hizo analizando los efectos de la desigualdad social sobre la libertad de las personas: “el hombre ha nacido libre y en todas partes está encadenado”.

En 1807 Hegel concibió al trabajo como la actividad mediante la cual la persona desarrolla sus potencialidades, pero también por la cual se convierte en algo distinto de sí mismo y deja de ser lo que era: se aliena. La actividad de la persona cobra un sentido positivo al permitirle tomar conciencia de ser un sujeto social vinculado a otros; pero también le da uno negativo, en tanto genera una dependencia respecto a otros, disminuyendo la autonomía de la persona por la progresiva instauración del “reino de la necesidad”. Así, la existencia humana se convierte en “existencia productiva” que no se mide por sí misma, sino por los objetos con los cuales la persona se vincula. Este hecho, si bien es negativo, promueve el progreso porque permite a la persona tomar conciencia de sus crecientes potencialidades y, sobre todo, de las limitaciones que debe superar. En particular, porque la actividad humana se vuelve universal al producir bienes y servicios intercambiables en diferentes contextos, y así se trascienden “las fronteras del individuo aislado”. Sin embargo, Hegel ya veía un peligro en el desarrollo del trabajo mecanizado: “reducido a su carácter abstracto, despojado de sus peculiaridades individuales y destinado a un intercambio ciego de productos, el trabajo subordina al trabajador a un mundo que él no controla y donde no logra identificar su actividad con el producto de ella”. Es este aspecto el que debe remarcar en la alienación como un obstáculo para la

integración social: la incapacidad de la persona de controlar el mundo a través de su propia actividad.

En la perspectiva marxista, la alienación es un fenómeno necesariamente negativo que se produce por una estructura social que en el proceso de producción frena la capacidad creativa de las personas en su cooperación con otros y en su actividad de cambiar el mundo exterior a ellas. Así, las personas no se reconocen en el producto de su actividad. La alienación toma entonces dos aspectos negativos: significa inhibición de las capacidades de las personas y a la vez imposición de una estructura que no responde a las valoraciones de quienes la componen. Marx diferenció en 1844 cuatro formas de alienación en el trabajo capitalista, que de hecho pueden extenderse por analogía a otras etapas de la vida social:

- La persona se aliena respecto al *resultado* de su actividad al no tener control sobre el proceso que la determina; mientras más se empeña en su actividad, más crece frente a ella un mundo que no le pertenece: “el valor creciente del mundo de las cosas determina la directa proporción de la devaluación del mundo de los hombres”.
- La persona se aliena en relación directamente a la propia *actividad* que realiza, debido a que el valor que la misma tiene está determinado por un proceso que no tiene en cuenta su conciencia y sus preferencias personales; el hombre “se siente en lo suyo cuando no trabaja y fuera de sí mismo cuando trabaja”.
- La persona se aliena respecto a su *naturaleza* humana o “ser específico”, que se diferencia de la de los animales porque su actividad libre y consciente consiste en adaptar la realidad “a un ideal de vida previamente dispuesto en el pensamiento”; éste es el sentido de la existencia humana. La persona niega su naturaleza en la medida en que esta actividad “ha dejado de ser la vida misma para convertirse en un medio de vida”.
- La persona se aliena respecto a otras personas, a la *sociedad*, porque su valoración se determina por su posición en el mercado más que por sus cualidades humanas. La relación entre sujetos se vuelve extraña y entre extraños.

En cualquiera de estas cuatro acepciones, la persona genera su alienación por sí misma, a través de su propia actividad. No se trata de una limi-

tación respecto a una supuesta naturaleza humana ideal, sino más bien un fenómeno estructural que impide desarrollar las capacidades humanas para la libertad y la creatividad producidas históricamente. Erich Fromm afirmó en 1955 que la sociedad capitalista aliena a la persona en la medida en que dificulta la realización de sus necesidades tales como “el ejercicio de una actividad creadora, el establecimiento de relaciones sociales con el prójimo, la necesidad de arraigo duradero, de tener identidad propia, de disponer de un marco de referencia para actuar y de comprenderlo”.

La tradición liberal de mediados del Siglo XIX y de principios del XX también hace un importante aporte al concepto de alienación. Encabezados inicialmente por John Stuart Mill –por lo demás, un pionero en la lucha por los derechos de las mujeres–, criticaron la teoría marxista argumentando que la autonomía del individuo como consumidor era perfectamente aceptable en una economía de mercado mientras se controlaran las tendencias monopolistas, y que por lo tanto el capitalismo no contenía ninguna maldad intrínseca. Al contrario, se fortalecía con el florecimiento de asociaciones democráticas pluralistas y no políticas que irían haciendo desaparecer los conflictos de clases. Los ciudadanos libres tendrían “toda una gama de intereses diversos, pudiendo ajustar adecuadamente sus diferencias en el intercambio pacífico y racional de los partidos y los grupos de presión y de una prensa libre”. Formularon el ideal liberal que sostenía que era el desarrollo individual de la propia personalidad el que se reforzaría a medida que aumentara la participación democrática. Incluso en formulaciones más avanzadas, como la de MacIver, los ciudadanos tenían, además de su voluntad particular, una voluntad general racional que el régimen democrático permitía expresar en forma efectiva.

Un aspecto progresista de esta concepción es que contiene una visión moral de la posibilidad de que la humanidad mejore a través de la democracia, y de una sociedad libre e igual no conseguida todavía. Para esta concepción, la esencia del ser humano es ejercer su capacidad para desarrollar sus facultades y disfrutar de ellas. La buena sociedad es entonces la que permite y alienta a todos a actuar de esta manera. En 1859, Mill afirmó que “el fin del hombre es el desarrollo más alto y armonioso de sus facultades hasta alcanzar un

todo completo y coherente”. Una década antes, criticando las visiones más individualistas del liberalismo, Mill escribía: “confieso que no me regocija el ideal de vida que sostienen quienes creen que el estado normal de los seres humanos es el de la lucha para salir adelante; que los empujones, los codazos y los pisotones al prójimo que forman el tipo existente de vida social son el destino más deseable para la humanidad”.

El argumento de este liberalismo clásico para justificar la democracia como instrumento de la integración social es que, al permitir formar y derribar gobiernos, da a todos los ciudadanos “un interés directo en los actos de gobierno, y un incentivo para participar activamente”, y también para informarse y formar sus opiniones en sus relaciones sociales. Así, la participación política haría avanzar a las personas en “intelecto, virtud y actividad práctica y eficacia”. De todas formas, lejos estaban estos planteos de conformar un principio igualitario desde el punto de vista político, porque generaría supuestamente la dictadura de la mayoría pobre de la población sobre las minorías ricas. Por ejemplo, John Stuart Mill abogaba por un sistema de sufragio universal, pero en el cual las personas de mayor nivel económico tuvieran varios votos, tantos como para neutralizar la cantidad de votos de las clases pobres y así impedir “la legislación de clase”. Incluso, los beneficiarios de las prestaciones a los pobres no deberían tener derecho a votar porque habían fracasado en el mercado, y lo mismo debía ocurrir con los que no pagaban impuestos directos. Según Mill, los pobres pagaban impuestos indirectos al comprar bienes y servicios, pero no se daban cuenta de ello, “y por lo tanto actuarían imprudentemente al utilizar sus votos para exigir la generosidad oficial”.

Con diferentes matices, en el campo de la teoría liberal se ha debatido acerca de la importancia que adquiere el contexto social para que el desarrollo personal se convierta en desalienación. Las posturas más igualitarias, hoy prácticamente abandonadas, subrayaban la necesidad de fortalecer la consciencia para que las personas pasen “de verse a sí mismas y de actuar como esencialmente consumidores a verse y actuar como personas que ejercitan sus propias capacidades y gozan con el ejercicio y el desarrollo de éstas”. Además, este desarrollo de las propias capacidades, en tanto en su mayor parte sólo puede realizarse conjuntamente

con otras personas, permitiría fortalecer el sentimiento de comunidad que limita la anomia. Las posturas más radicales incluso destacan la necesidad de reducir la desigualdad económica, en tanto ésta únicamente es compatible con un marco generalizado de apatía política y de separación entre representantes partidarios y electorado. La falta de participación y de desarrollo de la conciencia ciudadana formaría así un círculo vicioso con la desigualdad económica.

El liberalismo político en forma mayoritaria siguió otro derrotero, pasando a justificar la apatía de las personas que crecientemente comenzaron a tomar como acción racional que maximiza la utilidad de su tiempo de vida la de recluirse en su condición de consumidores y perder su posición de ciudadanos activos e informados. Además, la creciente complejidad de los asuntos de gobierno hace que resulte más práctico dejar la gestión pública en manos de expertos. El concepto de democracia comienza a dejar de significar “el gobierno del pueblo” para comenzar a representarse como “el gobierno de los técnicos elegidos por el pueblo”. Se ha discutido mucho acerca de las causas de tal apatía, pero en todo caso es indudable que algunos de los propios principios liberales cercaron el poder de la acción política. En primer lugar, ha tenido mucha relevancia el hecho de que la votación es sólo un momento de la determinación de las políticas, y las personas con mayor poder social o económico pueden intervenir en los asuntos de gobierno en forma mucho más eficaz que a través del mecanismo del voto. Pero además, la sublimación del principio liberal clásico que afirma que los derechos individuales están antes y por lo tanto son superiores a las atribuciones de la sociedad para regularlos, ha cercado las oportunidades que tienen los gobiernos para encauzar la acción pública. Ello es así porque el principio liberal del desarrollo personal mediante el ejercicio de los derechos ciudadanos se terminó contraponiendo con otro principio que afirma que la libertad individual se logra en la medida en que se limita el poder de los gobiernos. Así, los ideales de moderación, equilibrio o responsabilidad de los partidos políticos significaron una domesticación de los poderes democráticos en favor de una preeminencia de los poderes económicos. Por ejemplo, en buena parte de la teoría política liberal, los partidos políticos deben ser responsables al formular sus propuestas

políticas, lo cual quiere decir que deben adaptarse y no combatir las relaciones desiguales de poder, y no que deberán responder en caso de no cumplirlas o de hacer daño al aplicarlas, y mucho menos que podrán ser acusados si no representan cabalmente los intereses generales de los ciudadanos. Así, las propuestas más moderadas serían las más realistas, pues son las que tienen más probabilidades de ser llevadas a cabo. Entonces se pudo justificar la reconciliación de la propuesta del sufragio igual y universal con el mantenimiento de una sociedad cada vez más desigual.

Si bien buena parte de la sociología de la segunda mitad de Siglo XX utilizó el concepto de alienación con un sentido más asociado a aspectos subjetivos y psicológicos, mayoritariamente como una forma de culpabilizar a los marginados de su propia situación y así descomprimir los más severos cuestionamientos a la ideología de la sociedad capitalista como un ámbito de libertad donde todos podrían desplegar sus capacidades. Además, como señaló Erich Fromm, no toda separación de un aspecto de la vida social significa necesariamente alienación, en tanto puede una persona estar con ello rechazando características negativas de la sociedad en la que vive. Por ello corresponde aquí retomar el planteo originario que resalta las causas estructurales de la alienación como una limitación en la posibilidad de desarrollo personal y de superación del aislamiento en aspectos considerados valiosos, “en las decisiones y actividades que influyen en la propia vida”. En este sentido, la desalienación de las personas y de la sociedad están estrechamente relacionadas, de manera que “ninguna de las dos puede llevarse a cabo sin la otra, ni se puede reducir una a la otra”. Una persona puede convertirse en un ser libre y creativo a través de su propia actividad, solamente en la medida en que la estructura social no se lo impida; de la misma forma, un cambio en la estructura social no implica necesariamente una transformación en las demás esferas de la vida social.

La actividad alienada no sólo se separa de la persona, sino que separa a las personas: la incapacidad para controlar conscientemente el proceso social que la enmarca se vuelve una amenaza para la integración social, al convertir a personas y grupos sociales en extraños que no se reconocen. Los diagnósticos más razonables sobre la crisis de representación en el mundo actual restan importancia a la atribución de culpas personales y se cen-

tran en la dificultad para establecer una relación entre impotentes. El recientemente fallecido Pierre Bourdieu afirmaba que “para tener una intención bien pensada de transformar el presente en referencia a un proyecto de futuro, es imprescindible tener algo de control sobre el presente”. El mensaje que hoy llega a las personas es que todos son potencialmente prescindibles o reemplazables, y por lo tanto cualquier posición social, aun la más poderosa, es a corto o largo plazo precaria.

En la era moderna, la creciente urbanización y la complejización de los intercambios sociales, el aumento de la movilidad entre diferentes espacios sociales o laborales y la integración de las ciudades en redes internacionales facilitada por el desarrollo de las tecnologías de comunicación y el acortamiento de las distancias, han desarticulado buena parte de las funciones de protección y control que antes eran ejercidos por grupos pequeños con intercambios más reducidos. La urbanización y la centralización del poder, primero nacional y luego internacional, han llevado a que esas funciones las ejercieran aparatos estatales cada vez más sobrecargados. Las personas adultas salen cada vez más de los grupos reducidos y locales, cuya cohesión por ello se relaja. Al aumentar la movilidad dentro de las comunidades nacionales, las personas cada vez más se conciben como dependiendo de sí mismas, pues comienzan a tener un mayor margen de elección entre diferentes alternativas. Pero no sólo pueden elegir más por sí mismos, sino que también tienen que hacerse más independientes. Así, la individualización de la vida de las personas “es un aspecto de una transformación social ajena al control de las personas”. Incluso, este proceso se refuerza cuando el “proceso de civilización” lleva a que deban reprimir sus impulsos y autoinhibirse en el trato con otras personas, haciendo que cada persona sienta que es “interiormente” algo que existe por sí misma, ajena a cualquier relación con otras personas, y que sólo “posteriormente” entre en relación con otros “de fuera”. Lo cual no deja de ser una simple inversión del proceso que lleva a que una persona pueda considerarse tal, pues, como demostró Norbert Elias, cuanto más importantes sean las restricciones de la sociedad a la conducta libre, más se diferencian los adultos de los niños, ya que éstos tienen una conducta mucho más uniforme y universal.

En la estructura de las sociedades más desarrolladas, la persona concede cada vez más valor a

aquello que la diferencia de otras, a su identidad como 'yo', que a aquello que tiene en común con otros, a su identidad como 'nosotros'. De hecho, el uso moderno del término 'individuo' hace referencia a esa distinción. Ni en la tradición griega ni en la latina tenía ese significado. En el lenguaje escrito de la antigüedad, prácticamente "no existía ninguna necesidad de formular un término universal que indicara que todo ser humano, sin importar a qué grupo perteneciera, es una persona autónoma, única, distinta a todos los demás, y que, al mismo tiempo, diera expresión a la elevada valoración de tal singularidad". Por el contrario, la palabra 'persona' mantuvo una visión de conjunto que combinaba los rasgos particulares con una perspectiva que otorgaba más importancia a la identidad social.

El aumento de la esperanza de vida y el creciente carácter temporal de muchas de las relaciones sociales que "en etapas anteriores solían tener el carácter de una coerción externa permanente e inevitable" —como las relaciones familiares, laborales o incluso la ciudadanía de un Estado determinado— hacen que la propia persona aparezca con mayor intensidad como lo único permanente. En épocas pasadas esta dependencia era condición necesaria para sobrevivir. Ahora el ser humano particular "depende mucho más de sí mismo en lo que concierne a la forma de las relaciones que entabla y a la continuación o finalización de éstas".

El individualismo, al imponer como mandato la independencia de cada persona para permitirle disponer de sí misma y de su derecho irrestricto de posesión, crecientemente ha rechazado la influencia que pueden tener los individuos extraños para el desarrollo de la personalidad. Así, como ya afirma Elias en 1939, "lo que una persona puede explicar de sí misma recurriendo a su «naturaleza», le parece algo completamente suyo, propio. Como puede explicarlo a partir de su propia naturaleza, lo atribuye automáticamente a méritos propios; y, así, tiende al mismo tiempo a lo inverso, a remitir a su naturaleza innata lo que atribuye a su propio mérito". Mientras la cultura dominante promueve un protagonismo de los méritos y las culpas de las personas aisladas, a la vez genera una espiral de impotencia al quitar relevancia a una estructura social que progresivamente se concibe como imposible de modificar, como un dato de la naturaleza. Un nivel mayor de alienación en la cultura es postular que los éxitos son siempre resulta-

do de extraordinarios méritos personales y los fracasos invariablemente se deben a la conformación de una estructura social hostil, o peor, a la mala voluntad de ciertos sectores sociales. En ese caso, los otros no son extraños, sino más bien enemigos.

Paradójicamente, "el deseo de ser por uno mismo algo ante lo cual la sociedad de los otros es algo exterior y obstaculizador suele acompañarse del deseo de estar totalmente incluido dentro de la propia sociedad". Esto genera una tensión permanente entre la necesidad de estar solo y la de pertenecer a la sociedad. Por ello, "la sensación de ser partícipe y estar involucrado suele mezclarse con la sensación de no participar y de estar separado". Cuando la cultura individualista contemporánea restó rápidamente legitimidad a las normas morales rígidas, esta tensión perdió su equilibrio. La obligación de desarrollar la propia personalidad, expandiéndola en obsesivas ofertas y demandas de hacer intervenir los sentimientos cada vez más "auténticos" en las relaciones sociales, se mezcló con una deslegitimación de las capacidades de la comunidad para orientar las acciones individuales. Pero precisamente esta incapacidad común es la que frena las oportunidades de integración de la persona a la comunidad.

Zygmunt Bauman se pregunta: ¿qué clase de libertad se ha conquistado si sólo sirve para desalentar la imaginación y para tolerar la impotencia? En su excelente libro *En busca de la política* puede encontrarse un profundo análisis de la alienación: afirma que coexisten simultáneamente la creencia en que se ha conquistado una razonable libertad ciudadana con la percepción de que es poco lo que se puede cambiar del sentido en que la realidad evoluciona; aun en los casos en que algunas cosas se pueden cambiar, en todo el mundo son mayoría quienes piensan que sería inútil o poco razonable reunirse para pensar un mundo diferente y esforzarse por actuar para hacerlo existir. Esta actitud puede incluso dar lugar a posiciones cínicas que justifican explotar en favor propio las reglas de un mundo ya condenado, sin considerar si es eso justo o injusto. Se trata de posiciones que se generalizan en la actividad política a través de la búsqueda de ocupación de espacios respetando únicamente aspectos estéticos, pero dejando de lado la pretensión de otorgar un sentido unificador a la acción gubernamental por medio de un programa. Sin embargo, es una actitud de ninguna forma ex-

clusiva de la política que se extiende a buena parte del espacio público, y que se puede encontrar –con pocas excepciones– en la docencia universitaria, la investigación científica, la política social, las fuerzas de seguridad o incluso la asistencia pública a las pequeñas empresas.

En parte, la alienación se debería a que la globalización ha separado el poder real de la política, llevándolo a un nivel extraterritorial que lo hace inmune respecto a las esferas de responsabilidad que puede gobernar el Estado. Pero según la hipótesis de Bauman, el incremento de la libertad individual coexiste con el de la impotencia colectiva, principalmente porque se han roto los puentes entre la vida pública y la vida privada: “no existe una forma fácil ni obvia de traducir las preocupaciones privadas en temas públicos e, inversamente, de discernir en las preocupaciones privadas temas de preocupación pública”. Los problemas privados se definen de un modo que hace muy difícil llegar a aglutinarlos en causas colectivas y no resulta fácil encontrar compañeros con quienes cerrar filas.

La única salida que suele quedar para vincular las preocupaciones privadas y los temas públicos es lo que puede llamarse “política defensiva” a través de explosiones aisladas de solidaridad pero de corta vida, es decir, la movilización pura y exclusivamente cuando se trata de defender los propios derechos, y sin tener en consideración la relevancia de los mismos para el resto de la sociedad, ni la forma en que la protesta afecta los derechos de otras personas. Es una forma que se tiene para salir de una angustia largamente acumulada; “cada evadido solitario se topa allí con otra gente que está huyendo de su propia prisión privada, y de este modo se crea una comunidad a partir del solo hecho de emplear la misma ruta de escape”. La política convencional, además, no está bien preparada para tratar con este tipo de manifestaciones, porque la mayoría de las reglas del debate público no se cumplen en ellas. Por ejemplo, no es fácil debatir con quien no tiene historia ni pasado, o con quien no siente la obligación de construir un discurso coherente ni un proyecto viable, o con quien no tiene responsabilidades sino sólo derechos. La tentación más fácil para los cuestionados a veces llega a ser la de llevar el debate al mismo terreno barroso: devolver acusación por acusación, descalificación personal por descalificación personal. Es decir, aun en los casos en que los cuestio-

nados son personas o grupos que no han cometido ningún delito ni acto inmoral –descartando obviamente por malintencionados los planteos que parten de la premisa de que todos los que ocupan cargos de responsabilidad pública cometen delitos y actos inmorales–, su posición *a priori* es desventajosa, porque las personas individualizadas y públicamente conocidas están mucho más expuestas que un conjunto indeterminado de manifestantes respetables precisamente por su misma ofuscación. Pero además, el resultado final sería el de un mayor empobrecimiento del espacio público.

Por un momento parece que la apatía desaparece, que la historia comienza a cambiar, pero una vez que quienes se habían movilizado retornan a sus ocupaciones cotidianas, la mayor parte de las cosas “vuelven, inalteradas, al mismo sitio donde estaban”. El éxito de algunas movilizaciones espontáneas reside en parte en que las personas desarrollan su respetabilidad en la medida en que pueden odiar y culpar públicamente a quienes la opinión pública unánimemente condena. Por eso, salvo cuando se trata de la resistencia a una decisión en particular, en todo el mundo es raro encontrar personas espontáneamente reunidas en manifestaciones que no sean en contra de una persona determinada. En el linchamiento no hay debate, pero por eso precisamente no se desarrolla la conciencia sobre las causas, sino simplemente se demuestran las culpas personales. No es poco, pero de ninguna manera es suficiente. Se trata de un claro avance para la toma de conciencia para desarrollar una acción colectiva, pero siempre y cuando se supere la pretensión de afirmar la propia pureza: para cambiar las cosas se requiere actuar, y para hacerlo se debe pensar, analizar, optar y justificar públicamente la elección. En la acción política se debe convencer a millones de personas que piensan diferente, y en la disidencia es mucho más difícil garantizarse la respetabilidad. Max Weber diferenciaba la ‘ética de la responsabilidad’ de la ‘ética de los fines morales fundamentales’. Un acto responsable siempre es impuro porque posee una variedad de motivos que incluso pueden ser mutuamente conflictivos. Un acto absoluto “es una porfía hacia la pureza de deseo y actuación, así como también hacia un fin puro”. Ningún régimen político puede transformarse sin fuertes ideales absolutos, pero la práctica política además implica aceptar implicarse en acciones responsables en los

que no se puede pretender preservar una “inocencia voluntaria de los efectos de las propias acciones”. Refiriéndose a la reticencia de los norteamericanos para enterarse de las guerras que han emprendido, Richard Sennett explicó la pretensión de pureza de la siguiente manera: “los hombres, poseídos por el deseo de purificación, no tienen el poder de interesarse, como hombres autónomos, en un mundo de hombres; son indiferentes a los efectos de sus actos, especialmente en momentos de tensión, porque no han desarrollado un sentido de ellos mismos que les otorgue la fuerza para comprender el sentido de los otros. El deseo de identidad purificada es un estado de absoluta servidumbre al *statu quo*”. Pero para ello se requiere una reconstrucción del poder –y no una mayor limitación del mismo– que obligue a las personas a enfrentarse a un proceso en el que son responsables tanto de sus decisiones como de sus omisiones.

En buena parte, esto es resultado de la doctrina que afirma que “no hay alternativa”, que podría resumirse en las siguientes frases: “este no es el mejor de los mundos posibles, sino el único que hay. Además, todas las alternativas son peores, deben ser peores y demostrarán ser peores si se las lleva a la práctica”. Se razona como si no hubiera otra alternativa entre los campos de concentración y la proliferación de las mil caras de la pobreza ante la magnífica riqueza de unos pocos. Pero atribuir esta actitud a una doctrina resultaría un grave error, pues más bien refleja a una cultura extendida por todo el mundo. Por lo tanto no es serio pensar que simplemente atacando al neoliberalismo se resuelven estos problemas. Siempre va a resultar más cómodo ponerle nombre al demonio y preservar la pureza al quedar del lado bueno que revisar las propias actitudes y capacidades.

Una consideración aparte debe hacerse cuando se analiza la movilización de supervivencia. En la Argentina, la movilización política había sido un instrumento principal de integración social de sectores populares hasta la década de 1970. La imposición de una drástica disciplina social del régimen militar, sumada al desencanto que siguió a la instauración de la democracia, llevaron en pocos años a que la movilización política se transformara en otra ligada a temas puntuales que se fue disgregando con la pérdida del sentido de la eficacia de la participación. Sólo esporádicamente, y cada vez en forma menos frecuente, resurgieron algunos

momentos de euforia política. Así, las formas de participación de los sectores populares se orientaron menos a la construcción colectiva de un modelo político y al cuestionamiento del sistema socioeconómico, pasando a constituirse en acciones defensivas de supervivencia. Como afirma María del Carmen Feijóo, son movimientos que no tratan de cuestionar el orden sino que más bien expresan una desesperada necesidad de insertarse: “no son luchas para construir una sociedad alternativa, son luchas para encontrar un espacio en la sociedad que existe. Por otro lado, la moderación de su plataforma sólo es una indicación de la precariedad de sus condiciones de vida y de las restricciones con las que confrontan”. El reclamo se basa fundamentalmente en una habilitación de derechos económicos, como lo “señalan reiteradamente en sus protestas cuando dicen «somos ciudadanos, somos argentinos», asumiendo que son sujetos de derechos, capital democráticamente distribuido en nuestra ciudadanía, sobre el que frecuentemente no se repara y que es, aún hoy, el mayor anclaje contra la desesperación de una dinámica de orden excluyente”.

La articulación en pequeños grupos para formar emprendimientos de subsistencia fue una respuesta obligada a un proceso de fragmentación estatal que no podía ser revertida desde las clases bajas. Las políticas sociales que fueron surgiendo para asistir a estos grupos, sumadas a las que se aplicaron directamente para promover la inserción de los jefes de hogar, en parte constituyen una nueva oportunidad para vincular los procesos de fragmentación en una movilización política. Si se formulan estos programas asegurando su universalidad para impedir el paternalismo de los poderes locales hacia los beneficiarios –y para evitar las movilizaciones cuyo principal objetivo es el de ser incorporados como beneficiarios–, y si se articulan a la vez con políticas económicas en las que participen otros sectores sociales –empresas, asociaciones empresarias, emprendimientos cooperativos, organizaciones de servicios comunitarios–, podrá superarse la fragmentación y volverse a vincular la acción de los sectores populares con ambiciosos objetivos políticos de transformación social.

La libertad que existe en la actualidad está limitada por la falta de responsabilidad, es decir con la capacidad de responder conscientemente ante las situaciones. La “cultura de la platea” hace

que muchas personas, desde diferentes posiciones, encuentren más racional la crítica que la acción. En la acción pública así no se responde mediante una seria reflexión acerca de la realidad sobre la que deben actuar, sino únicamente tratando de acoplarse a una coyuntura. Además, la responsabilidad democrática de los ciudadanos oscila entre la indiferencia absoluta y la crítica demoledora que no diferencia grises, ni negros y blancos. La supuesta maldad intrínseca de los políticos exime a ciudadanos de baja conciencia, pues la ausencia de logros supuestamente es independiente de su conducta. Por un lado se critica la soberbia de los políticos y se les atribuye absoluta falta de idoneidad, pero por el otro se espera la llegada de un tecnócrata que resuelva mágicamente todos los problemas. Se llega al punto de requerirse soluciones maravillosas y absolutamente inéditas pero a la vez ya probadamente eficaces y previamente consensuadas con todos los sectores interesados. Así se construye el campo ideal para la dictadura del tecnócrata... que sepa esfumarse apenas las cosas empiecen a ir mal, como ya ha ocurrido en los últimos años.

Para Bauman, la política democrática se ocupa de “desmontar los límites de la libertad de los ciudadanos, pero también de la autolimitación: hace libres a los ciudadanos para permitirles establecer, individual y colectivamente, sus propios límites, individuales y colectivos. Esta segunda parte de la proposición es la que se ha perdido. Todos los límites son ilimitados. Cualquier intento de autolimitación es considerado el primer paso de un camino que conduce directamente al *gulag*, como si no existiera otra opción que la de la dictadura del mercado y la del gobierno, como si no hubiera espacio para los ciudadanos salvo como consumidores”. Es necesario remarcarlo nuevamente: esta actitud no es privilegio de una doctrina, es una cultura, una forma de ver el mundo. Por ejemplo, buena parte de las políticas ambientales se encuentran limitadas por el dogma de que todo el mundo tiene derecho a seguir haciendo lo que ya venía haciendo antes de comenzar cualquier debate.

Cuando todas las decisiones públicas que afectan la libertad individual son vistas como imposiciones ilegítimas, es imposible revertir las causas que impiden la integración social. Cierta periodismo adula esta conciencia, sosteniendo en forma obtusa que todo el gasto público está arbitrariamente distribui-

do y por lo tanto mejor es cuanto menos impuestos haya, y a la vez reclama mayor presupuesto en salud y educación, y hasta subsidio por desempleo... O peor aún, asocia alegremente gasto público y endeudamiento con financiamiento del clientelismo, y por lo tanto aboga por la clausura del crédito externo en momentos de recesión, hasta tanto venga un supuesto buen gobierno que equilibre las cuentas fiscales. La sentencia de Margaret Thatcher que afirma que disminuir la capacidad reguladora del Estado –dejando inalterada la capacidad reguladora de las grandes empresas– y bajar los impuestos significa la libertad de “ir al médico que yo elija en el momento que yo elija”, sintetiza la ideología del “menos Estado, más dinero en el bolsillo”, que significa claramente limitar el poder de la autoridad política en favor de una concentración de la riqueza que convierte la salud pública en un lujo privado. Así, el ciudadano deja paso al consumidor, que se convierte en su propio referente y no tiene necesidad de justificar ante nadie sus elecciones ni las consecuencias de éstas para el resto de la sociedad en el corto o largo plazo, ni para nada que no sean sus propias sensaciones. El consumidor “exige cada vez más protección y acepta cada vez menos necesidad de participar en el funcionamiento del Estado”.

Negar esto es suponer que existe alguna forma “suave” de distribuir la riqueza que no sea a través del Estado, pregunta que jamás responden los honestos defensores de la reducción de la presión fiscal. Supuestamente, todo el gasto público se va en corrupción, y cuando se demuestra que los pretendidos ahorros de reducir drásticamente la cantidad y las remuneraciones y otros gastos accesorios de funcionarios y representantes no representa un porcentaje ni siquiera importante del gasto público, responden que se trata de gestos morales. Por supuesto que son necesarios esos gestos, pero no menos que los de revisar la opulencia de barrios enteros rodeados de villas de emergencia, o los de revisar los valores que se transmiten a través de la publicidad y los contenidos de programas de televisión. Aunque existan miles de formas de ocultarlo, el problema es así de claro: no se puede pretender cambiar la realidad si la actitud de cada uno es la de rechazar cualquier cambio. Así, la única forma posible de transformar la realidad es afectar los derechos de quienes no tienen forma de impedirlo, por impotencia o por descuido.