

REFLEXIONES SOBRE LA GLOBALIZACIÓN. PRIMERA ENTREGA: ¿POR QUÉ DIJE QUE LA GLOBALIZACIÓN ES UNA IDEA FILOSÓFICA?

Alberto Hidalgo Tuñón
Universidad de Oviedo y Director del IEPC en Asturias

Presentación

§ 1.- Comienzo con esta primera entrega para la nueva Revista de Educación, Cooperación y Bienestar Social del IEPC una serie de artículos destinados a dilucidar el concepto de “globalización”, en la medida en que constituye actualmente el contexto determinante que nos envuelve a todos, en particular, a todos los que pretendemos establecer un vínculo relevante entre la educación, como tarea académica y el bienestar de los pueblos a través de la cooperación, como un “operar conjunto”. Hay que comenzar reconociendo que el concepto de globalización ha cambiado y que nosotros hemos cambiado con él. En contra de la tesis conceptualista que yo mismo vengo defendiendo explícitamente desde 1999 en el sentido de considerar la “globalización” como una Idea filosófica, en virtud de su capacidad polisémica para “atravesar” distintos campos categoriales o conceptuales, a la manera de un hilo que ensarta las perlas de un collar, sostendré en este serie de artículos que la globalización no es simplemente un concepto económico, técnico o sociológico, pero tampoco una Idea filosófica sin más, sino, por detrás y por delante del propio análisis filosófico, está constituyendo, fraguando, sedimentando una auténtica Weltanschauung en el sentido preciso del término que en su día comenzó a construir Wilhelm Dilthey, cuando advirtió que «la filosofía misma está sometida a la división del trabajo», que viene «condicionada por los ámbitos culturales en que aparece» y cuya base cultural reposa en última instancia en las esferas de la economía, la convivencia social, el derecho y el Estado¹.

No se trata de reproducir lo que autores como Michael Krupp establecen de forma crudamente ontológica (esencialista) con afirmaciones tajantes del estilo «Globalisierung ist eine Weltanschauung²», sino de volver a refinar las categorías filosóficas a propósito de las aristas con que la realidad presente nos hiera. Justamente el problema que plantea considerar la globalización como una Weltanschauung consiste en la enormidad (y por tanto la inconmensurabilidad) que implica designar con un nombre surgido en la esfera de las Geisteswissenschaften un fenómeno de perfiles técnicos y económicos que amenaza con homogeneizar la pluralidad constitutiva (la multiplicidad, dice Dilthey) de las varias ideas del mundo que «brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica»³. Sólo regresando al suelo particular en el que se asientan las peculiares «relaciones vitales del hombre» con su mundo, cabe decidir en nuestra época acerca del sentido mismo del término «globalización» y de sus problemáticas relaciones con otros procesos concomitantes tales como la «internacionalización de la economía», «el declive del Estado-nación», «la emergencia de la sociedad-red», la fase actual del «sistema-mundo», los debates sobre el «Imperio y el imperialismo» o los diagnósticos y pronósticos acerca de la «postmodernidad», la «identidad cultural», la «diferencia», el «cosmopolitismo» o el advenimiento del «globale Zeit», al que ya se refirieron los filósofos alemanes en el primer tercio del siglo XX. Como quiera que sólo en las postrimerías del siglo han estallado las virtualidades contenidas en tales procesos, no hay nada extraño en que, de repente, y sin necesidad de otra campaña que la que acompaña a la «diseminación» de una evidencia compartida nos hayamos vistos sorprendidos por el éxito incoercible de un término tan ambiguo como desconcertante: «globalización».

1.- Recuerdos biográficos en homenaje a Paul Kurtz (1925-2012).

§ 2.- Quiero comenzar estas reflexiones haciendo un homenaje explícito al filósofo norteamericano Paul Kurtz, fallecido el pasado 20 de octubre de 2012 por

1 W. Dilthey (1911), Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, Traducción española de Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 51

2 Michael Krupp (2000), Globalisierung ist eine Weltanschauung, GRIN Verlag, Frankfurt am Main.

3 Dilthey (1911) op. cit. p. 49

la sencilla razón de que fue el primero, como quedará de manifiesto en los párrafos que siguen, que me hizo comprender la complejidad encerrada en el término globalización, así como el que me inclinó a primar sus contenidos éticos y sus nexos con las estrategias de la cooperación entre los seres humanos. Nacido el 21 de diciembre de 1925 fueron los avatares de la vida los que sacaron al joven Kurtz de la dinámica y populosa Newark en New Jersey y le llevaron a estudiar en el Whashington Square College de New York, donde se enroló en el Ejército de Estados Unidos para participar en la Segunda Guerra Mundial a los 18 años. El joven estudiante de filosofía participó en la famosa batalla de Bulge o de las Ardenas en diciembre de 1944 y enero de 1945 y ese mismo año, en abril, entró como liberador en el campo de concentración de Dachau. No hace falta mencionar sus orígenes judíos para entender hasta qué punto le pudo horrorizar la barbarie nazi y afianzó aún más sus convicciones democráticas y de librepensador humanista. Tras licenciarse del ejército, retomó sus estudios en filosofía y se graduó en 1948 bajo la dirección de Sidney Hook (1902-1989) que por aquella época había abandonado el comunismo juvenil y era ya un furibundo anti-stalinista (no sólo por su condena del pacto entre Hitler-Stalin que hermanaba ambos “totalitarismos”, sino por haber traicionado la revolución proletaria). No voy a hacer aquí ninguna mención del vínculo subyacente entre el troskismo y el internacionalismo revolucionario, porque oficialmente Paul Kurtz se adscribe al pragmatismo de John Dewey y a la gran tradición norteamericana de los librepensadores humanistas que vinculan íntimamente sus convicciones gnoseológicas con sus compromisos prácticos. Su disertación doctoral en la Universidad de Columbia versaba sobre los problemas de la teoría de los valores. Entre 1952 y 1959 enseñó filosofía en la Trinity College de Connecticut desde donde regresó a New York, de modo que tras pasar por las aulas del Union College (1961-65) y cursar como lector de la New School for Social Research, llegó a ser profesor de filosofía en la Universidad Estatal de Buffalo (SUNY), que vivía una época espléndida de expansión bajo la tutela del gobernador Nelson Rockefeller. Aunque desempeñó su trabajo de profesor de filosofía hasta su jubilación en 1991 en SUNY que le hizo emérito, lo que destaca desde los sesenta es su

activismo humanista, que le llevó a ser editor de la revista de la Asociación Humanista Americana (AHA), The Humanist en 1967, a encabezar distintas fundaciones como la Editorial Prometheus Books en 1969, que lleva publicados ya unos 2.500 libros, o a ser uno de los directores más influyentes de la International Humanist and Ethical Union (IHEU), fundada en Amsterdam en 1952. Fue durante su período de cochairman de esta organización entre 1986 y 1994 cuando tuve con él un contacto más estrecho y le conocí personalmente.

Siguiendo con su trayectoria de organizador, hay que destacar su iniciativa en abril de 1976 de fundar la primera organización mundial dedicada a criticar científicamente las pretensiones de las pseudociencias y sabidurías paranormales. El CSICOP (Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal) se forjó en una reunión del SUNY en Buffalo entre Kurtz, el escritor de ciencia ficción y divulgador científico Isaac Asimov, el epistemólogo y matemático Martin Gardner y el mago James Randi y ha servido de modelo para otras muchas organizaciones en el mundo, como la ARP (Alternativa Racional a las Pseudociencias) en España, que actualmente publica trimestralmente la revista El escéptico, que sucede al modesto boletín de la ARP, rebautizada ahora como Sociedad para el Avance del Pensamiento Crítico. También el primer periódico lanzado por el CSICOP, The Zetetic, ha alcanzado gran preminencia científica internacional con el nombre de Skeptical Inquirer, que aglutina un poderoso movimiento internacional.

Sin embargo, aunque sea entre los cultivadores de la ciencia y del pensamiento racional donde Kurtz ha alcanzado sus mayores reconocimientos y premios, por lo que hace a su cosmovisión filosófica, interesa destacar la profunda coherencia filosófica que ha impreso a su compromiso humanista internacional, que es lo que dota de verdadera profundidad a su concepto de globalización. El propio Kurtz ha establecido ese nexo en un texto que voy a reproducir aquí y que me va a servir de cabecera para esta primera aproximación al concepto de globalización:

«El mejor remedio para la credulidad pública es el cultivo de la inteligencia crítica. Pero ser científico o técnico en cualquier campo no es garantía de que uno aplicará la ética y la inteligencia fuera de su campo... El espíritu filosófico es muy importante para ser abandonado a la estrecha percepción del especialista... (sobre todo) desde el comienzo de la era espacial en 1967 (1.d.e= año 1 después del espacio), porque fue el año en que la especie humana lanzó vehículos al espacio exterior y fue capaz de superar las barreras del campo gravitatorio de la Tierra y mirar atrás para observar el planeta en su majestad y - para algunos - su unidad»⁴

La crítica a las pseudociencias, a los ovnis, a lo paranormal, etc. arranca, así pues, de la convicción filosófica subyacente de que gracias al progreso científico la humanidad enfrenta una nueva empresa colectiva que tiene como plataforma la evidencia empírica de la globalización. La crítica a lo paranormal y a los extraterrestres y a las imposturas que se montan sobre ellos no es independiente de la crítica que el pensamiento humanista debe hacer a las religiones. Esta vinculación ha sido, en efecto, uno de sus empeños vitales más claros, porque Kurtz, después de haber conseguido que la AHA trasladase su cuartel general desde San Francisco a Amherst, New York, en 1978, se fue distanciando de los planteamientos de la asociación tradicional precisamente por su falta de compromiso con el secularismo. El autor de textos como *Decision and the Condition of Man*⁵, *The Humanist Alternative*⁶, *Exhuberance: An Affirmative Philosophy of Life*⁷ estaba firmemente convencido de que la ética y la moral no podían enraizarse de verdad más que sobre la base de la plenitud, el enriquecimiento y el progreso de la propia especie humana, no en ninguna revelación sobrenatural. Daba en este sentido máxima prioridad a la libertad humana como fundamento de una cultura robustamente democrática, de modo que su utilitarismo remitía a un sólido compromiso con las libertades básicas. De hecho, el borrador del Manifiesto Humanista II,

que redactó en 1973 y fue firmado por 114 activistas en primera instancia se oponía frontalmente a la concepción del Manifiesto Humanista I de 1933, que identificaba el humanismo con una suerte de religión. Para Kurtz los dos principios básicos y mínimos que deben caracterizar al humanismo son: primero, un rechazo firme y sin paliativos de cualquier concepción sobrenaturalista del universo y la negativa a conceder un lugar privilegiado al hombre en el seno de la naturaleza; y segundo, una rotunda afirmación de que los valores humanos y éticos carecen de significado fuera o independientemente de la propia experiencia humana.

Quizá pueda considerarse el año 1980 el momento crucial en el que Kurtz aboga apasionadamente por un humanismo planetario, que es al mismo tiempo global y secular. No sólo publica ese año *A Secular Humanist Declaration*⁸, que sirve para fundamentar el texto al que me referiré con más énfasis discursivo más abajo, sino que es el momento en que rompe con el antiguo humanismo de la AHA y funda el Council for Democratic and Secular Humanism (CODESH), una organización no sólo explícitamente no religiosa (o si se quiere, atea o increyente), sino también universal, planetaria, global. El hecho de que físicamente siga en New York no permite subrayar suficientemente con qué fuerza abraza Kurtz en ese momento un humanismo necesariamente planetario, global. El argumento principal que esgrime desde entonces es que, puesto que los problemas que enfrenta la humanidad tienen un alcance global, las soluciones sólo pueden ser transnacionales. Eso implica una nueva visión cosmopolita desde la que las religiones tradicionales, al estar confinadas siempre a sus bases étnicas, al tener que plegarse a las exigencias étnicas o adscribirse a identidades nacionales deberían ser superadas tanto como sea posible, por más que sus preceptos puedan ser parroquialmente beneficiosas. No hace falta más que citar los títulos de sus libros en los años 80 y 90 para entender que nos hallamos ante uno de los más sólidos y firmes defensores de la nueva alternativa filosófica

⁸ También en Prometheus Books, 1980. Abraham Paz y Niño compila algunos capítulos de este libro en *Defendiendo la Razón. Ensayos de humanismo secular y escepticismo*, (Lima: Ediciones de Filosofía Aplicada, 2002), aunque la mayoría de los textos proceden de *In Defense of Secular Humanism* (Prometheus, 1983) y de *The New Skepticism: Inquiry and Reliable Knowledge* (Prometheus, 1992)

⁴ Kurtz, P. «Not Only For Philosophers», Introducción a *The Transcendental Temptation. A critique of Religion and Paranormal*, Prometheus Books, New York, 1991, pp. 11-13
⁵ Publicado como manual por la Universidad de Washington, 1965
⁶ Publicado por Pemberton Books y Prometheus Books, New York, 1973
⁷ Esta y otras muchas obras de marcado talante vitalista están publicadas en Prometheus Books, 1977. Hay traducción española como: *Afirmaciones. Exuberancia gozosa y creativa* (Lima: Ediciones de Filosofía Aplicada, 2008).

atea del año 2000: *Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism*⁹, que tiene claras resonancias bíblicas, *Living Without Religion: Eupraxophy, Philosophical Essays in Pragmatic Naturalism*¹⁰, etc. Pero si el humanismo secular no es una religión, ¿qué es? Para responder a esta pregunta Paul Kurtz acuña un neologismo híbrido de raíces griegas: *Eupraxophy* (buena práctica y sabiduría), lo que significa que el mejor conocimiento científico debe ponerse al servicio de la mejor conducta posible para los humanos, porque sólo un nuevo nivel sistemático de categorías intelectuales y morales podrán satisfacer las necesidades sociales del humanidad sin necesidad del sobrenaturalismo y el autoritarismo de las viejas creencias religiosas que sólo nos traen conflictos y guerras¹¹. Pero vayamos ya al asunto de la globalización humanista, que está a la base de la construcción de una comunidad planetaria, según su visión¹².

§ 3.- En la medida en que el recorrido de un concepto forma parte de su producción, es lícito dar cuenta de la irrupción del concepto de globalización en el entorno profesional de la filosofía, aunque se trate de una disciplina cultivada por un grupo social restringido, pero habitualmente asociado a la *Intelligentsia*. La tendencia a la heterogeneidad, a desligarse de los compromisos de clase, a sostener actitudes críticas con relación a su entorno, sin por ello renunciar a participar en múltiples agrupaciones ciudadanas o incluso, en ocasiones, a comprometerse con el poder establecido, hace que este grupo, al que estoy adscrito, cuente con un rico plantel de intervenciones en torno a nuestra «circunstancia» presente. Ciertamente que el filósofo propende a ocupar la posición del «sujeto trascendental», pues suele relacionar sus teorías con alguna realidad superior: Dios, esencias inmarcesibles, reinos celestiales, sabidurías monárquicas, leyes naturales, principios supremos, razón universal, voluntad general, leyes históricas, verdad absoluta, bien común, belleza en sí

9 En Prometheus Books, 1987, Hay también traducción al español: *El fruto prohibido: la ética del humanismo* (Lima: Ediciones de Filosofía Aplicada, 2001).

10 Prometheus Books, 1988. Cfer. el catálogo de Prometheus Books con más de 25 títulos para lo que se recomienda: *Media-graphy: A Bibliography of the Works of Paul Kurtz, Fifty-One Years: 1952-2003* (compilado por Ranjit Sandhu y Matt Cravatta), Amherst, N.Y. (Center for Inquiry, 2004).

11 *Science and Religion: Are They Compatible?* ed., Amherst, NY, (Prometheus Books, 2003).

12 *Building a World Community* (Prometheus Books, 1988).

o, simplemente, progreso científico. Pero, reconociendo tales tentaciones trascendentales, cabe también limitarse a ocupar la posición más limitada de un sujeto corpóreo que habla desde su experiencia personal de un fenómeno. Ponerse en el vanidoso lugar del «sujeto trascendental» implica adoptar una actitud distante, contemplativa (una implantación gnóstica), negándose a reconocer que, en la definición de la situación presente, uno no puede zafarse del teorema de Thomas, según el cual «las definiciones que los hombres consideran reales, son por ello mismo reales en sus consecuencias»¹³. Adoptar, en cambio, la posición del «sujeto corpóreo» implica no poder distanciarse totalmente de las circunstancias (Ortega), estar implantado políticamente o en lo que los fenomenólogos acostumbran a llamar *Lebenswelt*, lo que les confiere, sin duda, claras ventajas «operatorias» para desenvolverse en el mundo práctico¹⁴. Me incita a colocarme en esta segunda posición la «circunstancia» de haberme visto envuelto en una habilitación de cátedras de Filosofía de Universidad, en el transcurso de la cual Antonio Campillo me formuló una pregunta que concierne a los motivos filosóficos que llevaron a cambiar la orientación de mi currículo, aparentemente más volcado a los problemas gnoseológicos hasta el 1991, por otra, en la que parece primar más la dimensión ética, práctica o, en general, más relacionada con las Ciencias Sociales. Como quiera que la pregunta afecta a mi relación con el concepto de «globalización» más que con la categorización que él mismo utiliza de «sociedad global»¹⁵, merece la pena

13 William I. Thomas (1923), *The child in America: Behavior problems and programs*, Knopf, New York: pp. 571-572. La fórmula de las profecías autocumplidas, aunque originalmente se aplica sólo a las situaciones familiares y de intimidad (if men define situations as real, they are real in their consequences), hoy se aplica sistemáticamente en política y sirve para explicar el empecinamiento de los grupos humanos en sus propios errores. Cuando, como es el caso, tratamos de imágenes, representaciones y *Weltanschauungen*, el teorema de Thomas resulta imprescindible.

14 En España quizá sea Javier San Martín quien con más asiduidad viene ocupándose de este concepto fenomenológico. No sólo editó las *Actas de la II Semana Española de Fenomenología* (1993) Sobre el concepto de mundo de la vida. UNED, sino sobre todo supo interpretar muchos pasajes de Ortega en esta clave vital. Cfer, sobre todo, (1998), *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, en particular su reinterpretación de “¿Qué es filosofía?”, pp. 146-198, que concluye categorizando la vida humana como evidencial, mundana (circunstancial) y decisoria.

15 Antonio Campillo (2001), *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Los libros de La Catarata, Madrid y Antonio Campillo (2005) «Ciudadanía y extranjería en la sociedad global» en Manuel Hernández Pedreño y Andrés Pedreño Canovas (coords.), *La condición inmigrante*, Universidad de Murcia, pp. 107-124

comenzar con un ejercicio de anámnesis platónica.

Seguiré, así pues, aquí el método biográfico a sabiendas de que (incluso en una aproximación fenomenológica) hago explícitos y, por tanto conscientemente reflexivos (en línea con la praxis de la sociología del conocimiento más que con la explicación metafilosófica de la justificación racionante [räsionierende]) los sesgos determinados y, por ende inevitables, de mi aproximación actual. Me hago reo con ello de dos servidumbres de las que es preciso distanciarse objetivamente de la única manera posible, mediante el reconocimiento de las determinaciones sociales que pesan sobre nuestras categorizaciones. Gustavo Bueno insiste en atribuir a toda filosofía que arranque del sujeto una irreprimible «tentación trascendental» (como diría Paul Kurtz) al objeto de eludir el «subjetivismo», por no hablar del tremendo pecado del «espiritualismo». Sin embargo, no deja de ser embarazosa la pretensión de un materialismo que ignora el posicionamiento espacial del sujeto cognoscente en virtud de su inevitable ubicación corpórea y que en aras de la temporalidad que nos engulle y nos corroe se arroga la licencia de fulminar al enemigo desde la eternidad. Los que no estamos en posesión de la ciencia divina y carecemos del saber praeternatural que parece ser patrimonio genético de la raza de los sabios, sólo sabemos lo que hemos aprendido a lo largo de nuestro propio navegar por la experiencia. Si además carecemos de ese inefable escudo protector que implica la pertenencia a la Ciudad de Dios, tras cuyas murallas espirituales halló refugio Agustín de Hipona cuando sobrevino el cataclismo civilizatorio que supuso la caída del imperio romano, debemos aceptar la desnudez fáctica del mono vestido que se apresta a resistir la tormenta virtual que nos acecha desde el ciberespacio ¿Cómo evitar, pues, la servidumbre historicista que me reclama Manuel Cruz, para quien «el rodeo por el pasado, el recurso a lo ocurrido, tiene algo de procedimiento metodológico, de banco de pruebas para mejor medir nuestra autoconciencia»?¹⁶. Sospecho que la globalización como Weltanschauung, salvo que con el tiempo quede reducida a una moda (¿es posible que la globalización acabe siendo desechada en

breve con el cambio de ciclo económico?), atenta directamente contra el monopolio «temporal» del historicismo, no excluye, como veremos, el ejercicio de la memoria. Más aún, recurrir al gremio de filósofos en este contexto supone recordar que la tendencia hacia una visión universalista es patrimonio del gremio de filósofos desde la antigua Grecia y no un capricho reciente de los norteamericanos. Desde que soy profesor de filosofía en 1972, me encanta recitar con frecuencia a mis alumnos el fragmento 30 de Heráclito en el que se articulan axiológicamente espacio-tiempo como nicho ecológico de nuestra circunstancia: «Este mundo, el mismo para todos, no ha sido hecho por los dioses, ni por los hombre, sino que fue, es y será eternamente fuego, que se enciende y se extingue según medida»¹⁷. Sólo en este sentido sigo vindicando, como hace Husserl en La Crisis de las Ciencias Europeas, al filósofo como «funcionario de la humanidad»¹⁸, porque una cosa es militar contra el imperio de lo efímero y otra muy distinta dejar pasar la ocasión de intervenir. De hecho, en los últimos tiempos han sido los científicos sociales quienes han tomado el relevo a la hora de promover y gestionar los nuevos «grandes relatos»,

17 κοσμον τονδε [τον αυτον ' απαντων] ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων εποησεν, αλλην αι και εστιν και εσται πυρ αιζων, απομεινον μετρα και αποσβεννυμενον μετρα (D. 30)217 Fr.30, Clemente, Strom. V. 104, 1 en Kirk G. S y Raven, J.E. y Schofield, M. (1987); Los filósofos presocráticos, Historia crítica con selección de textos, Gredos, Madrid, 2ª edición, p. 288 (Versión española de Jesús García Fernández)

18 E. Husserl (1937) Die Krisis der Europäischen Wissenschaften (ver. Española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica, Crítica, Barcelona, 1990, «La crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de la vida cultural, a su «existencia» toda» p. 13. «La filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural - «innata» - a la humanidad en cuanto tal... sólo así cabría dar por decidido si la humanidad europea lleva en sí realmente una idea absoluta y no es tan sólo un mero tipo antropológico empírico como «China» o «India», como sólo así podría darse también por decidido si la europeización de todas las humanidades extranjeras anuncia efectivamente en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo, y no a un sinsentido histórico mismo» p. 16. «Hemos llegado también a darnos cuenta, del modo más general, que la significación que el filosofar humano y sus resultados tienen en la existencia humana global en modo alguno se limita a los simples fines culturales privados o en algún sentido restringidos. Somos, pues, - ¿cómo podríamos ignorarlo?- en nuestro filosofar, funcionarios de la humanidad. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad» p. 18

16 Manuel Cruz (2000) «Imposible futuro (Un ejercicio de la filosofía de la historia)» en Javier Muguerza y Pedro Cerezo (eds.), La filosofía hoy, Fundación March y Crítica, Barcelona pp. 327-33.

mientras la filosofía técnica, como dice Paul Kurtz con arrebatado, «cojea como un fraile mendicante en un monasterio distante en una isla remota en medio de un mar vacío»¹⁹. Ha tenido que ser, por ejemplo, el sociólogo brasileño Octavio Ianni el primero en presentar una evaluación global de las teorías sobre la globalización subrayando que «el descubrimiento de que el mundo se volvió mundo» es el síntoma de «una ruptura drástica en los modos de ser, sentir, actuar, pensar y fabular» equiparable a la revolución copernicana²⁰. Es legítimo para un sociólogo sintetizar las percepciones de Marx y Weber para avanzar en la construcción, de modo que debe ser también legítimo para un filósofo encaramarse por encima de los hombros de Husserl y de Dilthey para tratar de ver un poco más lejos. Lo hizo Ortega en su tiempo cuando andaba a la búsqueda del «tema de nuestro tiempo», que para él fueron las ciencias, mientras para nosotros en el siglo XXI ha llegado a ser el tema de la globalización. Hay una conexión profunda entre ambas cuestiones. Por mucho que se vitupere a la filosofía fenomenológica como «eurocéntrica» (Enrique Dussel o Samir Amin) y se intente desprestigiar al propio Husserl como un mal matemático dedicado a la introspección (M. Bunge), como el portavoz de la «burguesía decadente» (Theodor Adorno) o de la Europa sublime (G. Bueno) en nombre siempre de otra orientación filosófica, la confrontación entre el universalismo filosófico clásico y los discursos actuales sobre la «globalización» uniformizadora en el seno de un multiculturalismo galopante, replantea (por segunda vez en el mismo siglo) la cuestión de Occidente, de su decadencia (Spengler), de su escisión (J. Habermas) o del paisaje que sugiere nuevos y viejos pasajes hegelianos (G. Marramao), que estos y otros pensadores, adscritos todavía a la disciplina filosófica, plantearon por primera vez en el anterior cambio de siglo.

§ 4.- ¿Por qué comencé a colocar en primer término las preocupaciones éticas y cívicas a comienzos de la década de los 90? Como ya respondí en su momento ello tuvo lugar en conexión y no en desconexión con mis

19 Paul Kurtz, (1991) «Not Only For Philosophers», Introducción a *The Transcendental Temptation. A critique of Religion and Paranormal*, Prometheus Books, New York, p. 3

20 O. Ianni (1995), *Teorías da Globalização*, Rio de Janeiro (traducción española. *Teorías de la globalización, siglo XXI*, México, 1998), p. 3

preocupaciones gnoseológicas y tienen que ver justamente con el cambio de perspectiva sobre la Tierra que el acelerado impacto de las ciencias y las tecnologías en el siglo XX (como sugiere Kurtz en el texto inicial) habría provocado sobre el curso mismo del pensamiento filosófico, más que con algún cambio de posición metafísica acerca de las ciencias o de mi adscripción burocrática a un área de conocimiento. Dejando de lado otras conexiones implícitas e indirectas, una aproximación explícita a la Idea de globalización en los contornos con que se dibujará en la década de los noventa tuvo lugar, precisamente, con ocasión de mi adhesión a la «Declaración de interdependencia: una nueva ética global» promovida por la Academia Internacional de Humanismo en 1988, de la que yo era miembro desde 1984 (justamente por haber promovido los Congresos de Teoría y Metodología de las Ciencias), y en la que los abajo firmantes hacían un llamamiento a favor de la construcción de una comunidad mundial a la vista de los desafíos aparejados con las nuevas instituciones globales que se estaban desarrollando con rapidez, tanto en el ámbito de la economía y de la política como en el de las tecnologías y las comunicaciones²¹.

Como ya he dicho, Kurtz no se va a enojar conmigo por vindicar ahora que no está su protagonismo en la puesta en circulación de la idea de una globalización humanista científicamente asentada sobre la seguridad de la unidad biológica de la especie humana en tanto que es el primer firmante y redactor principal del texto de este documento. La idea de comenzar a construir un consenso ético como paso previo a los compromisos políticos que deberían asumir los estados soberanos es contemplada allí desde una perspectiva netamente kantiana, ilustrada, antes de que la caída del muro de Berlín produjese el cambio de panorama que ha conducido a la apropiación actual del punto de vista ético de Occidente por parte del Imperio norteamericano²². En

21 «A Declaration of Interdependence: A New Global Ethics», *Free Inquiry*, Fall, 1988, Vol 8, núm 4, pp. 4-7- Una traducción parcial de la misma apareció en mi libro (1993), *Reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia*. *Fundamentos Teóricos*, Editorial Popular- JCI, Madrid, 142 pp. ISBN 84-7884-095-Una traducción completa puede consultarse en el APENDICE I.

22 El talante kantiano del cosmopolitismo actual resulta innegable, pese a los esbozos terminológicos iniciales de cínicos y estoicos. (cfer. Patricio Onayeder Jara (2003): «Antecedentes modernos de la globalización», *Revista Philosophica*, nº 26, IFPUC de Valparaíso). No obstante, la vinculación de tales antecedentes con la cobertura

efecto, la Declaración de interdependencia no puede identificarse con el intento de sustituir el proyecto de juridificación igualitaria de las relaciones internacionales por una etización de la política internacional, bien bajo el rótulo de una pax americana determinada por la superpotencia yanqui, o bien bajo la ideología de la guerra infinita contra el mal absoluto, denominado ahora terrorismo²³. La historia de la discriminación racial y del esclavismo sigue pesando demasiado en el deber de USA para que sus proclamas sean creíbles, como se vino a poner de manifiesto hace bien poco con motivo del huracán Katrina que abatió Nueva Orleans en 2005 y cuya patética reconstrucción mostró la desafección con que el estado federal trata a la población negra del sur²⁴.

Es cierto que la Declaración prioriza la ética sobre la política, al indicar que «desarrollar nuevas instituciones políticas, económicas, culturales y sociales, que hagan posible la coexistencia pacífica y la cooperación de las distintas regiones del globo, se ha convertido en una necesidad urgente, pero (que) antes de que esto pueda llevarse a cabo, es esencial que alcancemos un auténtico consenso ético universal que reconozca nuestras responsabilidades y deudas con la comunidad mundial».

Ni que decir tiene que además del recitado clásico de los derechos humanos de primera y segunda generación (por usar nuestra orteguiana y local terminología), el énfasis principal de la Declaración se pone en un nuevo derecho, fácilmente convertible en un valor disputado económica y políticamente: el reconocimiento de ciertas responsabilidades ecológicas («Juro respetar y preservar la ecología global del planeta para

nosotros mismos y para las generaciones futuras») por la simple y factual razón de que «cada uno de nosotros es (a) miembro de la especie humana, (b) habitante del planeta Tierra, y (c) parte integrante de la comunidad mundial»). No había en ello novedad alguna, sino sólo elevación al plano colectivo de una reclamada comunidad mundial (for humanity as a whole) de una preocupación que ya en las postrimerías del siglo XIX había sido objeto de movimientos sociales radicales como el ambientalismo obrero, el conservacionismo paisajista contrario a la revolución industrial o el naturalismo anarquista que derivó hacia el nudismo, el vegetarianismo, etc., y que, después, en la segunda mitad del siglo XX y tras las advertencias de Barry Commoner sobre los nefastos efectos de la segunda revolución tecnológica basada en el petróleo, las industrias químicas, la energía atómica y el abuso del automóvil, así como el primer informe del Club de Roma de 1972, dejaba de ser un compromiso particular para convertirse en una obligación imperativa bajo amenaza de catástrofe. Visto en perspectiva histórica, así pues, la Declaración se publicó después de que viese la luz el Informe que la ONU había encargado a la presidenta noruega Gro Brundtland en pro de un «desarrollo sostenible» que resolviese las necesidades del presente «sin comprometer la resolución de las necesidades de las generaciones futuras» y, por supuesto, un década después de la admonición ética de Hans Jonas sobre el «principio de responsabilidad»²⁵, llamado a sustituir el principio esperanza de E. Bloch. Para el humanismo secular, la importancia filosófica de la Declaración es que apuntala los planteamientos antropocentristas frente a los propiciados por grupos ecologistas radicales (Hearth First, Gea, etc.), en un sentido distributivo clásico, puesto que «the citizens of each nation or region of the world» podrían asumir individualmente este compromiso, pero, sobre todo, alerta sobre la necesidad de incoar reformas urgentes en las instituciones internacionales para que tan buenos propósitos no queden para seguir empedrando el camino a los infiernos. Se trata, pues, de intervenir en la dialéctica Naturaleza/Cultura construyendo un tertium, por un lado, y de superar, por otro, la clásica trinidad de Dios/Hombre/Mundo,
25 Hans Jonas (1979) El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Herder, Barcelona, 1995 (traducción de Andrés Sánchez Pascual)

ideológica de proyectos imperialistas como el de Alejandro Magno y el de los Romanos, quizá merezca una reflexión acerca de la vinculación entre globalización e imperialismo en la línea de Hard, Negri, Petras, etc., con los que deberé discutir más abajo.

23 Jürgen Habermas parece intentar recuperar esta misma línea en su (2004) *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, en particular el capítulo 8: (versión española de José Luis López Lizaga, Trotta, Madrid, 2006: en particular, «¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del Derecho Internacional?», pp. 113-187)

24 No es sólo que la administración Bush tuviese que defenderse de la acusación general de racismo por el retraso con que actuó, sino que al año siguiente se publicó un informe sobre la discriminación racial que sufrieron casi 100.000 trabajadores en las tareas de reconstrucción: «And Injustice for All: Workers' Lives in the Reconstruction of New Orleans», Advancement Project, New Orleans Worker Justice Coalition, National Immigration Law Center, 2006

comprometiendo a todos los ciudadanos mediante el reconocimiento de la «interdependencia mutua», el compromiso «con una educación científica, racional y crítica a escala global», y con el apoyo a «un nuevo sistema económico global basado en la cooperación económica y en la solidaridad internacional».

Desde el realismo político se podía criticar, sin duda fácilmente, este texto por su apariencia de «papel mojado» mientras no fuese asumido por las estructuras estatales en la que los individuos se inscriben. Pero es un puro «formalismo» poner la marca del idealismo en la prioridad dada al individuo ético por la muy populachera, pero poco dialéctica razón de que los hombres concretos realmente existentes no pueden ser aludidos sólo por la negación de su «raza, clase social, lengua, religión o sexo». No hace falta recordar el principio espinosista de que «omnis negatio determinatio est» para entender que la perplejidad que hizo retrasar mi adhesión casi un año, nada tiene que ver con la descalificación hipercrítica de cualquier abstracción por la simple disculpa de ser «metafísica». Tampoco se trataba de que el trans-fondo de la Declaración no fuese real, pues ni niega la soberanía de los estados nacionales, ni su papel determinante en la protección de los derechos y la promoción del bienestar de los ciudadanos bajo su jurisdicción. Únicamente lamenta que «muchas naciones-estado hayan violado los derechos de sus ciudadanos» (hecho bien constatado), y que no hubiese «todavía un cuerpo de leyes mundiales, universalmente reconocido y respetado por todos los países del mundo y sostenido por la fuerza de la ley a nivel transnacional». Subrayo «fuerza de ley» y «transnacional» porque ambos términos se habían convertido en la década de los 80 en el experimentum crucis de juristas y politólogos universalistas en un mundo «bipolar», antes de que la caída del muro de Berlín en 1989 viniese a complicar más aún las cosas.

En todo caso, de las ocho propuestas finales de la Declaración que se me ofrecía a la firma, no se derivaba ninguna justificación para la intervención armada de ningún Estado (imperialista o no) para proteger los derechos humanos de los habitantes de otro Estado «fuera de esa ley» todavía inexistente. Al contrario, puesto que el texto reconocía que eran las «rivalidades económicas entre las naciones-estado, los bloques re-

gionales y las corporaciones multinacionales» (utilizar la metáfora de la biocenosis para designarlas no agrega información a esta rivalidad, si no se parametriza mejor en qué consiste la lucha) los que dominaban la escena mundial, su lamentación de que la consecuencia inmediata que se deriva de ahí, a saber, que «los presupuestos nacionales, el sistema de impuestos, la industria, el comercio y las políticas de desarrollo económico y fiscal (de cada nación) se hayan planificado con un arrogante aislamiento sin preocuparse por sus efectos sobre la comunidad mundial», parecía una deducción lógica impecable. Bona fide, me parecía y todavía me parece que este nexo entre economía y política abona una sospecha universal acerca del posible uso ideológico de los intereses particulares como la verdadera justificación encubierta de tales intervenciones armadas. Apreciaciones críticas de este tenor son las que me llevaron finalmente a suscribir el texto y a presentarlo en Heliópolis en una reunión de la Liga Española para el Educación y la Cultura Popular en 1989. Pero para entonces, como trataré de mostrar en este epígrafe, había tenido que atar muchos otros cabos sueltos entre sí, que afectan a la gnoseología.

De manera ciertamente genérica la Declaración saluda como avances positivos «los esfuerzos de cooperación económica y política regional», que han conducido a pactos y Tratados entre países y regiones (como la Unión Europea) así como las «normas de conducta civilizada para regular estas interacciones, que reconocen los intereses mutuos». En este sentido el vínculo más profundo entre ética y política, que hace alusión implícitamente al papel de regulador supraestatal de la guerra, que la Constitución de las Naciones Unidas atribuye al Consejo de Seguridad reza así: «no existe ninguna soberanía supranacional con suficiente poder para instaurar la paz entre los estados nacionales. Proponemos que es necesario crear una soberanía con tales características. Las Naciones Unidas han llevado a cabo valiosos intentos al objeto de desarrollar instituciones políticas transnacionales, pero hasta la fecha con éxito limitado. Reconocemos que en esta búsqueda de una comunidad mundial, necesitaremos protegernos contra la emergencia de un estado global todopoderoso no democrático. Creemos, sin embargo, que es preciso crear nuevas instituciones democráticas y plu-

ralistas a escala planetaria que protejan los derechos y libertades de todo el mundo. Como primer paso, la humanidad necesita establecer un sistema judicial de leyes y fundar un Parlamento Mundial con suficiente fuerza moral para que su jurisdicción sea reconocida como obligatoria por todos los estados nacionales de la Tierra». Salvo que se interprete la firme defensa de la democracia como una amenaza para los estados no democráticos, no puede rastrearse en todo el texto ni la más mínima insinuación intervencionista unilateral de una potencia o de una coalición de potencias en nombre de los derechos humanos, pese a reconocer las «nefastas consecuencias del chauvinismo nacionalista»: políticas de equilibrio armamentista y explotación económica, luchas raciales y fanatismos religiosos, odio y violencia.

§ 5.- ¿Por qué entonces no respondí afirmativamente a Paul Kurtz cuando me invitó por primera vez a suscribir el manifiesto al que sólo me adherí casi un año después de publicado? No era por razones gnoseológicas, pues justamente la Eupraxofía de Kurtz intenta conciliar la ética con el conocimiento científico que considera irrenunciable. Probablemente pesó más en mi demora el prejuicio izquierdista que me embargaba como perdedor del referéndum sobre la OTAN que ningún reparo cognitivo. Debo reconocer, sin embargo, que también me molestaba el holismo o globalismo del texto. En efecto, esta aproximación eticista a la globalización chocaba, por un lado, con la perspectiva que yo mantenía en el seno de la Society for General Systems Research (ahora International Society for the Systems Sciences), en el que me había alineado más con Bunge y otros «sistémicos estructuralistas» que con A. Koestler, E. Laszlo, A. Bahm y los sistémicos holistas, que se denominaban a sí mismos «globalistas»²⁶. No hace falta que recite aquí mis críticas a Ludwig von Bertalanffy, ni mis prevenciones contra la aceptación del principio matemático, armonista y teológico de Cusa, según el

cual «ex omnibus partibus relucet totum»²⁷.

Sin embargo, Mario Bunge aparecía entre los 14 Humanistas Laureados firmantes de la Declaración y, aunque el párrafo final dejaba abierta la puerta a quienes habíamos objetado algunos enunciados específicos, mis reparos historicistas y marxistas acerca de las determinaciones individualistas que, al influir en su génesis, podrían estar afectando a la propia estructura del texto, no quedó respondido por nadie, ni siquiera cuando le recordé al sistémico Bunge sus diatribas en Oviedo contra el «individualismo». Es cierto que en 1990 apareció una Declaración Humanista Afroamericana que matizaba algunos aspectos peculiares²⁸. No es que en aquella época suscribiese yo la crítica spengleriana al concepto de Humanidad como un «fantasma» que impedía ver la pluralidad de formas «culturales» subyacente, contra cuyo «escepticismo decadente» había reaccionado Husserl, yéndose a las antípodas del «universalismo europeísta» (y que ahora se ha convertido en uno de los motivos de ataque de G. Bueno contra los derechos humanos)²⁹. Al con-

27 A. Hidalgo (1978) «El 'Sistema' de la Teoría General de Sistemas», El Basilisco, nº 1

28 Firmaron la Declaración de Interdependencia, Isaac Asimov, Mario Bunge, Bonnie y Vern Bullough, José Delgado, Joseph Fletcher, Adolf Grünbaum, Robert Hauptman, Paul Kurtz, Gerald Larue, Jean-Cluade Pecker, Max Rood, Svetozar Stojanovic y E.O. Wilson en el otoño de 1998. Hasta la primavera de 1990, sin embargo, no aparece «An African-American Humanist Declaration» (Free Inquiry, Spring, Vol 10, núm. 2, pp. 13-5) menos ambiciosa que la Declaración de Interdependencia, firmado por 17 personalidades, mayoritariamente líderes negros, en la que argumentan y matizan las afirmaciones más radicales del humanismo secular (sobre el derecho al aborto, el uso y el abuso del alcohol y otras substancias, el desarrollo económico frente al fatalismo, el trasplante de órganos o la responsabilidad personal frente a los liderazgos carismáticos) a la vista de la importancia que entre la población negra habían tenido y siguen teniendo las distintas Iglesias se pone un énfasis particular en la lucha contra el racismo, la incorporación de la cosmovisión centrada en África en otra más amplia y el reconocimiento de los africanos al desarrollo de la civilización mundial.

29 «Pero «la humanidad» no tiene un fin, una idea, un plan; como no tiene fin ni plan la especie de las mariposas o de las orquídeas. «Humanidad» es un concepto zoológico o una palabra vana. Que desaparezca este fantasma del círculo de problemas referentes a la forma histórica, y se verán surgir con sorprendente abundancia las verdaderas formas... En lugar de la monótona imagen de una historia universal en línea recta, que sólo se mantiene porque cerramos los ojos ante el número abrumador de los hechos, veo yo el fenómeno de múltiples culturas poderosas que florecen con vigor cósmico en el seno de una tierra madre, a la que cada una de ellas está unida por todo el curso de su existencia. Cada una de estas culturas imprime a su materia, que es el hombre, su forma propia; cada una tiene su propia idea, sus propias pasiones, su propia vida, su querer, su sentir su morir propios. Hay aquí colores, luces, movimientos, que ninguna contemplación intelectual ha descubierto aún. Hay culturas, pueblos, idiomas, verdades, dioses, paisajes que son jóvenes y flore-

26 M. Bunge (1979) «A systems concept of society: Beyond individualism and holism», Theory and Decision, nº 10, p. 13-30. Una discusión en la que Archie J. Bahm critica la clasificación de Bunge por simplista y propone otra reclasificación, en la que Laszlo aparece como estructuralista al lado del marxismo, Piaget y Lévi-Strauss y siguiendo el «creacionismo» de J.E. Boodin (1934) defiende la suerte de globalismo emergentista, de la que yo desconfiaba puede verse en (1983) «Five Systems Concepts of Society», General Systems, Yearbook of the Society for General Systems Research, Vol. XXVIII, 1983-84, pp. 43-57.

trario, sigo distanciándome de ambos (de Husserl y de Spengler) en este punto, pues al igual que Paul Kurtz yo también veo en primer término la materia, es decir, los hombres de carne y hueso, que sí son diferentes (de distintos colores, razas, sexos, complejiones, sensibilidades e incluso pensamientos), pero que conviven y se mezclan, aunque a veces luchan y compiten, en una situación histórica que les homologa y les iguala en derechos cada vez más, lo que resulta posible (condición trascendental o eupraxófica de posibilidad anclada en las decencias básicas universales), no tanto por ser individuos, cuanto por estar hechos de una pasta común.

Lo que me demoraba (dicho sea al modo europeo y para cortar por lo sano) era más bien que me resistía a aceptar la interpretación liberal (individualista) que en su día había hecho A. Kojève de Hegel (y en consecuencia de Marx)³⁰. Por un lado, estaba concluyendo mi tesis doctoral, en la que discutía en profundidad los problemas de la burocratización de la URSS, de modo que tampoco me sorprendían demasiado las agónicas convulsiones de un «sistema esclerotizado» que conservaba poco del espíritu crítico marxista en que decía inspirarse. En esta línea me extrañé de que Sydney Hook, mi referente marxista en la Academia, tampoco hubiese firmado la Declaración. Traigo a colación este renglón porque, aunque ahora parece estar muy olvidado, dentro del pensamiento marxista había habido un fuerte debate acerca de la burocratización del mundo en los años 30, en el que el horizonte de

cientes; otros que son ya viejos y decadentes; como hay robles, tallos, ramas, hojas, flores, que son viejos y otros que son jóvenes. Pero no hay «humanidad» vieja», Oswald Spengler (1923), *Der Untergang des Abendlandes*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 2ª edición. Versión española de Manuel García Morente: *La decadencia de Occidente*, RBA, Barcelona, 2005, Vol. I, pp.59-60

30 Alexander Kojève (1947), *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit* posées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, Paris, (reimpresión en 2005). Como se sabe, de manera consecuente con la idea de que Hegel resolvía todas las contradicciones y daba paso a una sociedad sin clases en la que todos querían ser burgueses, Kojève ninguneaba la confrontación entre los bloques en los años 50 y se convirtió en funcionario de la Unión Europea con el argumento de que sólo importaba la creciente igualdad. El hecho empírico de que los soviéticos y los chinos fuesen más pobres que los opulentos norteamericanos, no le impedía considerar a estos últimos como los primeros en haber alcanzado la sociedad sin clases, pues cada cual podía apropiarse de cualquier cosa y ocupar cualquier posición social sin límites, como soñaba Marx con el nombre de comunismo.

la globalización como destino de la humanidad había tenido ya lugar desde una perspectiva ideológica muy diferente a la que ahora se reclama como anexa a los mercados y al neoliberalismo. El humanismo marxista había florecido como una reacción contra las maquinarias desalmadas de los totalitarismos. El profesor Manuel Cruz sabe de esto más que yo y su evolución me parece bastante paralela a la mía³¹. En esta historia, que yo había abordado en perspectiva sociológica analizando las escisiones del movimiento comunista que tuvieron lugar en relación con el libro de Bruno Rizzi y el troskismo³², Sydney Hook había jugado un papel protagonista, precisamente por su compromiso con el universalismo ético de la revolución frente al particularismo de la Real-Politik rusa. Máximo especialista norteamericano en el pensamiento marxista, este inmigrante austro-judío, había sido un entusiasta de la Unión Soviética hasta que en 1933 Stalin pacta con Hitler, anteponiendo los intereses de la nación Rusa a la revolución internacional³³. Dar por amortiza-

31 Me refiero naturalmente, por un lado, a su temprana obra (1977), *La crisis del stalinismo: el "caso Althusser"*, Península, Barcelona, y a su creciente implicación historicista en línea con un cierto cosmopolitismo. Véase su reciente Manuel Cruz (2004), «Responsabilidad en tiempos de globalización» en *Ética y globalización: cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global* / coord. por Vicente Serrano Marín, 2004, pp. 33-58

32 Bruno Rizzi (1939) *Il Collettivismo Burocratico*, Sugarco, Milan, 1977 (versión española con Prólogo de Salvador Giner y Postfalo de Juan Ramón Capella: *La burocratización del Mundo*, Península, Barcelona, 1980) Discuto brevemente la polémica en los años 30, en la que el propio Trotsky se alinea con Hook contra Rizzi y Michels en mi tesis (1989): «§ 6.4. La burocratización del mundo: Bruno Rizzi y James Burnham», *Gnoseología de las ciencias de la organización administrativa. La organización de la ciencia y la ciencia de la organización*, Oviedo, pp. 785-91

33 Sydney Hook (1902-1989), discípulo directo de John Dewey, comenzó defendiendo un marxismo revolucionario en (1933) *Toward the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*, (Prometheus Book, New York, reeditado en 2002) en una línea próxima a G. Lukàcs y K. Korsch. Defensor del troskismo y afiliado al Partido de los Trabajadores en 1938 inició un giro hacia la socialdemocracia en defensa de la libertad que le llevarían desde la crítica furibunda a Stalin, a quien hace responsable del triunfo Nazi, hasta posiciones anticomunistas radicales. Su interpretación hegeliana del marxismo (1936) *From Hegel to Marx. Studies in Intellectual Development* (Columbia University Press, New York, 1994, edición preparada por Christopher Phelps) es pionera en USA por su reconstrucción de los debates entre los jóvenes hegelianos. Siempre crítico y herético Heresy, Yes; *Conspiracy, No* (1953) daba una especial importancia al papel de los servicios de inteligencia y era muy consciente de las paradojas legales involucradas en los asuntos éticos (1963), *The Paradoxes of Freedom* (Prometheus Book, New York, reed. 1997). Pese a dejarse querer por Nixon y los republicanos, no le abandonó nunca su preocupación por el futuro del marxismo (1983) *Marxism and Beyond* (Prometheus Book, New York, 1983) un marxismo, que se empeñó en hacer compatible con la tradición democrática norteamericana. De ahí justamente mi extrañeza al observar que no había firmado la Declaración de Interdependencia. En una entrevista publicaba póstumamente que le hace Tibor Machan (1989) «The Future

da la URSS en 1988 ¿no significaba dar por bueno el diagnóstico de Kojève de que la unión del proletariado mundial y el advenimiento de una sociedad universal sin clases (que era la distinción más profunda que habría imaginar entre los hombres) había acontecido ya? ¿No significaba además aceptar los diagnósticos de Michels, Rizzi y Burnham?

Para objetivar el asunto en términos políticos, es obvio que si la globalización desde la perspectiva del materialismo histórico fuese un resultado inexorable de cambios sociales y económicos necesarios, la cuestión de la ética global sería indiferente o, en todo caso, advendría más como un resultado que como un plan estratégico. El paralelismo con respecto al advenimiento del socialismo que Marx proclamaba como un resultado científico es bastante claro, como también lo es su ambigüedad al respecto, pues mientras utilizaba un lenguaje moral para denunciar la explotación y la alienación que traía aparejadas el capitalismo para excitar al proletariado hacia un cambio revolucionario, parecía aceptar la premisa relativista de que los criterios de justicia dependían del «modo de producción», en el que se definían super-estructuralmente. Esta paradoja moral del marxismo no podía resolverse ya apelando a los dos marxismos. Como se sabe, era un tópico debatido en la década de los 80, cuando algunos marxistas comenzaron a replantear la necesidad de revisar el modelo de justicia imperante en la Unión Soviética, no sólo por la existencia de un Archipiélago GULAG para disidentes, sino por el modo de reparto social que parecía haber generado nuevas clases sociales (como decía el “traidor” Djilas, siguiendo el análisis de R. Michels y Bruno Rizzi) y, sobre todo, nuevas modalidades de explotación y alienación a favor de las

of Marxism. An Interview with Sydney Hook». Free Inquiry, Vol. 9, núm 3, Summer, pp. 14-24 deja claro que para él el marxismo como ideología no tiene ningún futuro al haber quedado comprometido por los regímenes totalitarios. El marxismo norteamericano de Hook había dejado de ser universalista. Su revisionismo seguía de cerca los pasos de E. Bernstein, pero había sustituido a Kant por Dewey, de modo que la cuestión entre el socialismo y el capitalismo se había convertido en una cuestión pragmática entre liberalismo capitalista y welfare state. Para Hook, la globalización ética estaba de más, porque el sueño norteamericano había ido más allá del socialismo, ya que la lucha de clases al estar sobrepasada por otras luchas raciales, religiosas, regionales no era determinante en última instancia. A diferencia de Europa, USA no había sufrido un régimen feudal tradicional anterior y no necesitaba de los mitos europeos. Entre otras cosas, Hook anticipa que la Perestroika y el Glasnost de Gorbachov son un escarapate mientras no se desmantele la KGB.

clases dirigentes. Mientras Alvin Gouldner exigía su derecho como marxista a aplicar la crítica ideológica al socialismo real, las obras de Alec Nove y John Roemer ilustran la preocupación de los marxistas por demostrar no sólo la superioridad ética del socialismo real que había suprimido la explotación de clase inherente a los sistemas anteriores y había reducido las desigualdades de renta al mínimo posible (la escala de 1:3), sino que gracias a los modelos autogestionarios y al pleno empleo reducía al mínimo la alienación inherente a la falta de control del proceso productivo³⁴.

El debate que se ventilaba en Europa en las páginas de la británica New Left Review ha eclipsado la que yo seguí con más interés en Free Inquiry, que no era exclusivamente marxista. Estaba visto que comenzar a tratar el tema de la globalización, levantando el velo por la esquina de ética suscitaba fuertes controversias políticas e ideológicas. Blanco sobre negro, mientras el marxismo analítico (Elster, Przeworski, Roemer) proclamaba el «individualismo metodológico» para salvar los muebles en una sociedad de mercado en la que, como había dicho Sastre, el sujeto humano estaba condenado a «ser libre» o a «elegir»³⁵, negro sobre blanco, poco antes también de la caída del muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989 y de que el modelo soviético se diese por amortizado, Free Inquiry planteaba un debate abierto entre «libertarios» (que no «liberales») y «socialistas» (que no «comunistas») como un dilema entre dos principios éticos, la «libertad» y la «igualdad» ambos irrenunciables: «¿Está el humanismo secular (que promueve esta Declaración de interdependencia) comprometido con un programa político ideológico o con una agenda económica específica?»³⁶. Para Paul Kurtz «el humanista no debería estar ideológicamente anclado en una u otra posición fija. En Europa - constata

34 A. Gouldner (1979) La dialéctica de la ideología y la tecnología, Alianza; Madrid; A. Gouldner (1980) El futuro de los intelectuales y el ascenso de la Nueva Clase, Alianza, Madrid; A. Gouldner (1983) Los dos marxismos, Alianza, Madrid; Alec Nove (1987), La economía del socialismo factible, Siglo XXI- Pablo Iglesias, Madrid; John Roemer (1988), Free to lose, Radius, Londres y (1989) Una teoría general de la explotación y de las clases, Siglo XXI, Madrid.

35 A. Levine, E. Sober y Eric Olin Wright (1987), «Marxism and methodological individualism», New Left Review, nº 162 (marzo-abril) y

36 Notes from the Editor: «Libertarianism or Socialism: Where Do Secular Humanist Stand?», Free Inquiry, Vol. 9, núm 4, Fall, 1989

- los humanistas tienden a ser socialistas. En América en un creciente porcentaje tienden a ser libertarios. Las políticas sociales quizá deberían ser tomadas como hipótesis que deben ser probadas o modificadas a la luz de sus consecuencias. Hoy día la mayor parte de los socialistas occidentales se oponen a la nacionalización completa de los medios de producción. Creen en una economía mixta y en el uso de los mecanismos de libre mercado, aunque insisten en que el estado sea sensible en todo momento a la voluntad del electorado. El veterano humanista secular Sidney Hook, quien se considera a sí mismo un socialista democrático o socialdemócrata, ha subrayado que lo esencial para el humanismo es la democracia. El asunto real en consecuencia no es tanto el del capitalismo versus socialismo per se, cuanto el de si los procesos democráticos y los derechos humanos son salvaguardados en una sociedad libre». Pese a la equilibrada posición pragmatista del editor de *Free Inquiry*, los distintos participantes se decantaron hacia posiciones más encontradas, pero más allá de la fractura continental es curioso observar una tendencia de los profesores de filosofía hacia el socialismo y de los economistas y científicos escépticos hacia el libertarismo. Así el economista R.W. Bradford, editor de *Liberty*, apuesta por la libertad porque el estado «omnisciente, omnipresente y omnipotente» es el nuevo dios que persigue a los incrédulos y sume a los seres humanos en la miseria y la pobreza, mientras Kai Nielsen, profesor de Filosofía en Calgary (Alberta, Canada) defiende la causa del socialismo en todos los frentes, incluido el de la democracia. Sin embargo, lo más común es el intento de evitar el dilema entre el humanismo y el socialismo (Richard Schmitt) o el humanismo y el libertarismo (David Gordon)³⁷.

2.- La “aparecencia” de la globalización reconstruida.

§ 6.- Más allá de los debates políticos acerca de las doctrinas económicas en juego (capitalismo o socialismo) lo que me parecía insoslayable en la Declaración era la apuesta por la sostenibilidad del planeta Tierra.

El asunto acabaría provocando más tarde otro duro
37 Cfer. Ibid. R.W. Bradford (1988), «New Gods for Old: In Defense of Libertarianism» (p. 5-7); Kai Nielsen, «Makins a Case for Socialismo» (p. 12-4); Robert Schmitt: «Humanism and Socialism»; David Gordon: «Libertarianism Versus Secular Humanism?» (p 22-4) *Free Inquiry*, Vol. 9, núm 4, Fall, 1989

debate acerca de la compatibilidad entre el humanismo y el ambientalismo («Does humanism encourage human chauvinism?»³⁸), tanto más agrio cuando más afecto al «naturalismo» fuese el contendiente, pues no en vano venía a remover la vieja dialéctica entre las Ideas mayores de Hombre/Mundo, o dicho, de otro modo entre Cultura y Naturaleza.

Debo recordar ahora, biográficamente también, que esta aproximación a la globalización en perspectiva ecológica no me era del todo ajena desde la filosofía de la ciencia, materia que venía impartiendo desde 1977. Lo que no hace falta que recuerde aquí, sin embargo, es la obviedad de que los gobiernos habían tomado cartas en el asunto medioambiental, no por haber sido alertados por Naciones Unidas (la primera Conferencia sobre Medio Ambiente tuvo lugar en Estocolmo en junio de 1972 con resultados muy tímidos, pues sólo mucho más tarde en 1992 se alcanzarían compromisos efectivos gracias a la Agenda 21 de Río de Janeiro), sino después de que naciera en 1971 el movimiento ecologista a partir de grupos de activistas antinucleares, naturalistas alarmados por el deterioro planetario (como Rachel Carson que alertó con su *Primavera silenciosa* (1962) sobre el peligro de usar DDT y otros pesticidas que acababan con los pájaros), hippies orientalistas y objetores de conciencia. Greenpeace creció en simpatías y afiliaciones masivas tras el hundimiento de su barco activista, el *Rainbow Warrior* a manos de los servicios secretos franceses en 1985, pero para esta fecha las catástrofes nucleares se habían sucedido sin piedad (Chernobil o Bhopal como emblemas) y la visión ilustrada de la ciencia como emancipadora había cedido su lugar a los espectros de una megacrisis global³⁹. La impresión de que vivimos en una época de transición, de cambios vertiginosos, (muy dinámica) había ido creciendo progresivamente desde la década de los sesenta. El cambio fundamental respecto al papel y a la imagen de la ciencia, no obstan-

38 *Free Inquiry*, Vol. 13, núm 2, Spring, 1993. En el debate se replanteaba hasta qué punto el fundamentalismo ambientalista era compatible con el humanismo o expresión de un «anarquismo antihumanista» como había diagnosticado Martin W. Lewis en su (1992) *Green Delusions: An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*, Duke University Press, y en el intervinieron John Passmore, James Lawler, Michael Ruse, Robert Solomon y E. O. Wilson entre otros.
39 Cfer. mi A. Hidalgo (1988) «Los espectros de la “megacrisis”», *Tendencias Científico Sociales*, junio,

te, fue caracterizado por Anatol Rapoport de manera global con respecto a una época anterior, también desagradable, en la que Ludwig von Bertalanffy había concebido la Teoría General de Sistemas del siguiente modo: la época posterior a la Iª Guerra Mundial, que había dado lugar a un frágil armisticio, estaba dominada por el temor a la «Great Global Depresión de 1930», pero la ciencia todavía era vista en perspectiva ilustrada «primariamente como una actividad emancipadora». Por el contrario, después de la IIª Guerra Mundial, «el hecho de que la humanidad misma haya sido desafiada con la extinción», hace que, por un lado, «nuestros miedos provengan de las actividades de los propios científicos», mientras, por otro, aparezca (tras la esclavitud, la Santa Inquisición, los sacrificios humanos y el sistema feudal, ahora desaparecidos) una institución que ha demostrado tener éxito a la hora de adaptarse a «un entorno social cambiante. Me estoy refiriendo a la institución de la guerra... Sugiero que pensemos la guerra no como un acontecimiento con un comienzo, una duración y un fin, sino como una institución permanente como la banca, el sistema educativo o el sistema penitenciario. Al igual que cualquier otra institución la guerra tiene una existencia continua... En el momento actual la institución de la guerra ha permitido la construcción global de las sociedades y específicamente de las superpotencias»⁴⁰

Profetas del miedo global, los sistémicos auguraban en los años 80, tras el respiro optimista de la década de los sesenta, que gracias a la política de «distensión o deshielo» entre los dos bloques había propiciado la «revuelta del 68» (espejismo revolucionario de una generación), nada más y nada menos que, en palabras de Laszlo, «el colapso de la mundialmente interdependiente civilización tecnológico-industrial-informativa de finales del siglo XX. Dicho colapso no es una mera posibilidad, pues ha llegado a ser aplastantemente probable»⁴¹. No voy a escatimar base real, sin embargo, a la confianza ilustrada en la ciencia que todavía en 1960 resistía los ataques de ansiedad desata-

dos por la física subatómica. Además del IIº Manifiesto Humanista, escrito en el espíritu del 68, Fritz Baade (1893-1974), director del Instituto de Economía de Kiel planteaba el dilema mundial en términos de «paraíso o autodestrucción» en un célebre informe titulado *Der Wettlauf zum Jahre 2.000*, cuya objetividad científica fue agasajada editorialmente tanto en el Este (URSS, Polonia, Hungría) como en el Oeste (Francia, Italia, USA). El dilema no revestía caracteres trágicos aún, porque uno de los cuernos del dilema era esperanzador: si la humanidad logra detener la carrera armamentista y obviar la confrontación nuclear, un gobierno mundial centralizado y justo podrá convertir la Tierra en un paraíso al finalizar el segundo milenio⁴².

Baade, que había estado trabajando en Turquía durante en tiempos de Hitler, venía a hacerse eco incondicionalmente del manifiesto a favor de la paz y el desarme de Einstein-Russell en 1955 y del movimiento Pugwash, que había comenzado a organizar encuentros entre científicos del Este y del Oeste a partir de 1957, con objeto de disminuir la carrera de armamentos. Surgido de la (nada hipotética) amenaza atómica, este movimiento se fijaba también un ideal moral (la paz, el desarme, la cooperación internacional) y aspiraba a convertirse en el órgano de una doctrina pacifista e internacionalista, distanciada de los intereses y presiones de los gobiernos nacionales. Pero la dependencia crítica de la investigación científica del entorno sociocultural, señalada atrás, comenzó pronto a minar el radicalismo de su «provocación moral»⁴³. Es cierto que ello alentó a la Sociedad Japonesa de Física, como reacción de protesta ante la manipulación de la ciencia, a excluir de sus reuniones a los físicos que trabajasen para los militares⁴⁴. Algunos científicos asumieron con gallardía su

42 Fritz Baade (1960), *Der Wettlauf zum Jahre 2000. Unsere Zukunft: Ein Paradies oder die Selbstvernichtung der Menschheit*, Gerhard StaHamburg (versión española)

43 Leonard E. Schward (1967) «Perspectiva on Pugwash», *International Affairs*, julio, p. 503. Las conferencias internacionales sobre ciencia y asuntos mundiales convocadas a sugerencia de una serie de científicos, filósofos y humanistas, como Einstein y Russell arrancan de la que tuvo lugar en julio de 1957 en la residencia particular del filántropo estadounidense Cyrus Eaton en el pueblo de Pugwash (Canadá), pero posteriormente se han ido celebrando en países diferentes (USA, URSS, Japón, UK, etc.) En 1995 recibieron el Premio Nobel de la Paz y sus actividades pueden consultarse en www.pugwash.org. Schwartz recomendaba ya en 1967 a los científicos limitar su radicalismo y sus objetivos para ser más eficaces.

44 En realidad, la complicidad o semicomplacencia de los pugwashianos y sus Estados hizo desmayar diplomáticamente el movimiento

40 A. Rapoport (1988) «The relevance of the systemic outlook to our present predicament», *General Systems. Yearbook of the International Society for the Systems Sciences*, Vol. XXXI, 1988, pp. 5-11 (Edited by William J. Reckmeyer)

41 Erwin Laszlo (1985), *La última oportunidad*, Editorial Debate, Madrid, p. 24

propia responsabilidad moral. Barry Commoner llevó a cabo enérgicas campañas de información sobre el tema de las experiencias nucleares subterráneas y el de la polución⁴⁵. En Estados Unidos y Gran Bretaña se crearon Societies for Social Responsibility in Science⁴⁶. En Francia G. Chevalley y A. Grothendieck fundaron el movimiento Survivre de carácter internacional e interprofesional, destinado a analizar problemas de ecología e investigación militar⁴⁷. No recuerdo estos datos por mera erudición, sino para mostrar hasta qué punto entre los antecedentes de la globalización deben tomarse en cuenta los que afectan a las ciencias mismas en tanto que instituciones sociales que categorizan los problemas. Mis alumnos de teoría de la ciencia (Logica II) entre 1977 y 1989 reconocerán este discurso. No se puede entender la globalización sin conocer las hebras que lo forjaron, sin procesar su construcción, sin seguir su desarrollo, sus irrupciones, sus discontinuidades mismas del mismo modo que no se puede aprender a nadar sin tirarse al agua, como nos enseñó Hegel. Sólo tras ese recorrido podemos reconocer sus huellas e identificar sus simulacros.

No menos importancia que los representantes críticos de la ciencia oficial tuvieron los movimientos ciudadanos, especialmente juveniles, que aceptaron, según el informe de Theodore Roszak, como sus guías espirituales a Herbert Marcuse, Norman Brown, la experiencia psicodélica poetizada por Allen Ginsberg y Alan Watts y la sociología visionaria de Paul Goodman, porque ponían en entredicho «la validez de la visión científica del mundo, con lo que daban comienzo a la tarea de minar los fundamentos de la tecnocracia»⁴⁸.

en posiciones más prudentes y realistas, hasta el punto que ya en 1961 Paul Doty observaba que era «difícil saber si las conferencias Pugwash eran oficiosamente oficiales o oficialmente oficiosas»

45 Este biólogo holista, socio-ecologista militante, empezó su campaña en los 50, aunque sus libros más influyentes son: (1966) *Science and Survival*. Viking, New York; (1971) *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. Knopf, New York; (1976) *The Poverty of Power: Energy and the Economic Crisis*. Random House, New York. En 1970 fue distinguido con la medalla de la Internacional Humanist and Ethical Union y en 1980 se presentó a la Presidencia de USA por el Citizens Party.

46 Formada por científicos e ingenieros la British Society for Social Responsibility in Science fue apadrinada por 64 Fellows en su congreso inaugural, contó con el apoyo de la Royal Society y la presidencia de Maurice Wilkins entre 1969 y 1991. Tuvo su continuidad desde 1972 en la organización izquierdista Science for the People.

47 Este grupo de matemáticos, seguidores de Bourbaki fundaron en efecto la revista *Survivre* en agosto de 1970.

48 Theodore Roszak (1969), *The Making of a Counter-Culture*. Re-

La era de la protesta tuvo importancia epistemológica, por más que su espejismo revolucionario no estuviese exento de ambigüedades, pues ideológicamente desrationalizaba a Marx para hacerle compatible con Freud y trataba de convertir a Nietzsche en un izquierdista. Políticamente caía en brazos de un activismo voluntarista sin perspectivas de futuro que lo hacía efímero. Histórico-culturalmente echaba por la borda todo concepto de organización, que hacía inviable su esfuerzo en un mundo cada vez más complejo e interdependiente, de acuerdo con los duros reproches que al respecto efectuará Allan Bloom⁴⁹

Ahora bien, desde la perspectiva de los contextos determinantes de la ciencia sigo estimando que el fracaso de las revueltas de los sesenta ponía al descubierto su desconsideración del carácter crucial de la variable tecnológica en la configuración del mundo global contemporáneo. Las revueltas callejeras contrastan todavía hoy en su algarabía con dos revoluciones silenciosas, en la que si se fijaban los sistémicos y los miembros del Club de Roma, a saber: la revolución de las novedades técnicas, y la revolución de las ciencias biológicas y de la información, cuyas aplicaciones se multiplicaban por doquier, facilitando la vida de las masas occidentales y contribuyendo a su legitimación superestructural (ideológica). No bastaba con vituperar a la tecnocracia para hacer desaparecer su soporte material. Es cierto, no obstante, que la incertidumbre asociada a los propios avances técnicos acabará arrastrando en su mismo movimiento a las ideologías y a los

flections on the Technocratic Society and Its Youthful Oppositions, Bandam Dumbleday (Versión española en Kairós, Barcelona, 1970) Re-edición con un prólogo nuevo en 1995 por University of California Press.

49 «Los estudiantes radicales de los años sesenta se llamaban a sí mismos “el movimiento”, sin saber que éste era también el lenguaje utilizado por los jóvenes nazis en los años treinta y el nombre de un periódico nazi, Die Bewegung. Movimiento viene a ocupar el lugar de progreso, que tiene una dirección definida, una dirección buena, y es una fuerza que controla a los hombres. Progreso era lo que evidenciaban las viejas revoluciones. El movimiento carece de esta necesidad ingenua y moralista. Nuestra condición es la de movilidad, más que de inmovilidad, pero una movilidad desprovista de todo contenido u objetivo que no le haya sido impuesto por la voluntad del hombre. La revolución en nuestros tiempos es una mezcla de lo que antes se pensaba que era y lo que André Gide llamó acto gratuito”, representado en una de sus novelas por el asesinato no provocado ni motivado de un desconocido en un tren...en la actualidad se cree que es el compromiso, no la verdad, lo que cuenta. La corrección a Marx efectuada por Trotsky y Mao al exigir la “revolución permanente” toma en consideración esta sed del acto de revolución, y en ello estriba su atractivo»

grandes sistemas interpretativos, lo que puede aparecer como el síntoma patológico de un «desgarrón» histórico-cultural provocado en 1960 por la irrupción de un nuevo contexto determinante. Pero ¿consiste este, como quiere Rapoport, en el triunfo de la guerra como institución? Lo que inquietaba a los científicos, constructores de grandes síntesis paradigmáticas como la propia Teoría General de Sistemas, es que sus constructos estaban siendo saboteados impunemente por nuevas relaciones sociales de producción instaladas en el seno mismo de las innovaciones técnicas y tecnológicas más señeras. Norbert Wiener, decepcionado muy pronto, por el giro que estaba tomando la ciencia del control o Cibernética que él había fundado, lamentaba en sus libros no ya las consecuencias sociales de la automatización del trabajo sobre el mercado laboral, sino que los propios detentadores del saber cometiesen los pecados de simonía y brujería⁵⁰.

Así pues, lo que más tarde provocará la disolución del socialismo real en el proceloso mar capitalista en los 90, pero, en cambio, no acabará con la rebelión contracultural que mantiene su impulso y su deseo de una globalización no capitalista para el siglo XXI, ni tampoco con el reconocimiento de la interdependencia del sistema mundial (la globalización misma), ni con el redescubrimiento ecológico parcialmente mitificado de la naturaleza, ni con el postmodernismo, en fin, que derruye toda síntesis paradigmática, instalando a quienes han dejado tras de sí todos los paradigmas (Jürgen Habermas), ni con el rechazo de las esencias y de los dogmas y la afirmación democrática de todas las apariencias y pareceres, ¿nace entonces simplemente del temor a la guerra permanente o a la catástrofe global? ¿No abonan esta interpretación muchos izquierdistas que siguen alimentando el mismo temor hacia el agresivo comportamiento bélico del gendarme global estadounidense? Si la identidad de una cosa no está dada, es siempre incompleta hasta que se le agrega una interpretación en forma de libro, ¿es la esencia de la

50 Norbert Wiener (1950), *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, Houghton Mifflin Company, Boston (Versión española de Julio Novo. *Cibernética y Sociedad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1958). Pero sobre todo las implicaciones sociales que analiza en (1964) *Dios y Golem*. S.A. Comentario sobre ciertos puntos en que chocan Cibernética y Religión, disponible una traducción de Javier Alejo en http://luisguillermo.com/diosygolem/Dios_y_Golem_SA.pdf

globalización el miedo al colapso global que profetizaba Laszlo?

Solo diez años más tarde del «desgarrón histórico-cultural» de 1960, el desarrollo de la prognosis social del estilo del tecnócrata D. Bell, la dinámica prospectiva de sistemas de Jay Forrester y la futurología de shock acuñada por A. Toffler, por citar tres casos paradigmáticos, dibujaban un panorama mucho más inquietante y menos tranquilizador. La cuestión, así pues, sigue siendo la misma: ¿es el miedo lo que dicta el futuro de la globalización? Es interesante observar que todas estas tendencias analíticas comparten un rasgo común: privilegian el punto de vista dinámico del proceso, del cambio, del impulso acelerador frente al punto de vista estático de los resultados, de las estructuras estables, de las inercias culturales. Participan, pues, de la misma *Weltanschauung*. ¿Es la misma que alienta en la «nueva filosofía de la ciencia» que viene a suplantarse a la «posición heredada»? ¿En qué consiste, sino, esa *Weltanschauung* que anticipa y prepara el advenimiento de la globalización? ¿Es la «globalización» una *Weltanschauung* o es una nueva *Weltanschauung* la que ha arrastrado la «globalización» hasta las playas del presente?

Del seminario organizado en Zurich por Ralf Dahrendorf y Daniel Bell en 1970 para analizar los rasgos más sobresalientes de la sociedad post-industrial (incremento del sector terciario, preeminencia de las clases profesionales y técnicas, primacía del conocimiento teórico como motor del cambio, creación de una tecnología intelectual computerizada, etc.) emergió la tesis de que las contradicciones del capitalismo se planteaban ahora fundamentalmente en el plano psicosocial por efecto de una bifurcación creciente entre la cultura y la estructura social: «La carencia de un sistema de creencia morales bien arraigado - diagnosticaba Bell - es la contradicción cultural de la sociedad; y la amenaza más profunda para su supervivencia»⁵¹. El final de la utopía se alcanzaba así por una suerte de negación-superación de la sociedad tecnológica que daba paso insensiblemente al uso masivo y planificado 51 Representante eximio de la socialdemocracia por su libro Daniel Bell (1960) *The End of Ideologies* (versión española en), la cita corresponde a su (1973), *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza, Madrid, p. 553

de la tecnología social: «Hoy es posible rehacer o liberar a los hombres, condicionar su conducta o alterar su conciencia. Las limitaciones del pasado desaparecen con el fin de la naturaleza y de los objetos». A partir de ahí las especulaciones sobre la deslegitimación y la disolución del lazo social, por lo que parecía que la apelación de la Declaración a una reconstrucción ética de una comunidad global se limitaba a secundar este diagnóstico. Claro que, una vez aceptado el diagnóstico sociológico, la solución materialista parecía apostar por la postmodernidad de los Baudrillard, Lyotard, etc., que triunfaban e también en los 80, como alternativa hipercrítica, pintando las colectividades sociales como «una masa de átomos individuales lanzados a un absurdo movimiento browniano».

Pero la destrucción de la naturaleza llevada a cabo por el desarrollo tecno-industrial conducía también inexorablemente a la fagotización del propio nicho ecológico de las sociedades humanas y por ahí iban las advertencias materialistas del «selecto» Club de Roma. Jay Forrester diseña en 1971 un modelo prospectivo que simula el comportamiento interactivo de las variables más cruciales del sistema mundial (población, recursos energéticos, contaminación, inversión industrial e inversión agrícola): el computador neomalthusiano arroja la severa advertencia de un colapso total del sistema para el año 2.040, usando técnicas que habían demostrado su valor en la planificación industrial y urbana⁵². Meadows incluye el modelo como cabecera del primer informe del Club de Roma sobre Los límites del crecimiento y se desata la polémica, cuyas consecuencias bien reales hemos comenzado a saborear: conmoción energética, crisis económica, agujeros en la capa de ozono, convulsiones climáticas⁵³. Se multiplican los modelos alternativos al mismo ritmo que la entropía medioambiental. En 1974 Mesarovic y Pestel proporcionan el alivio de regionalizar las catástrofes y parcializar los colapsos, al distinguir diez regiones diferentes en las que se producen cambios relativos, dependiendo

de seis estratos distintos (ecológico, tecnológico, demo-económico, individual y geofísico). De estas diferentes prognosis se deducen lógicamente estrategias distintas⁵⁴. En cualquier caso, las demoras siguen siendo mortales y la sociedad tecnológica descubre aterrizada la impotencia global de sus tecnologías sociales. El milagro tecnológico se percibe ahora como un «pacto con el diablo», pero aunque el diagnóstico resulta ser descarnadamente materialista, las soluciones propuestas ¿no parecían ser idealistas al apelar a la conciencia mundial, a una nueva ética, a la cooperación entre los pueblos y naciones, la armonía, etc.?

En este contexto de críticas veladas al avance tecnológico por obsoleto o perjudicial contrasta vivamente la actitud de Alvin Toffler «en pro de una tecnología responsable». Sin ocultar la aceleración y el carácter auto-impulsor del desarrollo tecnológico, sus nocivos efectos colaterales y la contaminación psicológica que provoca, El Shock del futuro propone ya en 1970 una teoría de la adaptación y un método para acompañar equilibradamente el cambio en diferentes sectores⁵⁵. En La Tercera Ola va más allá y arriesga que «sin reconocerlo claramente ya estamos comprometidos en construir una civilización completamente nueva y extraordinaria». La revolución agrícola del Neolítico puso en marcha la primera gran ola de cambio en la sociedad humana. La revolución industrial, apenas hace 300 años, inició una marejada de contiendas sociales y políticas originando la segunda ola de cambios sociales. La civilización de la tercera ola «llega con estruendo» para ocupar el lugar de la anterior. La transición crítica es peligrosa; viene acompañada de convulsiones económicas, políticas y sociales, pero no tiene por qué terminar en un trágico naufragio. Depende de la habilidad del timonel, de la tripulación e, incluso de los pasajeros. Entre los cambios, aparentemente inconexos y accidentales que sirven de base al modelo de la tercera ola, ya se encuentra el «globalismo», pero

52 Jay Forrester (1961), *Industrial Dynamics*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts (versión española, El Ateneo, Buenos Aires, 1972) y J. Forrester (1969), *Urban Dynamics*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts y, sobre todo, (1971) *World Dynamics*, Wright-Allen, Cambridge, Massachusetts.

53 Meadows, D.L. y otros (1972) *The Limits to Growth*, Universe Books, New York (Versión española, *Los límites del crecimiento*, FCE, México, 1972)

54 Mesarovic M. y Pestel, E. (1974), *Mankind at the turning Point*, Dutton, New York (Versión española, *La humanidad en la encrucijada*, FCE, México, 1975). Aunque se regionalizan los problemas el sujeto es la clase atributiva de los hombres.

55 La trilogía de Alvin Toffler (1970), *El «shock» del futuro*, (1980) *La Tercera Ola* y (1991) *El cambio del poder* han sido publicadas en castellano por Plaza y Janés (Barcelona), que se hace eco también de otros textos de divulgación como (1983) *Avances y Premisas*, Plaza y Janés, Barcelona, de estilo más periodístico.

complementado heterogéneamente con el «localismo» y la vindicación de la «identidad individual». En El cambio de Poder denuncia el carácter obsoleto de las instituciones democráticas y el ridículo europeo y norteamericano de intentar vender un sistema que ya no funciona porque ha sido «sobrepasado», no ya por la corrupción, sino por las tecnologías.

La cuestión de la tecnología, así pues, incluso en sus planteamientos más rabiosamente prospectivos y futurológicos, conduce a problemas filosóficos que atañen a la naturaleza humana y a sus relaciones con la naturaleza, con el globo, con el cosmos y su conservación o destrucción. En las distintas posturas, apenas esbozadas aquí, subyacen fuertes convicciones espiritualistas o materialistas, distintos credos ontológicos y gnoseológicos. A la base del modelo fénix de Laszlo, por ejemplo, se halla la idea sistémica de que «en la naturaleza como en la sociedad, en el cosmos como en la tierra, la crisis es la clave del progreso». Si la tecnología es contemplada como un mero accidente sobrevenido con el maquinismo, como una «desviación del Ser» (Heidegger) o como un mero instrumento, entonces es renunciable; pero si se considera como una dimensión constitutiva del propio ser del hombre, allende su biología, entonces es irrenunciable. Volviendo al planteamiento «materialista» de Toffler, que ha tenido la gentileza de reconocer «que el análisis original de Marx fue maravillosamente inteligente, por toda su asombrosa complejidad», comparable a una fuga de Bach, no puede menos que advertirse en él una curiosa amalgama de profeta travestido de ejecutivo, de izquierdista computarizado o «cibernántropo», empeñado en acelerar el ritmo de la historia, porque la actual etapa de transición resulta incómoda y convulsa, incluso a quienes gustan del cambio acelerado. Alvin Toffler, sin embargo, insiste más en la clave política de los cambios provocados por la tecnología que en la conservación de la naturaleza. En este sentido, no son ciertas para él la «estupidez» (sic) eurocéntrica del fin de las ideologías, pero tampoco la tesis neohegeliana del «fin de la historia» propalada por Fukuyama. Ambos ignoran que estamos en el comienzo de nuevas sociedades heterogéneas que van a manufacturar nuevas y múltiples ideologías, entre ellas el Islam, los

fundamentalismos y una multitud de naturalismos ecologistas.

§ 7.- La caída del muro de Berlín y la «ideología» de la primera revolución global. He querido volver a recordar ahora la situación en los 80 (con todo el pesimismo acumulado que llegó incluso a favorecer en política nada menos que una descerebrada «revolución neoconservadora» de la mano de Reagan y Teacher), cuando el proceso no había consagrado aún su nombre, porque con la caída del «muro de Berlín», televisada en directo por la CNN (la cara mediática del proceso), el diagnóstico catastrofista cedió el paso a otra visión más optimista, que Alexander King y Bertrand Schneider acertaron a bautizar como «la primera revolución global» y que creo puede ser interpretada, sin forzar mucho las cosas, como la primera agenda explícita de la «globalización», que recibe este nombre. Quiero resaltar además, también biográficamente, que a comienzos de la década de los noventa muchos nos enrolamos en lo que a disgusto comenzaron a llamarse organizaciones no gubernamentales, cuyo fin (al menos de las explícitamente laicas) no era otro que re-dinamizar la vida social y la participación política. Por lo que a mi concierne ahí está mi participación en la fundación del MPDLA en Asturias, ahora funcionando como «Movimiento asturiano por la Paz», que aunque nacido del fracaso de «No» en el referéndum de la OTAN, estaba madurando una reflexión ético-política que pretendía aprovechar la «coyuntura» para orientar el cambio en una dirección contraria a la revolución neoliberal de Teatcher y Reagan.

Aunque nada estaba decidido aún, mientras el nudo del drama se hacía más complejo y el desenlace se retrasaba, los autores del informe número 18º del Club de Roma saludaban el «nuevo espíritu de cooperación entre los estados Unidos y la Unión Soviética (que) ha hecho posible un alto grado de solidaridad entre las naciones contra la agresión, como evidencia la acción del Consejo de Seguridad de las naciones Unidas y la Asamblea General para acordar un bloque mundial a Irak tras su ocupación de Kuwait en 1990»⁵⁶. Escrito al socaire del desmoronamiento de los

56 Alexander King y Bertrand Schneider (1991), *La primera revolución*

regímenes comunistas de la Europa Oriental y de las transformaciones geopolíticas que le siguieron aceleradamente, el informe seguía insistiendo en los problemas que venía denunciando desde 1972 (la explosión demográfica, el deterioro del medio ambiente, la escasez de los recursos energéticos, el avance del hambre y la pobreza en el tercer mundo, los peligros asociados a las nuevas tecnologías informáticas y genéticas y el «desbarajuste internacional de la economía mundial» sic), al que agregaba incluso algunas plagas culturales nuevas como la «pérdida de los valores», el «auge de los nacionalismos» y fundamentalismos, o el aumento del narcotráfico y del poder de las mafias, pero al mismo tiempo auguraba la emergencia de una «nueva sociedad» mundial repleta de nuevas oportunidades: «La revolución global carece de base ideológica. Se configurará a partir de una mezcla sin precedentes de terremotos geoestratégicos, de factores sociales, económicos, tecnológicos, culturales y éticos. Combinaciones de estos factores conducen a situaciones impredecibles. En este periodo transitorio, la humanidad se está enfrentando, por tanto, a un doble desafío: tener que caminar a tientas hacia un conocimiento del nuevo mundo, que aún conserva ocultas muchas de sus facetas, y también, entre las brumas de la incertidumbre, aprender a dirigir el nuevo mundo y no ser dirigida por él. Nuestra finalidad debe ser esencialmente normativa: visualizar la clase de mundo que nos gustaría vivir, evaluar los recursos - materiales, humanos y morales -, hacer realista y sostenible nuestra visión y, luego, movilizar la energía humana y la voluntad política para forjar la nueva sociedad mundial»⁵⁷. Recuerdo también biográficamente al menos dos ocasiones en las que participé en 1992 para apoyar el «nuevo papel» que las «organizaciones sociales» de base popular podían jugar en este proceso de «transformación». La primera fue una mesa redonda que tuvo lugar en La Nueva España con un chileno pro Club de Roma y un representante de los sindicatos agrarios cubanos que para perplejidad de los oyentes defendía el carácter «no gubernamental» de su asociación. La segunda fue una conferencia en la Escuela de Minas para dinamizar Ingenieros Sin Fronteras, en las que utilicé este informe (lo confieso) como ideología pret-a-porter.

global. Informe del Consejo al Club de Roma, Versión española de Adolfo Martín para el Círculo de Lectores, Barcelona, 1992, sic p. 124
57 *Ibid.* p. 18

Pero lo que me interesa subrayar aquí es que la primera revolución global se postula sin que la globalización de la economía aparezca como su verdadero motor. Aunque el texto parece apuntar en la dirección de los programas tecnocráticos de la sociedad post-industrial, se analizan separadamente las economías de USA, Japón, Europa, el Tercer Mundo y el bloque socialista, cuya heterogeneidad y desbarajuste están muy lejos de dar muestras de la más mínima integración. En cambio, (1) el sujeto agente del nuevo mundo es «la humanidad» y (2) el contexto determinante: «una mezcla de factores que generan incertidumbre». Y, aunque (3) el rasgo definitorio de la situación, es la «carencia de ideologías»; (4) la cara teórica del desafío es «conocer el nuevo mundo» en todas sus facetas (incluidas las «ocultas»); y (5) la cara práctica del desafío consiste en «dirigir el proceso», tomar sus «riendas» de acuerdo con (6) una ruta «normativa» realista y sostenible. Esa es la oportunidad que se ofrece a una humanidad a la que, además de los gobiernos, las organizaciones internacionales y las grandes religiones organizadas, se han agregado nuevos protagonistas como «asociaciones ciudadanas, cooperativas y organizaciones no gubernamentales» que ofrecen «nuevos signos de responsabilidad y solidaridad».

Ahora bien, ¿qué «soluciones concretas» proponen en la resolútica el cofundador del Club de Roma, Alexander King, representante de la sensibilidad ecológica en perspectiva científica y el sindicalista francés, Bertrand Schneider, animador de «revoluciones» como la que había pronosticado hacía poco de los «descalzos»? Puesto que no hay «metodologías» previas y la planificación tradicional que aborda «problema por problema y país por país sólo agravará la situación», la resolútica se ofrece como «un sistema que propone un enfoque simultáneo de y amplio de todos los problemas en todos los niveles, coherente y (cuyas) consecuencias influyan en la totalidad de los demás elementos»⁵⁸. Tres son las metas más urgentes: 1ª.- «La reconversión de la economía militar en economía civil», es decir, sustituir los cañones por mantequilla o, para decirlo en términos clásicos, transformar «espadas por arados»⁵⁹. 2ª.- Ya que el «sistema económico y social del mundo» está amenazado por el cambio climático

58 *Ibid.* p. 171

59 *Ibid.* pp. 173-81 para la justificación e implicaciones de la medida.

se impone «la protección del medio ambiente para la supervivencia» mediante «tres vías de abordaje: reducción de la emisión mundial de dióxido de carbono, lo que exige un menor uso de combustibles fósiles; reforestación, sobre todo de los trópicos, y desarrollo de formas alternativas de energía»⁶⁰. 3ª.- «Desarrollo frente a subdesarrollo» para lo que es preciso corregir «las políticas de cooperación al desarrollo de los últimos veinte años», revisando los modelos, atender al incremento explosivo de la urbanización del tercer mundo «en suburbios, favelas y bidonvilles», volver sobre el control demográfico, apoyar «las iniciativas locales de hombre y mujeres asociados», responsabilizar a los gobiernos para que eviten la fuga de cerebros y de capitales y obligar a las instituciones internacionales (BM, FMI, etc..) a que en lugar de políticas de ajuste estructural, negocien la condonación de la deuda externa de los países más pobres. Pero nada de esto tendrá impacto si no cesa la imagen de despilfarro de Occidente y de las élites locales que fomenta el «odio de los pobres hacia los ricos»⁶¹.

Si este «programa tecnocrático» se considera como una agenda para la globalización o para la construcción de una comunidad global, una parte sustancial de mi actividad académica y extraacadémica parecería venir a confirmar este diagnóstico y entonces se entendería menos porqué tarde tanto en firmar la Declaración a favor de una ética global. Pero entenderlo así es comenzar por el final, por los productos derivados, por las superestructuras metacientíficas, por lo que en mi tesis doctoral caracterizaba brevemente mediante tres rasgos puramente fenomenológicos: descoyuntamiento epistemológico del neopositivismo, incertidumbre, y proliferación metateórica. Así pues, antes de continuar con la enumeración de mis reflexiones metateóricas sobre la «globalización», la práctica de la «estrategia circular» que estoy siguiendo me obliga a «regresar» (regressus- progressus) a las condiciones que posibilitan histórico-culturalmente la fragmentación distorsionada del objeto que debo analizar, eludiendo precisamente la crítica de tecnocratismo, en el que uno incurriría irremediabilmente si no recono-

ciese, en el progressus, los determinantes materiales que pesan ideológicamente sobre la estructuración orgánica de las propias alternativas gnoseológicas, incluidas las conexiones circulares, que intento describir.

§ 8.- En la teoría de la ciencia de los años sesenta es preciso arrancar de la «posición heredada». La teoría del «cierre categorial», que yo trataba de aplicar a las ciencias de la administración en mi tesis doctoral no constituye una excepción a esta regla y mi contribución a lo largo de más de 12 años (y más específicamente en la década de los 80 a la que me estoy refiriendo) consistió en estudiar con detalle la estrategia circularista y constructivista asociada a esta propuestas por relación a otras estrategias metacientíficas⁶². El contexto polémico en el convocamos los Congresos de Teoría y Metodología de las Ciencias fue precisamente la condición de posibilidad de los mismos. Se trataba en definitiva de confrontar posiciones alternativas y es en este contexto en el que quiero recordar la quinta hebra biográfica de la idea de «globalización» con la que me tropecé.

El neopositivismo lógico disolvió los problemas metacientíficos en el modo formal de hablar, pero no los resolvió. Cercenó además los contextos de descubrimiento de los asépticos «contextos de justificación», en los que la ciencia empírica encajaba en el lecho de Procusto de rigurosos sistemas proposicionales axiomáticos. Pero, al ignorar la historia y la sociología de la ciencia, cavó su propia tumba. Los miembros seccionados resultaron estar vivos y gozar de una prodigiosa capacidad reproductora y envolvente con ayuda de las nuevas ingenierías socio-genéticas. Sus propios productos gnoseológicos, ni siquiera tras ser embalsamados y momificados con las técnicas estandarizadas de la formalización, no duraban siempre; estaban sometidos también a la crítica de la historia, que no es menos rigurosa que la crítica lógica, que ellos practicaban. No hay nada sorprendente en que su reconstruccionismo lógico-formal se haya desmoronado como un castillo de naipes, en el momento en que

60 *Ibid.* pp. 181 y hasta la 191 para justificación y procedimientos (v.g. transferencia de tecnología limpias al tercer mundo)

61 *Ibid.* pp. 194-208

62 A. Hidalgo (1989) *Gnoseología de las ciencias de la organización administrativa (La Organización de la Ciencia y la Ciencia de la Organización)*, ISBN 84-7468-386-6, Tesis doctoral, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

los científicos comenzaron a comprender que plantear a fondo los problemas científicos no era una mera cuestión de lenguaje: implicaba ideologemas, valores éticos, compromisos ontológicos y sociales, supuestos gnoseológicos y, sobre todo, referentes materiales menos estilizados que las trivialidades recogidas en las «proposiciones protocolares».

En realidad, el descoyuntamiento del neopositivismo no tuvo lugar por efecto de una revuelta endogremial en el seno de una teoría de la ciencia profesionalizada, a cuya consolidación institucional había contribuido de modo eminente el propio Círculo de Viena. El ataque fundamental venía de fuera, extramuros de la propia institución académica y, afectaba, en primer lugar, a las propias ciencias como formas «superiores» de conocimiento. La ciencia cada vez más burocratizada, industrializada y militarizada, cada vez más dependiente de procesos socioeconómicos y políticos, tal como la emergencia de la Big Science había puesto de manifiesto en la época de su estabilización y de la consagración de grandes síntesis paradigmáticas, difícilmente podía sentirse protegida por una aséptica cúpula de cristal que proclamaba, contra toda evidencia, su autonomía, su neutralidad y el carácter objetivo y progresivo de sus constructos teóricos. Por muy alta e inaccesible que se colocara la cúpula de cristal sobre la torre de marfil de la academia, la dinámica de los intereses materiales, los procesos sociopolíticos y los problemas geoestratégicos aireados por los mass-media, socavaban los propios cimientos de la torre y desgarraban el artificial consenso de sus ocupantes. Antes de que la «nueva filosofía de la ciencia» pusiera sobre el candelero endogremialmente el carácter ideológico de la imagen neopositivista de las ciencias, la contaminación teórica e interpretativa de los «hechos» y la dinámica sociocultural de los contextos de descubrimiento, ya había surgido en Estados Unidos un nuevo pluralismo científico que fragmentaba su disciplinado consenso en torno a las síntesis paradigmáticas cristalizadas. Entre los muchos testimonios que se podrían aducir, bastará citar la descripción que hace H. L. Nieburg sobre la pérdida de status de la ciencia y los científicos en la toma de decisiones estratégicas frente al creciente control económico y político del conocimiento

en la década de los sesenta⁶³.

Al incardinarse en el contexto de los problemas humanos, de los procesos políticos y de las preferencias axiológicas, los problemas científicos puros se desvanecen como espuma ideológica. Ciertamente que la reivindicación utilitarista del cientificismo no cesa con la extinción ideológica del neopositivismo: pervive aún en (1^o) las concepciones estructuralistas sobre el hombre, puestas de moda abruptamente en la década de los sesenta; (2^o) en la sobrevaloración de la «ciencia económica», entendida como Econometría, en cuyo honor se funda un nuevo Premio Nobel de 1968, bajo el supuesto de que la expansión económica engendra satisfacción consumista sin límites (dato

63 «Pero la década de 1960 pareció nivelar la carrera armamentista estratégica; el pluralismo internacional anuló los supuestos de una guerra fría bipolar; en el gobierno creció un saludable escepticismo respecto de afirmaciones hechas (por generales, contratistas y científicos) en nombre de una carrera científico-tecnológica con los rusos; y se reconoció la responsabilidad pública en los campos de las investigaciones básicas y la educación (por lo menos en principio). Esta modificación debilitó el impacto de la tesis de las “dos culturas”, y comenzaron a predominar en la agenda disociaciones más sutiles y complejas en materia de cultura interna e internacional... Los hombres de ciencia no tuvieron una figuración importante en la decisión adoptada en 1961 por el presidente Kennedy, de ir a la luna en esta década, y en rigor se opusieron a ella... (p. 164)

«El pluralismo de la ciencia en la década de 1960 -agrega más adelante- tiene un aspecto negativo, tanto como positivo. Lo más importante es la tendencia a ir demasiado lejos en lo que respecta a devaluar al hombre de ciencia y tratar de usarlo como apologista y publicista en favor de uno u otro interés especial, o en hacer caso omiso por completo de su capacidad especial... La devaluación de la competencia científica ha intensificado los mitos del cientismo, a medida que los hombres de ciencia se convertían cada vez más en voceros contratados, en defensores, apologistas y promotores especiales de una multitud de intereses creados. El uso y abuso de la ciencia y los científicos no difiere mucho de la forma en que los dirigentes seculares han explotado siempre las creencias comunes en su época como instrumentos de dominio social... Otro factor negativo del pluralismo es la creciente intromisión de las actividades consultivas y promocionales en el laboratorio y el aula... (p. 225)

«Pero las cosas han cambiado con rapidez -concluye esperanzadamente el progresista Nieburg- en los últimos años de la década del 60: la impaciencia de los jóvenes y los negros, el cisma producido en el alma del sistema, el derrumbe de la política de la guerra del Vietnam, el repudio del anticomunismo como objetivo nacional principal, y la pérdida de la voluntad de la estructura del poder. A la vuelta de una década, todas las cosas -hasta las más radicales- parecían posibles. La nación estaba desarticulada y temerosa, sus dirigentes eran asesinados, su futuro se hallaba al alcance de quien quisiera apoderarse de él. La insinuación misma de la catástrofe civil se convirtió en un factor de esperanza para el futuro. El sentimiento de las prioridades comenzó a girar. El peligro proveniente del mundo exterior retrocedió, y todos los antiguos conflictos reprimidos de la sociedad norteamericana estallaron con un poder, una energía y una gloria asombrosos». N. H. Nieburg (1966) *In the Name of Science*. Quadrangle Books, Chicago (versión española: En el nombre de la ciencia. Análisis del control económico y político del conocimiento, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973, p. 480

nada irrelevante para entender la apropiación y general aceptación del término «globalización» por parte de esta supuesta ciencia); y (3º) por último, pero no en último lugar, en el imperio de las tecnologías sociales que cuantifican, evalúan y manipulan eficazmente al hombre-organización incrustado en el sistema al objeto de planificar, extrapolar tendencias y predecir el futuro, no de forma utópica, sino realista. Pero la eficacia tecnológica del nuevo saber, la supuesta prioridad de la «técnica» sobre la política al modo tecnocrático, no puede evitar ya las críticas preguntas y las dudas que saltan a los propios científicos acerca de la verdadera naturaleza de sus tareas intelectuales. La belle époque de las síntesis paradigmáticas sucumbe en el preciso momento en que sus fundamentos histórico-culturales, apenas apuntalados por la «guerra fría», se conmueven.

¿Qué clase de autonomía puede tener un proyecto de investigación, o incluso el desarrollo de un programa teórico, que está condicionado desde su nacimiento por las exigencias de la industria o del gobierno? No faltan signos de que la propia comunidad científica, al percibir su crítica dependencia de medio social en el que se enmarca y el resquebrajamiento de su postulada independencia, comienza a temer seriamente por su propia existencia. En un artículo de 1971, titulado «¿Puede la ciencia sobrevivir a la edad moderna?» Harvey Brooks, concluía: «Las amenazas que pesan sobre la ciencia, y que se manifiestan tanto en el interior como en el exterior de ella, son probablemente más grandes que en ninguna otra época pasada, porque la ciencia está integrada antes que nada, en un proceso social y político total»⁶⁴. Entiéndase bien. No se trata de que la ciencia o la teoría de la ciencia hayan sido nunca realmente autónomas e independientes respecto a sus condiciones de existencia y en relación a los contextos histórico-determinantes en que se inscribían; la creencia idealista de la autonomía del conocimiento siempre fue un espejismo. Se trata más bien de que tal circunstancia no figura como un hecho relevante e interno en la agenda del investigador, del científico o del epistemólogo. Todo lo contrario. La tajante distin-

ción entre contextos de descubrimiento y contextos de justificación, elaborada en el seno del neopositivismo lógico, venía a dar forma canónica y normalizada a la creencia inconsciente y ampliamente compartida en el seno de la ciencia academizada de que los llamados contextos de descubrimiento, es decir, la psicología, la economía, la sociología, la política y la historia de las ciencias eran penosas servidumbres externas que, en el fondo, no afectaban en lo más mínimo al desarrollo lógico, racional y coherente del conocimiento científico, cuyas verdades universales gozaban de una validez independiente y autónoma. Es el resquebrajamiento de esta creencia y la nueva percepción de que tales circunstancias determinan el propio proceso científico lo que caracteriza el desfundamiento del proyecto ilustrado que denuncia Lyotard, con el nombre de postmodernidad, justamente en el momento de su realización más emblemática. Irrumpiendo arrolladoramente no sólo en las conciencias subjetivas de los científicos, sino en su propio marco institucional, las aulas, los laboratorios de investigación, la postmodernidad descrea de los «grandes relatos» cuando descubre que la academia haya sido invadida por intereses y formas de organización ajenas al antiguo ideal de «la ciencia por la ciencia misma». No es ya que se tema por la supervivencia del propio conocimiento científico, ni que con Ross Ashby se deplora la conversión de los científicos (que se habían creído elite dirigente) en simple mano de obra, o que, desde el análisis marxista, Serguei Kapitza, declare que las ciencias han perdido la iniciativa y se han convertido en fuerzas productivas dependientes o incluso en nidos de irracionalidad⁶⁵. J. R. Ravetz diagnostica que la industrialización de la «ciencia pura» exige que se produzca cada vez más shoddy science (ciencia-mercancía) y aboga por una «ciencia crítica» responsable, capaz de romper con el círculo de las corrupciones, que se alimenta de una «ideología académica» insostenible. El capitalismo convertido en «metafísica» como voluntad de enriquecimiento infinito «ha sabido subordinarse al deseo ilimitado del saber que anima a las ciencias y someter su propia

64 Brooks, Harvey. (1968) *The Government of Science* (MIT Press, Cambridge, Mass.) y Brooks, H. (1971) «Can Science Survive in the Modern Age?», *Science*, volume 174; Una revisión del artículo 20 años después en *International Forum: Science and Politics* The Phi Kappa Phi Journal (Fall 1990): pp. 31-33.

65 Ross Ashby (1971) *An Introduction to Cybernetics*, Methuen, Londres, pp. 202 y ss y para Serguei Kapitza ver: Alexander Vucinich, *Science in Russian Culture*, 2 vols. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1963-1970). Y su artículo posterior: «Antiscience Trends in the U.S.S.R.», *Scientific American*, 265 (August, 1991), 32-38.

realización a los criterios tecnicistas, al fin y al cabo los suyos», como interpreta Lyotard lo que Touraine o Bell llaman «postindustrial», en lo que lo decisivo es que «el infinito de la voluntad alcanza al lenguaje mismo. Desde hace unos veinte años el gran negocio, expresado por los términos más planos de la economía política y de la periodización histórica es el de la transformación del lenguaje en mercancía rentable... la información»⁶⁶. Para Jean Marc Lévy-Leblond, uno de los partidarios de la nueva «ciencia crítica» el trabajo científico, como tal, está sometido a nuevas condiciones, en las que hasta las propias relaciones teóricas en las jerarquías de las disciplinas reflejan la ideología filosófica dominante de la sociedad burguesa⁶⁷:

Pero no sólo la autonomía de la institución científica su ponía en entredicho, sino también la supuesta neutralidad axiológica y ontológica de los resultados mismos del conocimiento científico. El hecho de que las aplicaciones de los conocimientos científicos estuviese deteriorando, consumiendo y transformando su propio objeto de estudio ya no parecía ligado al sistema de dominación política, sino al propio desarrollo tecnoindustrial. En este contexto de incertidumbre y duda sobre el presente y futuro de las ciencias se instala la «nueva filosofía de la ciencia», que desde la Universidad de Oviedo y la SAF tratamos de sometimos a confrontación con «teoría del cierre categorial»

66 J-F. Lyotard: (1985) «Reglas y paradojas», *Los Cuadernos del Norte*, Años VI, N° 33, Sept-Oct., pp. 49-52

67 J-Marc Lévy-Leblond: «Con el crecimiento y la industrialización de la institución científica, cada vez mayores a lo largo de este siglo, la situación ha cambiado radicalmente. Se ha impuesto la división del trabajo; división en disciplinas cada vez más aisladas e incluso en sub-disciplinas: la física teórica de las altas energías, por ejemplo, sólo existe como conglomerado de especialidades: teoría de los grupos, teoría de campos matriciales, interacciones débiles, etc...; abismo entre teóricos y experimentadores, a menudo infranqueable...; formación de equipos cada vez más numerosos y jerarquizados...Actualmente aparecen en la investigación unos "patronos" que dedican la mayor parte de su tiempo a unas funciones administrativas y políticas generales, que han perdido cualquier contacto real con la investigación, pero que presentan en los congresos los resultados de "sus" investigadores; unos "investigadores confirmados", que organizan el trabajo distribuyen las tareas, vigilan su ejecución y son muchas veces los únicos que tienen una idea clara del proyecto en curso; y unos jóvenes investigadores con un estatuto inestable, y un empleo y salario inseguros, constreñidos a la docilidad para tener posibilidades de progresar. En tal situación, la jerarquía social real, la del poder, en la institución y fuera de ella, es totalmente discontinua y sólo unos verdaderos ritos de iniciación (la tesis, el nombramiento de un puesto directivo) permiten franquear sus peldaños. Ya no existe la menor unidad en el medio científico, sólo unos agudos conflictos de intereses internos».

en la década de los 80 y que tuvieron influencia decisiva sobre mis actitudes posteriores acerca de la «globalización».

En 1985, para ser más preciso, tuve el privilegio de hacer coincidir en el III Congreso de teoría y Metodología de las ciencias, entre otros, al topólogo René Thom⁶⁸ y al ingeniero electrónico devenido en epistemólogo a través de su interés por la psicología del científico que investiga, Abraham Moles. Del matemático, medalla Fields, teórico de las catástrofes, cuya ambición consistía en sustituir la termodinámica por la geometría, aprendí la dialéctica entre lo global y lo local y la categoría de «imposición»: «Toda existencia es expresión de un conflicto entre el efecto erosivo y degradante de la duración («todo fluye» decía Heráclito) y un principio abstracto de permanencia (de génesis) que garantiza la estabilidad de la cosa en cuestión»⁶⁹. Ahora bien, el fluir heraclíteo no prohíbe el logos, pero «todo logos viene definido por un sistema de valores que generan un espacio axiológico, los cuales se definen localmente en un espacio-sustrato de naturaleza (al menos relativamente) geométrica: por ejemplo, el espacio-tiempo». Las entidades menos estables recurren a otras más estables de las que reciben una «imposición» que ejerce sobre ellas una función figurativa. La exigencia de estabilización, así pues acaba planteando el problema de contorno, de modo que cuando hablamos de entidades globales y plurales el efecto del contorno acaba resolviendo la paradoja de Aristóteles: «un campo de batalla resulta repugnante, mientras que un cuadro que nos representa esa misma escena podría parecernos enormemente bello». Deleuze coincide así con los termodinámicos cuando interpretan el contorno como la «pared reflectora» de los cuerpos negros: «ésta refleja las «imposiciones» procedentes de los objetos-fuente del interior, aunque invirtiendo (a veces) el signo...». La problemática del fragmento, por otro lado, no consiste en otra cosa que en el conflicto de las distintas «imposiciones», que se

68 René Thom: «Remarques sur les problèmes comportant des équations différentielles globales», *Bull. Soc. Math. Fr.*, 87 (1959), 455-461.; René Thom. «A global dynamical scheme for vertebrate embryology», *A.M.S. Series : Lectures on Mathematics in the Life Sciences* 1973.

69 René Thom (1985): «Local y global en la obra de arte», *Los Cuadernos del Norte*, Años VI, N° 33, Sept-Oct., pp. 24-31

difunden libre o controladamente dirigidos por el logos de una catástrofe que define objetivamente una estructura de carácter algebraico que es la que en el fondo se «impone» subjetivamente al observador.

Y aunque para Thom la termodinámica es limitada porque define el equilibrio en sistemas cerrados, mientras la morfodinámica de las catástrofes aspira a imponerse también en los «sistemas abiertos», como los organismos, lo cierto es que en 1979, también Ilya Prigogine, premio Nobel de química en 1977, había revisado lo ocurrido en la historia de la ciencia de los últimos siglos y proponía La nueva alianza que habrá de reconciliar al científico con el filósofo y producir un nuevo acuerdo de lo simple con lo complejo, del orden con el caos, del azar con la necesidad. Sin embargo, mientras para la escuela francesa de Michel Serres o Edgar Morin, la ciencia contemporánea venía a reconciliarse con Bergson y con Whitehead, porque ponía en evidencia la importancia de lo aleatorio, de lo espontáneo y de lo temporal en las «estructuras disipativas» de la naturaleza misma, para René Thom, que observa con ojo matemático la continuidad entre el pensamiento mágico, Aristóteles y Galileo, porque «la única magia honesta es la geometría», no ha habido ningún cambio de paradigma, sino pura retórica anarquista. No hace falta insistir demasiado sobre el contexto polémico que eriza el desarrollo efímero y contingente de los nuevos proyectos de comprensión, para percatarse de que la oposición de valoraciones era brutal, por lo que el ambiente se erizaba en las comidas. Para el filósofo matemático parecía que nada había cambiado desde los griegos en términos «globales», pues, según una fórmula que había fascinado al propio Lacan, «lo que limita lo verdadero, no es lo falso, sino lo insignificante», de modo que se sentía obligado a decir que el 95% de la producción científica contemporánea era ciertamente insignificante. En esta atmósfera enrarecida, las críticas cruzadas prohibían cualquier estabilización paradigmática y las descalificaciones mutuas amparaban la simulación, los simulacros, las hiper-producciones inútiles. Edgar Morin tropezaba con la hostilidad de ciertos científicos y de muchos filósofos de la ciencia que consideran su proyecto una pura «mixtificación» (cfer. su polémica con la revista Pandore), por no hablar

de quienes ni siquiera lo tomaban en cuenta. Pero, a su vez, Mario Bunge tildaba de «pseudocientífica» a la teoría de las catástrofes y Wilson se quejaba de las críticas recibidas desde la izquierda norteamericana, en cuya misma trinchera antioscurantista creía estar luchando, etc.

¿Cómo extrañarnos, así pues, de los sordos reproches que el adusto y ascético Thom dirigía al frívolo Moles? Pero ¿hacia dónde apuntaba esta movilidad ontológica de los objetos, esta incertidumbre epistemológica de los sujetos, esta revuelta iniciada bajo el imperativo de la transgresión en los años sesenta que parecía obligar a todos a una suerte de negación/superación constante y sin tregua? La dialéctica de lo global/local ¿no sugería avanzar hacia la globalización? ¿Qué significaba, entonces, este pluralismo esnobista, que unas veces desmayaba blandamente hacia el eclecticismo y otras se erizaba abruptamente hacia una confrontación, siempre temida y siempre postergada? ¿La banalización de los productos culturales, convertidos en artículos de consumo para un número creciente de masas acomodadas, gracias a su «normalización y mediatización por los mass media», según el análisis postmoderno de Baudrillard, es el síntoma de una «deslegitimación» del sistema social, atacado en sus mismas bases por la revuelta cultural de los sesenta, en el que se concitaron el radicalismo político, la revolución estudiantil, la liberación corporal y sexual y la crítica contracultural de las ciencias o más bien la antesala de una nueva situación de interdependencia global y bienestar generalizado? ¿Significa tal «deslegitimación», como auguran los pesimistas, el abandono de la racionalidad como guía para la vida, la almoneda de la cultura clásica en el rastrillo kitsch, la derrota, en fin, del pensamiento (A. Finkielkraut), convertido en mero «valor de cambio»? ¿O es, más bien, una auténtica liberación, la extensión democrática del libertinaje practicado con anterioridad por minorías elitistas en la periferia de la vida colectiva, al centro mismo de la vida secular de las democracias organizadas, que de este modo se ven reforzadas y legitimadas por otras vías, como sugiere Lipovetsky?

Entre el pesimismo de Finkielkraut o Bloom y el optimismo de Lipovetsky o Baudrillard la posición de Abraham Moles parecía ocupar un lugar intermedio. Por un lado, veía en la superación del cientifismo positivista, no tanto la claudicación de la razón, cuanto una prolongación, ensanchamiento o flexibilización de ésta, puesto que se encaminaba hacia la constitución de una science de l'imprécis in statu nascendi. Para Moles, las ciencias sociales y humanas constituían el marco de referencia donde sus peculiar visión del estructuralismo posibilitaba el surgimiento de las ciencias de lo impreciso, de lo flou, de los conjuntos borrosos (fuzzy set), pues los conceptos que ellas manipulan eran «imprecisos por esencia»: todo esfuerzo por precisarlos abusivamente, por encerrarlos en definiciones cerradas, descomponía y destruía los mismos conceptos. La actual situación de incertidumbre y desconcierto sería superable a través de un intercambio permanente entre los algoritmos del pensamiento aportados por las ciencias de la naturaleza (con su precisión dura de exactitud sólo limitada por la lógica de la cuantificación a escala ultrafina) y los modelos operatorios de los hechos sociales, considerados como cosas por un observador en el trámite necesario de la distanciación fenomenológica, lo que no impide, en un segundo momento de identificación comprensiva, ver cómo el propio observador se incrusta en los fenómenos y los perturba. Al estar implicado inevitablemente en los fenómenos observados, el investigador de las ciencias humanas y sociales debería hacer frente a otra suerte de principios de incertidumbre a gran escala que exigen pensar con rigor los conceptos vagos, imprecisos, borrosos o «infra-lógicos», en lugar de tirarlos por la borda como exige la ideología cientista. El profesor Julián Velarde ha estudiado con asiduidad esta cuestión aplicando las herramientas conceptuales del materialismo filosófico⁷⁰. De esta manera, los conceptos imprecisos aparecen como formas resistentes propuestas al ejercicio del pensamiento y de la práctica experimental, cuyas relaciones también imprecisas y contradictorias a gran escala, permitirían descubrir estructuras que permanecen inmutables a través del tiempo, siempre que una apli-

70 Julián Velarde (1991), *Gnoseología de los sistemas difusos*, Universidad de Oviedo y Julián Velarde (1996) «Pensamiento difuso, pero no confuso. De Aristóteles a Zadeh y vuelta», *Psicothema*, Vol. 8, N° 2, 1996, pp. 435-444

cación flexible de la razón haga el esfuerzo de abrirse a sistemas de pensamiento «dialéctico», no limitados por la dictadura escolástica y analítica del «tercio excluso». Justamente por eso, para Moles había algo engañoso en el proceso de «globalización económica» y en el discurso social que lo acompaña: «la mentira del discurso social» rompe precisamente por las carencias de la «globalización». Si yo intento comprar «palilleros argentinos» aquí en Gijón, me decía Moles, «tal vez tenga que llamar al agregado comercial de la embajada argentina en Madrid, que quizá me informe de los trámites para conseguir su importación dentro de tres meses». El discurso de la «sociedad de consumo» reza que «Si tenemos dinero, tenemos derecho». Desde el punto de vista de la micropsicología es evidente que lo que no está «institucionalizado», normalizado, globalizado se ha convertido en algo marginal y en trance de desaparecer.

Antes, así pues, de la caída del muro de Berlín, mi diagnóstico consistía en reconocer la dificultad de «decidir en este momento, hasta qué punto son las necesidades económicas del sistema global o de los subsistemas nacionales, la desaparición del colonialismo en su forma tradicional y la consiguiente aparición en la escena política del tercer mundo en un globo terráqueo cada vez más interdependiente, la presión de los movimientos ciudadanos o los cambios operados en las relaciones de producción por la automatización, la informatización y las nuevas tecnologías, la crisis energética de los setenta o los pronósticos de un holocausto nuclear o del colapso del sistema, lo que había favorecido la política de distensión de los 80 o, si, por el contrario, eran los propios factores organizativos, la burocratización del mundo, la extensión incontrolada de las compañías transnacionales con sus necesidades de nuevos mercados, la conformación de las voluntades mayoritarias a través de los potentes instrumentos de domesticación social (los mass media) lo que había provocado una consolidación de las sociedades liberales tal que había acabado por fagocitar el propio conflicto ideológico entre las dos superpotencias»⁷¹. La serie concausal de las confluencias y refluencias entre éstos y otros factores impedían deshacer el nudo de mo-

71 A. Hidalgo (1989) *Gnoseología.....* Vol II. Cap. IV.

mento, aunque pronto aparecería el eslogan de atacar al «pensamiento único» los desaguisados que el propio desarrollo histórico iba a poner de manifiesto pronto.

§ 9.- Aunque en el punto anterior me refiero a fenómenos que hoy son comúnmente catalogados como pertenecientes al ámbito de la globalización, el uso del término no estaba todavía muy extendido en los círculos filosóficos. Gustavo Bueno, que registra citas anecdóticas, sólo encuentra media docena en español antes de 1989⁷². Pero tampoco era frecuente entre los economistas. Guillermo de la Dehesa atribuye a Theodore Levitt el primer uso en 1983 referido a la «globalización de los mercados»⁷³, pero no lo considera consagrado hasta el año 90. De acuerdo con estas dataciones, la Declaración de interdependencia por una Ética global habría sido pionera en el uso del término. Debo hacer constar, no obstante, que en el primer uso explícito que hice yo mismo del término, antes de que se me “impusiese” como un término ineludible para la “tarea de pensar”, acepté la apropiación que los economistas ya habían hecho del mismo. En mi artículo sobre Falacias sociales y monstruos burocráticos, en el que comparo a Weber con Kafka, aludo a la «globalización económica» como un contexto determinante obvio. Esta aceptación a-crítica explica que se tome la argumentación relativa a la globalización como una mera continuación de la problemática del desarrollo que es la rienda de la que tiran muchos movimientos sociales. Sin embargo, es obvio que se trata de un proceso más amplio. Por eso, cuando a lo largo de los años 90 tuve que pronunciarme explícitamente en distintos foros sobre el fenómeno, lo primero que se me ocurrió para evitar el reduccionismo economicista fue apelar a la dimensión universalista de la ética global que había suscrito en la década anterior. Así lo hice en Madrid en 1997⁷⁴.

72 G. Bueno (2004): *La vuelta a la caverna: Terrorismo, Guerra y Globalización*, Ediciones B, Barcelona, pp. 161-2: una del ideólogo nazi Stroux en 1942 y otra de Jesús Fueyo en 1950

73 Guillermo de la Dehesa (2000) *Comprender la globalización*, Alianza, Madrid, 2004, p. 19, yo sólo conozco la edición de 1985 que no cita Guillermo, por lo que no sé a qué trabajo alude.

74 A. Hidalgo y otros (1987): «Universalización ética y globalización económica: Ajustes y desajustes»: *Cives, Cuaderno de Trabajo*, I, pp.19-31, LEECP, Madrid.

En el curso del trabajo de elaboración de los materiales para el manual de CTS mis compañeros y yo llegamos a la conclusión de que nos encontrábamos ante un proceso de interconexión que tenía varios planos y aglutinaba procesos distintos, que, incluso, se habían originado en distintos momentos. Puesto que carecía de unidad espacial, temporal y estructura, era inevitable atribuir carácter funcional a la globalización, así como reconocer la heterogeneidad y ambigüedad axiológica de sus efectos. En el manual teníamos que pronunciarnos sobre la pugna entre Estados y Mercados e intentamos subrayar cómo en última instancia la responsabilidad política y territorial caía del lado de los Estados que, sin embargo, formaban redes interdependientes cada vez más tupidas. Aunque esta resolución post-hegeliana volvía a resaltar la importancia central de la «interdependencia», la cuestión filosófica acerca del sentido de la globalización, no quedaba resuelta. Por cierto, este concepto acumulativo de globalización es el que todavía maneja Habermas, aunque le confiere cierto sentido unitario desde la perspectiva del derecho internacional, cuando considera también, en línea con la Academia Internacional de Humanismo, que son las más de sesenta organizaciones internacionales de la ONU, que operan hoy en sentido político, la clave para entender «las transformaciones de la sociedad mundial que tienen lugar en el curso de la globalización». Pero que la globalización sea un proceso que esté en curso, in fieri, no debe arredrar al filósofo a la hora de señalar su sentido. Y ciertamente Habermas arriesga coherentemente su interpretación en sentido cosmopolita que merece una cita in extenso, en este momento, porque apunta, sin duda, a una de las dimensiones que deberé abordar más tarde bajo la presión de la pregunta de porqué los Estados se esfuerzan hoy en enlazarse a través de redes transnacionales y aceptan insertarse en asociaciones supranacionales. Estas tendencias postnacionales alientan hoy la esperanza (o el clamor) de una reforma de la ONU en la dirección comentada arriba. La apuesta política de Habermas es meridiana precisamente por su cosmo-visión: «Pues la globalización de la economía y la sociedad – nos dice – ha concretado en la forma de una constelación postnacional ese contexto, que Kant ya dilucidó en su época, en el que podría in-

scribirse la idea de la situación cosmopolita». Y añade a modo de definición: «Con el termino «globalización» designamos los procesos orientados hacia la expansión mundial del comercio y la producción, de los mercados de bienes y capitales, de las modas, los medios y programas, las noticias y las redes de comunicación, los transportes y los movimientos migratorios, los riesgos de la gran tecnología, los daños medioambientales y las epidemias, el crimen organizado y el terrorismo. En estos procesos, los Estados nacionales se ven involucrados en una sociedad mundial cada vez más interdependiente y de la que ellos mismos dependen; una sociedad mundial cuya especificación funcional prosigue sin reparar en absoluto en fronteras territoriales»⁷⁵

Adelanto la posición hecha desde el pensamiento político por J. Habermas, porque, eludiendo la disputa sobre la «forma» de la globalización (que es el tema de Sloterdijk), se apresura a plantear las visiones alternativas de un nuevo orden mundial para concluir, tras denunciar las debilidades del liberalismo hegemónico, enfrentando en un espectacular cuerpo a cuerpo las teorías de Carl Schmitt y Kant a propósito del derecho internacional. No fue esa mi trayectoria cuando me vi obligado a reflexionar directamente sobre la forma y contenido de la globalización en un foro en el que no tenía que debatir sólo con economistas, sino con historiadores, sociólogos y literatos. ¿Qué podía aportar la filosofía a las críticas que contra la globalización comenzaban a arrojarse desde Seattle? Recurriendo a la contraposición entre categorías e ideas (de estirpe kantiana también) comencé en 1999 a tratar la globalización como una idea filosófica destilada a partir de los componentes aportados por el resto de las disciplinas: Economía, Historia, Geografía, Política, Informática, aunque incluyendo también los tratamientos periodísticos, activistas, comunicacionales, etc. Recuerdo que lo que llamó la atención (ahí están las hemerotecas) fue la rotundidad con que sostuve que «la globalización es una Idea y no una categoría económica»⁷⁶. Creo, no obstante, que fueron los histori-

adores quienes más se molestaron con el aserto, porque al destacar las notas intensionales más relevantes, los componentes históricos del proceso quedaban aparentemente excluidos. No era esa mi intención como me dediqué a señalar desde entonces en distintas conferencias. Por ejemplo, en una que pronuncié en la asociación Wenceslao Roces subrayé por enésima vez que «en tanto que proceso histórico social podríamos considerar como primeros “agentes” de la globalización a Fernando de Magallanes (1480-1521) y a Juan Sebastián Elcano (1476-1526) cuando dan la vuelta al mundo, e incluso a Eratóstenes (276-197 a.c.) cuando mide la Tierra y establece su esfericidad. En cualquier caso, estamos interesados en dejar claro que la verdadera naturaleza de la globalización es, por un lado dinámica, procesual, y, por otro, tan compleja y caleidoscópica por la heterogeneidad de sus componentes, que es un error interesado intentar reducirla a un solo plano. De ahí que más allá de la globalización estrictamente económica (y sin perjuicio de su importancia), tratemos de determinar filosóficamente los rasgos que constituyen estructuralmente esta realidad. En síntesis, destacamos tres rasgos definitorios en el concepto de globalización. El primero es de carácter ontológico y se asocia a la idea de “interdependencia”; el segundo es de tipo gnoseológico e implica la idea de “generalización”; mientras el tercer rasgo de carácter metodológico consiste en la “homogeneización” o “normalización” (sobre todo de los productos), que es el procedimiento operativo mediante el cual se reproduce y extiende el proceso mismo de la globalización. Se trata de rasgos que operan conjuntamente, de modo que no se pueden separar, en la práctica, aunque sí son dissociables analíticamente»⁷⁷.

Cierto que al vincular los orígenes del proceso real de globalización a la circunvalación de la Tierra por Magallanes los contenidos del despliegue de la Idea volvían al territorio de la historia, pero la pica en Flandes estaba puesta mediante un sencillo análisis de las notas o rasgos lógicos internos, pues su

terastur, Gijón, pp. 37-67

77 A. Hidalgo (2001) «La globalización como fetiche» Primeras jornadas sobre globalización, Marzo-Abril, 2001: www.wenceslao-roces.org/act/global/hidalgo.htm Francisco Erice (2001) En la misma página para la crítica de los historiadores «¿La globalización cuestionada? Críticas marxistas y radicales», Departamento de Historia, Universidad de Oviedo.

75 J. Habermas (2004), *El Occidente escindido*, op. cit. p. 170

76 A. Hidalgo (1999) «Estrategias y miserias del proceso de globalización», en S. Rodríguez (editor): *La posibilidad de seguir soñando*. Las Ciencias Sociales de Iberoamérica en el umbral del siglo XXI, Li-

mera enunciación remitía a problemáticas filosóficas que desbordaban tanto el territorio histórico como los límites en los que yo mismo me había movido hasta la fecha, a saber, el de la contraposición axiológica entre universalismo ético y globalización económica. Así por ejemplo, el rasgo ontológico de la interdependencia replanteaba los problemas del continuo, por un lado, y, por otro, el de la intercomunicación de las sustancias, dando chance a los leibnizianos, cartesianos y espinosistas para continuar sus disputas (cfer. Javier Echevarría con su Telepolis). La generalización, por su parte, es ya un rasgo gnoseológico específico que afecta a los acontecimientos, artefactos o artilugios que tienen éxito en un momento dado y adquieren dimensión planetaria, porque su uso se generaliza a y en todos los pueblos y culturas. Son precisamente las ciencias y las tecnologías (en tanto que técnicas sometidas a procesos de universalización científica y cierres categoriales específicos) las que cumplen de forma eminente este requisito gnoseológico y se han convertido en las pioneras de la globalización. Y es precisamente esta conexión interna entre la gnoseología y el problema económico político, el que subrayo para concluir mi respuesta al profesor Antonio Campillo. No sólo las tecnologías de la comunicación cumplen este requisito, sino también tecnologías mecánicas, electrónicas, químicas, médicas, etc. Por último, la homogeneización o normalización, constituye la regla operatoria que está permitiendo la extensión del proceso de globalización y tiene la virtualidad de explicar porque puede plantearse la extensión de las propias normas morales a todos los miembros de la especie humana como un caso particular de normalización. Enuncia, en efecto, el principio metodológico según el cual se tienden a usar los mismos procedimientos o reglas para obtener los mismos fines (sistema decimal, métrico, código de la circulación, sistema monetario, y ¿por qué no? códigos de comportamiento ético o técnicas jurídicas de normativización)⁷⁸.

Pero, en el debate contra los economistas, convertir a la globalización en una Idea era catapultarla hacia la trascendencia, fuera de su alcance. Bien se interprete la Idea en un sentido objetivo, platónico, como una realidad alojada en el seno del cosmos ouranós, o, en un sentido subjetivo, anglosajón, humeano, como un producto o destilado noemático de la mente, siempre cae fuera de sus competencias categoriales exclusivas, pues obliga a los economistas a entrar en competencia con el resto de las disciplinas. Es cierto que la economía como ciencia saca una ligera ventaja al resto de las disciplinas jurídico-formales por haber lucrado una cierta matematización de su campo favorecida por la cuantificación de sus componentes (PIB, balanza de pagos, comercio exterior, etc.). Pero ¿cómo matematizar la «interdependencia» sin recurrir a la esfera como límite geométrico y representacional? ¿Cómo cuantificar el continuo o el infinito?

Todos los análisis e intervenciones posteriores que he realizado sobre distintas maneras de enfocar la globalización (como fetiche polarizante, como ideología o nebulosa ideológica) y las relaciones que este proceso tiene con otros elementos concomitantes (el fundamentalismo, la educación, la sociedad del riesgo, etc.) parten de este núcleo conceptual, que es el que me propongo revisar en esta investigación.

78 Véanse varios trabajos en las que desarrollo esta idea, como A. Hidalgo (1999), «El concepto de desarrollo, en conexión con la Idea de progreso y en el contexto actual de la globalización» en R. García y T. Ferrero (editor): *Curso de cooperación Nivel I* Eikasía, Oviedo, pp. 89-167, A. Hidalgo (2003) «Globalización y Fundamentalismo: Seminario sobre Globalización y Fundamentalismo»; Circulo Cultural Valdedios, Grafinsa, Oviedo, pp. 39-66

