

REFLEXIONES SOBRE LA GLOBALIZACIÓN. SEGUNDA ENTREGA: QUAESTIO NOMINIS.

(Constelaciones semánticas y problemas conceptuales: mundialización, globalización e imperialismo)

Alberto Hidalgo Tuñón
Universidad de Oviedo

Introducción

En la Primera Entrega hice una descripción autobiográfica de cómo a lo largo de mi vida intelectual me he ido tropezando con el término, el concepto, la realidad, el fetiche, el ideograma, etc de la globalización y de las razones por las que a finales del siglo pasado llegué al diagnóstico de que en realidad la globalización funcionaba como una idea. En esta Segunda Entrega voy a reflexionar sobre el nombre y sus connotaciones, para lo que partiré de un texto de Miguel Ángel Quintana, que plantea in recto el problema:

«Tampoco creo aceptable la voz hoy casi unánimemente aceptada de “globalización” para referirnos a nuestra circunstancia: aunque sólo sea porque adolece de un aire de oxímoron ineluctable, por cuanto aspira a designar la intercomunicación entre todas las culturas terráneas mediante un innecesario barbarismo (globalization > globalización), lo cual es precisamente, desde un punto de vista sociolingüístico, el mejor ejemplo de imposición, que no de intercomunicación, entre comunidades culturales e idiomáticas.- Recuerdo brevemente que la traducción correcta del adjetivo inglés “global” es en castellano “mundial” (pues en español “global” no es sino un “falso amigo” –false friend- que no hace necesariamente referencia al globo terráqueo como en el caso anglosajón, sino a cu-

quier cosa “tomada en conjunto”, con lo que la sustantivación coherente que habríamos de incorporar como neologismo sería “mundialización”, al modo en que los franceses (mondialisation) han sabido ver, siguiendo la estela pionera de Moreau (1993) y Chesnai (1994). Esta elección consciente en el idioma galo del término quizá no sea indiferente al hecho de que, como muestran argumentadamente Box (1998) y Máspero (2001), tal vocablo llegue a acarrear en la comunidad francófona una carga crítica y alternativa al modelo norteamericanizante de la “globalization” que está con frecuencia ausente entre quienes han adoptado acríticamente el anglicismo»¹

§ 10.- Constelaciones semánticas y problemas conceptuales: mundialización, globalización e imperialismo.

El mismo año que se publica esta diatriba filosófica la Real Academia Española de la Lengua comienza a estudiar la posible incorporación del vocablo “globalización” precisamente por eso que tanto molesta a M.A. Quintana, por ser una “imposición ineluctable”. Hay un contencioso abierto entre globalización y mundialización por un lado como términos que compiten para designar lo mismo, nuestra circunstancia presente, la construcción o no de una sociedad global o de una comunidad mundial. No hace falta que subraye la doble dimensión aludida con los términos Gemeinschaft y Gessellschaft. Pero esa disputa aparentemente nominalista, que no preocupa nada a Sloterdijk y si a Marra-mao, debe ser planteada desde el principio, porque implica la posible dominación externa o imposición de un tercero: el imperio USA.

¹ Miguel Ángel Quintana (2002): «Dos problemas del universalismo ético, y una solución» en Quintín Racionero y P. Perera (ed.) *Pensar la Comunidad*, Demos Madrid, 2002

10.a. Mundialización versus globalización.

Me parece que hay tres posibilidades teóricas de relación: (a) decir que son equivalentes y que se pueden usar indistintamente; (b) defender su diferencia e incluso su oposición, como sugiere nuestro título; y (c) buscar un verter término que articule sus semejanzas y sus diferencias.

El criterio que convierte a ambos términos en equivalentes acude a las diferencias entre tradiciones culturales diversas. Los franceses, españoles y, en general, los hablantes de lenguas románicas usamos el término “mundialización” (*mondializzazione*, *mondialisation*, *mundialização*..., etc.), porque preferimos la etimología del “mundus” en la medida en que refleja mejor la unidad histórica de la especie humana. Desde los griegos hasta la Ilustración, el pasaje de la mundialización se refiera a la universalización de la historia, es decir, a la *Welt-Geschichte*, a un proceso orientado que se desenvuelve unitariamente (progresiva o apocalípticamente) hacia un mismo final. La unificación apunta ya al *Imperium*, que comenzó por Roma, pero que, como cifra simbólica, subyace a la interconexión mundial de los acontecimientos que Hardt y Negri atribuyen a los arcanos del poder “unipolar de USA”². El discurso actual sobre el Imperio, sin embargo, no se compadece bien con el viejo imperialismo territorial. Según el último Negri se trata de una dinámica de transformación que está produciendo una nueva soberanía en el mercado. En realidad, el propio fenómeno de la globalización económica, que implica la ruptura del viejo orden colonial y la intensificación de los procesos migratorios como consecuencia de la dislocación del mercado mundial es uno de los motores de esta dinámica, al que hay que sumar la crisis política del estado nación y las transformaciones del modo de producción fordista (de Henri Ford) debido a la incorporación de un nuevo tipo de trabajo inmaterial, lingüístico, intelectual y afectivo que supone la «subsunción real de la sociedad en el capital»³.

2 Michael Hardt y Antonio Negri (2000) *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005. Traducción de la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

3 Antonio Negri (2006), *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*, Paidós, Barcelona, p. 15

En este sentido, sería una cuestión puramente lexical que los anglosajones (los ingleses con *globalization* y los alemanes con *Globalisierung*) prefieran la etimología geográfica y espacial del “globus”, bien sea por las obvias cacofonías de la *Worldisation* o *worldwidisation* inglesas, o porque en alemán *Verweltlichung* (que literalmente traduce “mundialización”) es palabra ocupada por la “secularización”. Pero justamente algunos de los debates más señalados entre los partidarios y críticos de la “globalización” es la percepción diferente que unos y otros tienen de las conexiones con el “imperialismo”. Incluso entre los críticos hay discrepancias. Frente a la tesis del “Imperio” como fuerza motriz de un desarrollo capitalista de nuevo cuño que se caracteriza por la superación del estado-nación y al que sólo se opondría la mítica “multitud”, cuya potencia democrática (que es su valor) y constituyente (que es la fuerza del nuevo trabajo intelectual) son el último reducto de resistencia al sistema, los marxistas clásicos (considerando esta posición «burguesa») retornan al análisis clásico de las contradicciones estructurales e históricas y siguen afirmando la vigencia del “imperialismo”: «La globalización en curso del sistema capitalista, tal como ocurría en la época de Lenin, se caracteriza por el predominio de las exportaciones de capital sobre las de mercancías. Podemos asegurar, sin temor a que se nos contradiga, que en el paradigma productivo actual los países capitalistas importan mercancías de los dominados, pero conservan su predominio gracias a su supremacía financiera y a sus exportaciones de capital»⁴

Ahora bien, esa canalización de la diferencias, que acaban subrayando históricamente Jacques Derrida y Giacomo Marramao, entre otros, sitúa el mundo en un horizonte escatológico y cristiano, y remite la globalización (o el globus) sólo hasta el acto inaugural de la modernidad, representada por la nueva imagen del globo terráqueo circunnavegable.

De esta manera el “fin del mundo” es, en realidad, la mundialización del mundo, que, al abolir las distinciones entre “mundo exterior” y “mundo inte-

4 James Petras, Luciano Vasapollo, Henry Veltmeyer y Mauro Casadio (2004): *Imperio con imperialismo. La dinámica globalizadora del capitalismo neoliberal*, Instituto cubano del libro, La Habana, p. 9

rior”, suprime también el sentido del mundo, así como la posibilidad misma de «otros mundos» y el «mundo del otro». El hecho de que la «mundialización» se convierta en «el pensamiento finito del fin del mundo», de su acabamiento, del otorgamiento último del sentido (pues ya no hay futuro, ya que «el mundo ya no tiene sentido, sino que es el sentido») obliga a destacar en la referencia al concepto de mundus «aquel valor de un mundo cargado con una densa historia semántica, en particular cristiana»⁵.

Por el contrario, la remisión a través de las etimologías del globo, a la nueva imagen de la Tierra que forjaron Colón, Magallanes, Francis Drake o el Capitán Cook constituye una revolución espacial hacia fuera en el sentido de un proceso de «occidentalización» progresiva. Más allá del simbolismo de la esfera (al que volveremos de la mano de Sloterdijk) o del de la totalización (de Luckács, pero también, en general, el que subyace a la forma en que una «parte» yuxtapuesta a otras, contagia, contamina, penetra, domina, influye, condiciona, etc. a las demás), es la finitud del planeta Tierra concebida como un globo (asunto ventilado por cartógrafos y navegantes desde 1500), lo que explica el fracaso de la globalización urania de la física antigua: «Desde que en los años sesenta del siglo XVI el físico y cosmógrafo inglés Thomas Digges aportó la prueba de que la doctrina milenaria de las cubiertas celestes era tan inconsistente físicamente como superflua desde el punto de vista de la economía del pensar, los ciudadanos de la época moderna hubieron de acomodarse a una nueva situación en la que, con la ilusión de la posición central de su patria en el universo, desapareció también la imagen consoladora de que la Tierra estaba envuelta en bóvedas esféricas a modo de cálidos abrigos celestes»⁶.

Pese a las diferencias etimológicas, ¿no coinciden entonces, en el fondo, tanto por la localización como por la periodización que se hace de los procesos de «mundialización» y «globalización» con el proceso mismo de «occidentalización»? Y ¿no sería eso lo que oportunamente pusieron de manifiesto los europeos

5 Giacomo Marramao. (2006), *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz Editores, Buenos Aires, pp. 17-18
6 Peter Sloterdijk (1998), *Esferas I*, Siruela, Madrid, 2003 (Traducción de Isidoro Reguera), p. 31.

desde el Renacimiento y en el siglo XIX pensadores historicistas como el propio Hegel, Tocqueville, Marx y Weber cada uno a su manera y con su terminología? Pero si tanto la “mundialización” como la “globalización” aparecen como conceptos historiográficos, la primera cuestión teórica que debemos resolver es si el nexo entre globalización e imperialismo es esencial, sustancial o necesario o, si, por el contrario es un nexo accidental, coyuntural o circunstancial. En el primer caso, todavía habría que resolver si el nexo esencial viene del hecho de que todo “imperialismo” tiende a la globalización y a la mundialización (sea por su capacidad absorbente o por su capacidad de «contagio» y «contaminación») o si, por el contrario, es la totalización esférica del globo la que exige el Imperio, como una metáfora metafísica del centro que ilumina o se difunde como el Sol a las periferias hasta sus confines: «El alba del Espíritu se levanta aquí», en Occidente, y la lógica del tiempo histórico universal sigue con asombrosa exactitud el curso del Sol, decía Hegel.

En una línea diferente, y a pesar de su propuesta de considerar la «globalización» como una idea historiográfica en primer lugar, G. Bueno adopta de nuevo una metáfora espacial cuando propone un criterio de ruptura, aún más radical: la «globalización» «en virtud de su formato lógico de clase implica pluralidad, y en principio, pluralidad distributiva», mientras la «mundialización» pide la unicidad del proceso, porque «la hipótesis de la pluralidad «megárica» de mundos es totalmente inoperante»⁷. Sin embargo, sabido es que en la historia de la metafísica occidental, la multiplicación del Ser (uno, único, ingénito, imperecedero, sin fisuras, etc.) de Parménides produjo la tesis del pluralismo de Meliso de Samos, de donde saldría la tesis atomista de Leucipo y Demócrito, en la que seguimos instalados desde el Renacimiento.

De hecho, el propio G. Bueno interesado en relacionar el proceso de globalización con el imperialismo, la guerra y el terrorismo, acaba cambiando su criterio lógico y atribuyendo a la globalización una estructura «funcional», es decir, esencial, unitaria, y, por ende, negándole cualquier existencia real. Ahora bien,

7 Gustavo Bueno (2004), *La vuelta a la caverna. Terrorismo, Guerra y Globalización*, Ediciones B, Barcelona, pp. 43-44

cuando se alega así contra la globalización se retorna a los problemas clásicos y, en particular, a aquel trilema propuesto por Platón: o todo está relacionado con todo, de manera que nada se discrimina (tesis holista); o nada está relacionado con nada (tesis atomista que es la que G. Bueno desestima por «estéril», ya que le interesa estudiar las «relaciones»); o algunas cosas están relacionadas con otras «de forma precisa y concreta» (tesis estructuralista, a la que nos sumamos aquí).

A la vista de la etimología, no obstante, tan difícil resulta identificar, sin más, «mundialización» con «globalización», como considerarlos conceptos antagónicos u opuestos. Una manera de reconocer sus diferencias tanto históricas (el concepto de mundo es, sin duda, más antiguo que el de globalización ligado a la modernidad y según algunos a procesos tecnológicos recientes como Internet) como estructurales (lógicas y ontológicas) y al mismo tiempo señalar sus confluencias y analogías consiste en articular ambos a través de un tercer concepto relacionado semánticamente con los otros dos. Tal es, en mi opinión, la operación de articulación «construida con exactitud geométrica» (aunque sin instauración de un cierre categorial, pues se trata de un discurso filosófico, trans-categorial) que ejecuta Peter Sloterdijk en su trilogía sobre las «Esferas». Me limitaré a recordar una cita antes de proceder al análisis etimológico del Imperio: «La teoría de las esferas es un instrumento morfológico que permite reconstruir el éxodo del ser humano de la simbiosis primitiva al tráfico histórico-universal en imperios y sistemas globales como una historia casi coherente de extraversiones; ella reconstruye el fenómeno de la gran cultura como la novela de la transferencia de esferas desde el mínimo íntimo, el de la burbuja dual, hasta el máximo imperial que habría que representar como cosmos gonádico redondo. Si la exclusividad de la burbuja es un motivo lírico, el de la inclusividad del globo es uno épico.» «Pertenece a la naturaleza del objeto que la fenomenología de los redondeles imperiales haya de desembocar en una ginecología crítica del Estado y de la Gran Iglesia: efectivamente, en el curso de la exposición llegamos a la evidencia de que los pueblos, los imperios, las iglesias y, sobre todo, los estados nacionales modernos son, y no en último lugar, ensayos

político-espaciales para reconstruir, con medios imaginarios institucionales cuerpos maternos fantásticos para masas de poblaciones infantilizadas»⁸

El nexo histórico explícito entre «imperios» y «sistemas globales» se resuelve a través del concepto de esfera en una «fenomenología de los redondeles imperiales». No nos dejaremos fascinar, sin embargo, ni por la brillantez de Sloterdijk, ni por la demagogia autocomplaciente de Hardt y Negri en su discurso sobre la dialéctica entre el Imperio y la «multitud».

10.b. Historia y sistema del concepto de Imperio.

El concepto de Imperio ni es «unívoco», ni es un término primitivo de la Teoría Política y por eso ha podido ser dislocado por Hardt y Negri hasta el punto de desligarlo de su función propia: el Imperio sin «imperialismo», que es lo mismo que hablar de un órgano sin funciones o de un huevo sin yema. Hardt y Negri abusan del término Imperio al desligarlo por un lado de los términos primitivos de lo político (que son los Estados territoriales) y al seleccionar arbitrariamente una acepción del Imperio, separándola de las demás acepciones. Pero, como ha señalado Gustavo Bueno, las cinco acepciones de la Idea de «Imperio» son mutuamente «inseparables, aunque sean dissociables»⁹.

En efecto, como quiera que los Estados suponen la delimitación de un territorio, Hardt y Negri concluyen que el declive de los Estados-nación implica per se un Imperio sin territorio. Pero justamente, al no ser un término primitivo, el Imperio sólo aparece políticamente en la historia cuando hay una pluralidad de sociedades políticas que se codeterminan mutuamente. En este punto es más correcto el análisis de James Petras y colaboradores cuando atribuyen el imperialismo actual a «la feroz competencia por zonas de influencia ligadas a intereses económicos (el control de materias primas como el petróleo), por zonas estratégicamente importantes para el transporte y la conexiones geográficas o por zonas geopolíticas como los Balcanes y Europa oriental que son decisivas para la construc-

⁸ Sloterdijk, *op. cit.* pp. 70-71

⁹ G. Bueno (1999), *España frente a Europa*, Alba Editorial, p. 175 y ss.

ción de una Europa fuerte»¹⁰. No se equivocan, por tanto, cuando identifican a los sujetos del imperialismo con dos tipos de formaciones: «No son sólo los Estados-naciones, sino también los bloques económicos»¹¹

Por otra parte, las cinco acepciones de Imperio son las siguientes.

I.- El Imperio como facultad del imperator, que, aunque tiene un componente subjetual ligado al mando y al poder militar, supone la existencia de un sistema político capaz de someter a otros sujetos, capaces de formar prolepsis normativas, al sistema de normas vigente. El punto culminante de esta acepción se alcanza «cuando el imperator comienza a ser prácticamente el instrumento la representación de la soberanía»¹²

II.- El Imperio como espacio de la acción del Imperator es una acepción operatorio-ejecutiva que delimita el «ámbito» de competencias hasta el que se extiende el dominio o la autoridad militar y tiene, además, el sentido geográfico de demarcar los límites o líneas fronterizas del Imperio respecto al entorno. Esta acepción espacial es olímpicamente ignorada por Hardt y Negri, al postular que el Imperio ni tiene centro, ni territorio al constituirse como una suerte de biopoder que se ejerce sobre toda la vida social.

III.- En realidad, el Imperio de Hardt y Negri no es más que un constructo mental consistente en llevar al límite la tercera acepción diapolítica o diamérica del Imperio en su extensión máxima y en su forma universal. En efecto, el Imperio en su forma ordinaria, por ejemplo, el Imperio actual de los EE.UU., se presenta «como un sistema de Estados subordinados al Estado hegemónico». Centro de control hegemónico en materia política, el «Estado imperial» construye una estructura de dominación a escala interestatal en la que los estados vasallos someten su soberanía a los dictados del hegemón. Por ejemplo, la negativa de los EE.UU. a que sus ciudadanos se sometan al control del Tribunal Penal Internacional reconocido por el resto de los Estados es un claro ejemplo de la pretensión de

poner la soberanía de su Imperio por encima de todos los demás. Esa condición, sin embargo, es puramente negativa (dialéctica) pues se trata de no tener a nadie por encima en términos de soberanía. Llevada al límite, tal situación produce la existencia del Imperio de un Estado que mantendría una hegemonía absoluta sobre los demás, que se desvanecerían ante él como estados soberanos.

Como quiera que lo que llamamos «imperialismo» consiste en el sometimiento de la soberanía de otros a la propia, como ocurre en el caso de las colonias respecto a la Metrópoli, que usa y abusan de los estados coloniales, no sólo apropiándose de sus riquezas, sino controlándolos mediante gobiernos títere en los centros de decisión, una situación, como la actual, en la que formalmente hay casi 200 estados soberanos con representación en la Asamblea General de Naciones Unidas, pero en la que el único sistema victorioso (tras la caída del muro de Berlín) parece ser el propio sistema capitalista, propicia que puedan disociarse el concepto de Imperio central de su consecuencia inmediata el imperialismo.

Desde una perspectiva marxista, en la que el trabajo entra en crisis porque la nueva economía de la información controla y desarrolla la acumulación flexible y somete a las subjetividades sociales al poder de las tecnologías de la información y la comunicación en un proceso de transformación incesante, si se abandona la lucha de clases como «motor de la historia», porque la contradicción entre capital y trabajo parece haber perdido protagonismo (al alejarse la posibilidad de una transformación revolucionaria) se abre camino tanto la posibilidad de pensar un «imperialismo de la competencia» como la de idear un «Imperio de la propia transformación capitalista».

En el primer caso, si se demuestra que la competencia global y el conflicto entre los polos geoeconómicos, se sustenta sobre la explotación del trabajo asalariado, cabría resucitar la idea de una transformación revolucionaria por efecto del levantamiento de los oprimidos. Lo único que estaría ocurriendo sería una crisis de hegemonía, pero los protagonistas del Imperio y del Imperialismo seguirían siendo los

10 Petras, Vasapollo y otros (2004) *op. cit.* p. 14

11 *Ibid.* P. 15

12 G, Bueno (1999), p.186

Estados nación. Petras y asociados cifran esta crisis de hegemonía en tres síntomas: (1) En el uso de la ciencia con el fin de incrementar las ganancias que conlleva una prevalencia de las tecnologías sobre las ciencias básicas, lo que provoca un incremento de los riesgos (ecológicos, de manipulación genética, de nuevas enfermedades, etc.) y un incremento de la desconfianza de las poblaciones, que se manipula con los mass media para evitar que se den cuenta del sometimiento de la ciencia a los intereses del capital. (2) En la reorganización internacional de la producción que transformó grandes masas de campesinos en proletarios e hizo superfluas masas ingentes de personas desempleadas, siendo el caso paradigmático «la destrucción humana y social del África sub-sahariana, donde la vida humana nada vale y lo que cuenta es el control de las materias primas y los alimentos». (3) La problematización de que «la democracia burguesa sea compatible con el capitalismo», que está generando una escisión creciente entre los Estados y sus sociedades civiles¹³.

En el segundo caso, el centro del análisis es la localización del «nuevo proletariado social cooperativo», que Negri denomina General Intellect o multitud intelectual, cuya nueva condición social describe en su último libro en los siguientes términos: «una general precarización y fragmentación del trabajo. Que esto sea una ventaja o desventaja para los trabajadores depende sólo del grado de resistencia que se revela en la situación. El trabajo inmaterial, móvil flexible y precario, con su productividad, inteligencia y riqueza espiritual, es hoy el sujeto de producción; como tal es explotado, pero comprende potencialidades, fuerza constituyente, capacidad de construir algo común nuevo para todos los trabajadores, que es el pilar de una nueva utopía, bajo el rótulo de la multitud y de los nuevos deseos de libertad»¹⁴

Ni que decir tiene que para Petras los planteamientos de Hardt y Negri son «completamente burgueses» e idealistas, pues ignoran que todo el siglo XX ha sido un proceso de concentración técnica, económica, financiera y territorial, con una pequeña interrup-

ción después de la crisis del petróleo, entre 1974-1979. Los datos reales indican que el imperialismo capitalista sigue su marcha concentradora, sólo que con crisis de hegemonía¹⁵.

IV.- Pero vayamos ya a la cuarta acepción del Imperio como Idea trans-política, que se conforma no «desde el interior» de los Estados-nación, sino «desde el exterior». Esta idea metapolítica de Imperio se hizo dramáticamente real durante el gobierno de Bush II^o, quien consideró (y es posible que todavía considere) que es Dios mismo el que le ordenó iniciar una cruzada contra el «imperio del mal», al que declaró una «guerra infinita». En su invasión de Irak Bush hijo se comporta como Sargón de Agade en las mismas regiones mesopotámicas del Eufrates, que creía que el dios Enil se había ordenado tomar posesión de Summer, Akad y la costa Siria y los Altos de Mari... Pero no sólo Bush participa de esa locura. Sesudos analistas como Huntington que diagnostican un enfrentamiento de «civilizaciones» tienden a conceder realidad a las unificaciones intencionales del Islam como religión o destino metapolítico, al que se enfrentaría el Occidente cristiano unificado por su Dios.

Además, de las religiones hay otra fuente metapolítica de definir el Imperio: la conciencia. Cabría remontar a la Idea del Cosmopolitismo de los estoicos esta idea de una ciudadanía universal que hoy reaparece como alternativa a los imperios realmente existentes, en particular, el norteamericano. Con motivo de las protestas contra la invasión de Irak en 2003 ese cosmopolitismo pareció materializarse en forma de «manifestaciones». Sin embargo, su realidad no va más allá de la que tenga la «multitud» de la que habla Negri, respecto a la cual cabe sospechar que tiene grandes dificultades para cuestionar al Imperio diamérico de la acepción 4. A este propósito, recuerdo que en los informes de la CIA, *Global Trends toward 2015*, en los cuatro escenarios explorados para el futuro de la globalización, África siempre aparecía excluida. ¿Qué pasa con los excluidos del mundo, los millones que pasan hambre, los niños soldados, los inmigrantes irregulares, los ancianos sin pensiones, etc. ¿son

13 Petras, Vasapollo y otros (2004) op. cit. pp. 20-3.

14 Antonio Negri (2006), *Movimientos en el Imperio. Pasajes y Paisajes*, Paidós, Barcelona, p. 49

15 M Casadio, J. Petras y L. Vasapollo (2004): *Clash! Scontro tra potenze. La realtà della globalizzazione*, Jaca Books, Milano

«multitud» o «antimultitud»? ¿Constituyen un nuevo lumpenproletariado?

V.- Hay, por último, una Idea filosófica de Imperio, que no tiene existencia real, pero que es la matriz que sirve para pensar el Imperio y el imperialismo. Se construye dialécticamente a través de la confrontación interna entre las acepciones diapolíticas (III) y metapolíticas (IV) de Imperio y forma parte de la constelación semántica de las Ideas que afectan a la totalidad del Género Humano, como puedan ser la Historia Universal y los Derechos Humanos. Por ejemplo, «la Historia Universal» podría dejar de ser un proyecto metafísico y podría convertirse en un proyecto práctico positivo, si se identifica con la «Historia de los Imperios Universales», de modo que lo que no sea esto, sería Historia Particular, «es decir, Antropología o Etnología». A su vez, la aparición del Proyecto Simio, que pretende extender los «Derechos Humanos» a los simios, parece conferir a la declaración del 48, un vínculo con la totalidad del Género Humano menos estable de lo que se supone en Occidente. Desde esta perspectiva filosófica la Imperio Romano aparece como la realidad histórica, cuyo ortograma desarrolla la totalidad de las acepciones de Imperio,

Justamente en esta esfera filosófica es donde tiene lugar el encuentro en toda su complejidad entre esas dos Ideas que constituyen nuestro presente, la Idea de Imperio y su consecuencia histórica desde el horizonte del Género Humano del Imperialismo y la Idea de Mundo con su correlato de la mundialización que parametrizada a escala del género humano coincide con la Idea de globalización¹⁶.

El hecho de movernos en el plano filosófico de la symploké de las Ideas es lo que permite plantear los problemas conceptuales, discriminar distintos modelos alternativos a propósito de los debates ideológicos y, finalmente, explorar las múltiples dimensiones que afectan a las relaciones así descubiertas.

Sloterdijk, por su parte, menciona por primera vez a los Imperios como una forma de inclusión que, antes de la geometrización de la esfera, habría flore-

cido al socaire de los grandes cuerpos políticos regidos por doctrinas sapienciales como la de Amenemope en Egipto hacia el año 1.300 a.C. y como antes incluso el Código de Hamurabi entre los babilonios hacia el 1.700 a.C. «El clima de inclusión es el comienzo del ethos universal. Pertenece a la política climática de imperios estables prometer asistencia a los necesitados y hacerse cargo de los amenazados y perjudicados. (Por eso la genealogía de la moral a partir del resentimiento de los perdedores, tal como Nietzsche la ha expuesto, es una deducción certera, pero parcial; ha de ser completada por una genealogía imperial-morfológica). Este ethos conlleva la paradoja de que él mismo produce, a su vez, efectos exclusivos, ya que ha de declarar como adversarios a grupos integristas o pueblos obstinados que no quieren diluirse en la civilizada tibieza del imperio. Así precisamente el universalismo ético choca en todos los frentes posibles con los límites estructurales de la inclusividad generadora de paz»¹⁷

10c.- Problemas conceptuales. Mencionaré sólo cuatro.

1º) ¿Es el término «globalización» un concepto categorial (reducible a una ciencia), un ideograma (para consumo político de las masas y de los mass media) o una Idea filosófica? En este congreso debo comenzar mostrando que la mayor parte de los discursos sobre la globalización incurren en esta fetichización debido a un grave error conceptual. Confunden el proceso de globalización, que arranca, si no de Eratóstenes que calculó el perímetro del globo terráqueo, sí al menos de Magallanes, que circunvaló por primera vez la Tierra y, en consecuencia, «parametrizó» realmente el globo terráqueo con una mera categoría económica: el proyecto neo-liberal de la llamada «nueva derecha», que logró imponerse en Gran Bretaña y USA en la década de los 80, y promovió la falsa idea de que el libre mercado autorregulado misteriosamente por una «mano invisible», soñado por Adam Smith, debería convertirse, una vez destruido el comunismo, en el auténtico horizonte de la humanidad para el próximo milenio. Sobre la base de esta confusión se forjó el «consenso de Whashington», que hasta ahora sólo ha servido para confundir los términos mediante

17 Sloterdijk, (1999), *Esferas II*, op. cit. p. 171

16 G. Bueno (1999) op. cit. pp. 202-238.

la falacia de identificar la parte con el todo y manipular desde un conjunto de supuestos económicos falsos las distintas oficinas de la ONU, que en su día habían sido diseñadas con otros propósitos. Es cierto que sobre todo los sociólogos combaten el reduccionismo economicista aludiendo a su «multidimensionalidad». Pero, no por ello deja de ser cierto que los economistas se han apropiado del término. Baste recordar que los ejemplos a los que se recurre para ilustrar el proceso son de índole económica y que su expresión más determinante es la interdependencia global de los mercados financieros, permitida por las nuevas tecnologías de información y comunicación y favorecida por la desregulación y liberalización de dichos mercados. El hecho de que esté globalizada la producción de bienes y servicios y de que haya más de 53.000 empresas multinacionales asociadas a una red productiva que, aunque sólo genera el 30 % de la producción mundial mueve los 2/3 del comercio mundial, hace prevalecer la conceptualización económica sobre todas las demás, precisamente por su apariencia de concreción empírica y de nitidez cuantitativa.

Entre nosotros, un pensador tan inteligente y polifacético como José Luis Sampedro identifica sin más «Globalización» y «mercado mundial»: «La globalización es el nombre dado a la más moderna, avanzada y amplia forma del mercado mundial. El sistema en el que se ha liberalizado al máximo la circulación de flujos financieros y monetarios; con ciertas limitaciones y controles también los movimientos de mercancías y, más restringidamente aún, los desplazamientos de trabajadores. Esta libertad financiera es decisiva para el sistema, pues fomenta sus operaciones especulativas por cuantías muy superiores al valor total de las mercancías intercambiadas mundialmente. El objetivo de los operadores no es tanto incrementar la producción de bienes para elevar el nivel de vida colectivo, como multiplicar sus beneficios aprovechando diferencias en los tipos de cambio....»¹⁸

2º) ¿Es la realidad designada fetichistamente como «globalización» un fenómeno reciente o se remonta al pasado? Porque, si se concede que el proceso

18 José Luis Sampedro (2002), *El mercado y la globalización*, Ediciones Destino, Barcelona, pp. 59-61

de globalización es más viejo y no puede identificarse con la última fase del capitalismo en su versión neoliberal, entonces hay que distinguir entre «globalización» y «mercado global». Desengañado de las falsas expectativas ideológicas de la «nueva derecha», el conservador John Gray denuncia que mientras el «mercado global único es un proyecto político muy de finales del siglo XX», que sólo sirve para engañar ideológicamente, a los que creen en él, «la globalización de la vida económica y cultural que empezó en Europa a principios de la era moderna “ desde el siglo XV en adelante “ y está programado para avanzar durante siglos... es un destino histórico. Su mecanismo básico es la expansión de las nuevas tecnologías en todo el mundo»¹⁹. Y utilizando otro nombre lo mismo hace Samir Amin cuando habla de los «desafíos de la mundialización» o las confusiones del «eurocentrismo». Cabe volver a preguntar: ¿tienen el mismo significado los términos «globalización», «mundialización» o «universalización»? Es decir, ¿son los términos distintas formas de referirse a los mismos fenómenos o la propia categorización de los fenómenos implica su «constitución» ontológica, hiper-realista? Esta última posibilidad quedó claramente insinuada en la discusión etimológica que llevamos a cabo al principio, pero aquí reaparece como problema conceptual, no sólo lingüístico.

En efecto, Samir Amin, sostiene, refiriéndose a la «cosa misma», por un lado, que el fenómeno de la interconexión o interdependencia entre las sociedades «tributarias» (que él llama mundialización) es anterior a la aparición del «sistema capitalista» en el siglo XVI y que se basa en sistemas de dominación «ideológica», y, por otro, que la especificidad del sistema capitalista consiste en la instauración de lo que él llama la «Ley del valor mundializada», que implica un mercado integrado de los productos del trabajo social (es decir, las mercancías), del capital y de la propia fuerza de trabajo: «Conlleva “ añade “ una tendencia a la uniformidad en el espacio en el que opera, y supone precios en las mercancías y remuneraciones del capital y del trabajo idénticos (bajo la forma salarial o bajo la del pequeño productor mercantil). En las formaciones capitalistas

19 John Gray (1998), *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Paidós, Barcelona, 2000, p.36

centrales, esta aproximación corresponde bastante bien a la realidad empírica. A escala del sistema capitalista mundial, sin embargo, la ley del valor mundializada opera sobre la base de un mercado trunco, que integra el comercio de los productos y los movimientos de capital, pero excluye la fuerza de trabajo. La ley del valor mundializada tiende entonces a uniformar los precios de las mercancías, pero no las remuneraciones de del trabajo, cuyo abanico de distribución mundial es de lejos más abierto que el de la distribución de productividades»²⁰. De esta manera, al remplazar sin empacho los elementos político-ideológicos por los económicos, rebasa las tendencias a la polarización de los sistemas anteriores hasta límites insospechados. Por tanto, para Samir Amin también, mientras la mundialización y la globalización pueden ser fenómenos universales, al reconocer el corte cualitativo que instaura el capitalismo respecto a los sistemas tributarios mundiales, queda al descubierto el alcance histórico limitado del propio capitalismo y sus sacralizaciones ideológicas burguesas²¹.

Manuel Castells, por su parte, ha respondido sin ambages en la lógica realista de las ciencias sociales que «Se trata de un proceso objetivo, no de una ideología», aunque se utilice ideológicamente para justificar «lo que hay» como «la única racionalidad posible»²²

3º) Cuando del problema semántico saltamos a la dimensión ontológica y, poniendo el énfasis en las transformaciones tecnológicas que parecen constitutivas de proceso mismo de «hominización», aceptamos el diagnóstico el carácter «inevitable» del proceso globalizador, ¿no suscribimos alguna tesis «evolucionista», que implica leyes de carácter universal? ¿O acaso el «evolucionismo» decimonónico no es más que una coartada ideológica (que habría afectado al propio Marx), con la que simplemente se pretende justificar la superioridad «eurocéntrica» del sistema capitalista? Y es en este punto donde comienza a aflorar el interés filosófico de la supuesta confrontación denunciada por

20 Samir Amin, (1996) *Los desafíos de la mundialización, siglo XXI*, México, 1969 (traducción de l francés : *Les défis de la mondialisation*, L'Harmattan; Paris), p.6

21 Samir Amin (1999), *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona.

22 Manuel Castells, (1998), *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, Alianza, Madrid, 3 volúmenes.

Manuel Castells entre «globalización» e «identidad cultural».

4º) En este contexto, ¿constituyen las vindicações de las «identidades culturales» verdaderas resistencias contra la «globalización» (de carácter revolucionario o reaccionario) o, por el contrario, son expresiones del mismo proceso al que aparentemente se oponen? Y es que, si la «globalización» es un fetiche, la «identidad cultural» no puede escapar al formato metafísico que le insufla el «mito de la Cultura». Pues, aunque la Idea de Cultura ha alcanzado un predicamento gnoseológico y político sin precedentes en el siglo XX (no sólo en las Kulturwissenschaften, sino también en los Ministerios de Cultura), su mitificación exige más que en ninguna época anterior una estricta crítica filosófica.

