

## REFLEXIONES SOBRE LA GLOBALIZACIÓN. TERCERA ENTREGA: LA HISTORIA DE LA «GLOBALIZACIÓN» DESDE LA PERSPECTIVA DEL OBJETO. REVISIÓN DE LA PROPUESTA «METAFÍSICA» DE P. SLOTERDIJK

Alberto Hidalgo Tuñón  
Universidad de Oviedo

«¿Cuánto exilio es capaz de soportar el ser humano? ¿Cuánto desacostumbramiento de los primeros lugares necesita el alma capaz de pensar para recogerse en sí misma? ¿Cuánto desarraigamiento es necesario para hacerse sabio, es decir, resistente al destino?» (Peter Sloterdijk, «El argumento ontológico de la esfera», Capítulo 4º de Esferas II (Globos), Traducción de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, p. 309)

### § 11.- Pluralismo e inconmensurabilidad

Cuando se mira el tema de la globalización por la parte del objeto lo primero que aparece es la pluralidad caleidoscópica de tratamientos, teñidos muchas veces de connotaciones afectivas (alegrías, odios, temores, angustias, etc.). Tropezamos con el término globalización por todas partes: artículos periodísticos, secciones fijas, reportajes televisivos y radiofónicos, cursos de verano, seminarios, títulos propios de universidades, textos legales que transfieren a los centros educativos la obligación de analizar el proceso en que (supuestamente) nos hallamos sumergidos, informes, monográficos de revistas, libros e incluso Grandes Enciclopedias de divulgación. (V.g. La Gran Enciclopedia del Mundo Durvan coloca la década 1990-2000 bajo el rótulo La Globalización). En primera aproximación fenomenológica, sin embargo, no está clara ni sus connotaciones ni sus denotaciones. Como se ha convertido en un «comodín», en un término periodístico de amplísima difusión, en una fórmula mágica que «todo lo explica o lo justifica», no se sabe muy bien si cuando lo usamos nos estamos refiriendo a una

realidad, a una ideología o a una política económica específica<sup>1</sup>. Lo que, en cambio, se apresuran a dejar claro muchos de sus usuarios, aunque no siempre, es su valoración axiológica. Comprobamos la creciente influencia del lenguaje en los mass-media a través de la propaganda y la publicidad. ¿Cómo distinguir su uso de su abuso? Se desconfía de la publicidad y, sin embargo, tiene éxito. Credulidad y reticencia, ingenuidad y desconfianza no se excluyen. De hecho, los intentos de analizar el éxito de estas manipulaciones han convertido a algunos filósofos en publicistas.

La hipótesis que guía mi actual indagación sobre este fenómeno parte de esta experiencia de la vida cultural, en el que la globalización se ha instalado ya como una referencia presentacional en el mundo sociocultural de la mayoría de las poblaciones influenciadas por los mass-media. Como quiera que el término funciona ya como un elemento pre-figurado en el medio ambiente simbólico de nuestro presente, analizarlo como una *Weltanschauung* (para incluir sus componentes afectivos y volitivos, además de los representacionales o conceptuales) permitiría interpretar con sentido (o tal vez otorgar ese sentido) unitario al conjunto de las posiciones axiológicamente encontradas en el seno no sólo de las teorizaciones sobre la misma, sino también a propósito de los planes, programas y proyectos (los fines de la voluntad) de los movimientos sociales que han catapultado su imagen al primer plano de la actualidad.

Una de las paradojas de la globalización es que sus detractores han contribuido en mayor medida a su difusión que sus gestores y defensores. Cuando en noviembre de 1999, en el escenario de Seattle, irrumpieron violentamente en la historia los desde entonces llamados «movimientos antiglobalización» muchos espectadores se enteraron de que allí se estaban adoptando decisiones trascendentales para el desarrollo del sistema mundial y de las relaciones económicas internacionales, e incluso, en algunos comenzó a despertarse una cierta conciencia cosmopolita. Por

<sup>1</sup> Quienes distinguen estos tres planos suelen destacar sus múltiples conexiones. García Roca, Joaquín: «Globalización económica y solidaridad humana» en Foro "Ignacio Ellacuría" Solidaridad y Cristianismo, *La Globalización y sus excluidos*, Verbo Divino, Estella (Navarra), pp. 95-126

más que la prensa había anunciado la importancia de la Ronda del Milenio de la Organización Mundial del Comercio, la noticia del milenio fue el fracaso de la ronda del milenio y la puesta de largo mediática de un movimiento crítico que pese a los sucesivos intentos de aislamiento, ostracismo y criminalización por parte de los poderes fácticos, desde entonces ha ido creciendo y consolidándose, aunque también contribuyendo a la multiplicación caleidoscópica de sus contenidos, a la confusión, a la ambigüedad, al “desenganche”. Para explicar esta dinámica, en ocasiones anteriores, inspirándome en Marx, he atribuido al uso del término connotaciones claramente «fetichistas». La situación no es sólo que el fenómeno tenga partidarios y detractores según posiciones políticas predeterminadas. No. Lo peculiar del fenómeno es que, al igual que ocurre con todos los fetiches, tanto quienes la aceptan de buen grado como quienes la rechazan, como quienes dudan sobre su existencia o desconfían de ella le atribuyen un poder fabuloso, extraordinario, casi sobrenatural<sup>2</sup>. Pero intentar categorizar la dinámica que han provocado estos movimientos sociales e incluso participar en ellos activamente es simplemente una primera «reacción crítica» ante la demanda de colaboración que emiten los grupos y colectivos alternativos, pero no resuelve las cuestiones ontológicas, gnoseológicas y ni siquiera socio-políticas y morales que plantea el fenómeno de la globalización.

En un segundo nivel crítico es preciso reconocer la inconmensurabilidad insalvable entre, por un lado, la consideración objetivista, ideal, conceptual de la globalización como objeto de conocimiento que remite a la representación del globo como forma o figura, lo que incita a regresar filosóficamente hasta las esferas como límite, y, por otro lado, la concepción fenomenológica de la globalización percibida sensorial, material y socioeconómicamente como un espacio ilimitado que bordea y determina las vivencias intersubjetivas de los grupos humanos en acción. Desde un punto de vista psicológico parece observarse aquí el estricto cumplimiento del teorema de Thomas, según el cual «if men define situations as real, they are real in

their consequences»<sup>3</sup>. La fórmula de las profecías autocumplidas, aunque en 1923 se refería exclusivamente a la definición de situaciones familiares y de intimidad, se aplica hoy sistemáticamente a la política y sirve para explicar el empecinamiento de los grupos humanos en la creencia de que vivimos en la era de la globalización.

Esta es, me parece, la razón de porqué los teóricos de la izquierda tradicional y de sectores próximos al marxismo, intentan distanciarse de las connotaciones «anti» que se asocian a los movimientos “radicales”, que combaten la globalización, por más que la tilden de neoliberal. El conjunto de tipificaciones significativas con que se asocia a la globalización es tan poderoso y ha penetrado tan profundamente en las percepciones de la vida cotidiana que ha llegado a formar parte de la manera natural en que se concibe hoy el mundo. Es en este contexto polémico en el que propongo acudir críticamente a la noción filosófica de *Weltanschauung*, aunque despojándola de las connotaciones idealistas como en su día hizo Gramsci, en lugar de apartarnos del conocimiento socialmente aprobado. Las paradojas de la izquierda en este punto son obvias. Para no suscribir el argumento liberal de que todo grupo es respetable «en virtud del espíritu de la equidad democrática», Samir Amín se ve obligado a considerar «ilógico» apoyar estos movimientos, aunque sean «vectores del cambio». Pero la lógica subyacente a la que apela no es otra que el reconocimiento del proceso mismo de mundialización. Por su parte, James Petras vituperaba los movimientos radicales sin ambages al identificarlos como el «rostro comunitario del neoliberalismo» y Andrés Piqueras los rechaza por ser el «brazo social del Estado mínimo». Entrenados en la filosofía de la sospecha, Hard y Negri, entre otros muchos, ven en estos movimientos «armas pacíficas poderosas del nuevo orden mundial», de manera que la izquierda al criticar a quienes se oponen radicalmente al sistema, acaban apoyando el statu quo. El gran problema de estos diagnósticos es que como habitantes del planeta Tierra e integrantes de algún sistema social, nadie puede estar libre de sospecha, sobre todo, si se concibe un

2 Alberto Hidalgo Tuñón, «La globalización como fetiche», *Tiempos de Paz*, Madrid, abril 2.001; nº 60, pp. 17-30

3 William I. Thomas (1923), *The child in America: Behavior problems and programs*, Knopf, New York: pp. 571-572. Cuando, como es el caso, tratamos de imágenes, representaciones y *Weltanschauungen*, el teorema de Thomas resulta imprescindible.

nuevo poder descentralizado y diseminado. Volveré a este punto a propósito de los problemas del poder y del imperio. En realidad, lo que se debate en este contexto es más bien un problema de dirección estratégica de estos movimientos y de interpretación de los modelos subyacentes. Las dudas de Samir Amin son perfectamente legítimas, pero se trata de las clásicas reticencias del intelectual racionalista frente al activismo descerebrado: «¿Por qué deberíamos respetar y apoyar no importa a qué grupo si desconocemos donde pueden llevarnos sus planes? ¿Por qué excluir la posibilidad de que los regímenes establecidos los puedan manipular?... La opción de “activismo al servicio de los movimientos”, un enfoque supuestamente basado en el análisis de los actores sociales, conlleva el riesgo de un cariz antiteórico no menos peligroso que su contrario, el prejuicio de la teoría dogmática»<sup>4</sup>. Con la reticencia de que muchos participantes en el Foro de Porto Alegre parecen incapaces de superar la crítica moral a los males del capitalismo, lo cierto es que muchos «intelectuales» y «marxistas» se han sumado al movimiento con el propósito de hacer comprender a estos activistas cuáles son las causas estructurales de la desigualdad contra las que hay que luchar. El problema es que, a veces, conocer las causas, desactiva el movimiento. Pero, cuando te unes para darle energía a un movimiento y que no muera, resulta inevitable poner sobre el tapete tus diferencias. Ese reconocimiento de la «diferencia» y esa pluralidad del sujeto transformador han sido categorizados ciertamente por la filosofía post-estructuralista y post-moderna como una pérdida de la racionalidad misma. Baste una cita de Gianni Vattimo para confirmarlo: «Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades “locales” – minorías étnicas, sociales, religiosas, culturales o estéticas (como los punk, por ejemplo) –, que toman la palabra y dejan

de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera, digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes»<sup>5</sup>. Dejando de lado cuestiones de mayor calado ontológico y gnoseológico, el principal problema político que plantea la postmodernidad con su estrategia disolvente en pro de las diferencias es que impide la reconstrucción dialéctica de alternativas estratégicas de acción social. Es en este punto en el que yo he acudido a la teoría de las *Weltanschauung* para localizar las imágenes o representaciones del mundo que subyacen a los distintos modelos de desarrollo. En relación a las políticas o cánones de desarrollo precisamente la subsunción de los movimientos antiglobalizadores bajo el canon de la restricción ascética, que yo realizo en mis trabajos (y de la que duda el historiador Paco Erice) tiene precisamente la virtualidad de permitir discriminar las diferencias en la articulación de las políticas conjuntas, dejando el problema de la adscripción individual en (o de la imputación a) uno de los cánones a cargo de análisis posteriores, tanto de índole teórica como práctica. En efecto, he utilizado la técnica de la modelización abstracta para distinguir cinco cánones de desarrollo, pero no he ensayado todavía una empresa similar con respecto a la globalización, porque considero que identificar el “desarrollo” con la “globalización” es tomar la parte por el todo, hacer sinécdoques retóricas<sup>6</sup>.

5 G. Vattimo (1991) «Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?», en *el Reading*, En torno a la postmodernidad, Anthropos, Barcelona, pp. 9-19.

6 «Para responder a esta cuestión, es preciso presentar, aunque sea telegráficamente, las *cinco grandes variables* contra cuyas mallas se han ido cribando y depurando las historias reales del desarrollo de los pueblos, pues sólo si el codesarrollo aporta respuestas diferenciadas a tres de estas variables podríamos decir que el «codesarrollo» es un nuevo canon, con el que sería preciso contar en el siglo XXI. Si denominamos (en aras de la brevedad) a la variable de índole *ontológica* “**mundo**” (queriendo significar la representación formalizada o *Weltanschauung* más próxima al modelo de referencia), a la variable de índole *epistemológica*, “**tecnología**” (para señalar no sólo el conocimiento científico, sino también el entramado institucional de formación e I+D, que el modelo propugna) y a las variables de índole *categorial*, “**necesidades**” (por supuesto “humanas”, lo que no evita sus connotaciones biológicas, psicológicas, sociales y culturales), “**producción**” y “**riqueza**” (para indicar los dos aspectos más cruciales del desarrollo, las formas y mecanismos de generación de bienes y las estructuras políticas habilitadas para su reparto), la malla habilitada recoge *cinco cánones* bastante diferenciados que (también en aras de la brevedad) proponemos denominar así: «**canon de crecimiento económico irrestricto**», «**canon del desarrollo sostenible**», «**canon restrictivista o antidesarrollista**», «**canon del desarrollo humano**» y «**canon del desarrollo territorial endógeno**».

4 Samir Amin (1999) *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona, p. 167. Para los demás diagnósticos ver J. Petras (1999), *América Latina: De la globalización a la revolución*, Homo Sapiens, Rosario (Argentina), artículos recogidos también en (2000) *Las estrategias del imperio: los EE.UU. y América Latina*, Hiru, Hondarribia (Guipúzcoa), A. Andrés Piqueras (2000): «**Del movimiento obrero a las ONGs**» en *Papeles de la FIM, Madrid, N° 15, 2ª época, pp. 103-127*. Por último, Michael Hardt y Antonio Negri, (2000) *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005. Traducción de la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachusset.

Ante tantas dificultades para arrancar en la categorización objetiva del fenómeno de la globalización, ¿no sería mejor acudir a otra denominación para caracterizar la época presente que tenga perfiles más nítidos y se preste menos a confusiones? Hay, sin duda, varios candidatos competidores entre los que menciono a vuela pluma, la «sociedad post-industrial» (D. Bell, 1969), la «era de la información» (M. Castells y otros), la «era tecnotrónica» (Brezinski, 1970), la «post-modernidad» (Lyotard, etc.), la «sociedad del riesgo» (U. Beck), la «Tercera Ola» (A. Tofler), la «sociedad del conocimiento» (P. Drucker, 1967), la «era del vacío» (G. Lipovetski), etc. La estrategia analítica exige comenzar por el inventario de signos que usa una sociedad y, después, fijar el código que permite descifrar estos signos, es decir, unir los significados a los significantes. Y ciertamente es más fácil ejecutar la segunda tarea respecto a estos significantes porque hay «manuales de referencia», inventores, teóricos, cada uno de los cuales ha intentado capturar el signo de los tiempos con fórmulas específicas y organizadores pertinentes. Pero con la «globalización» ¿qué sucede? Que es una especie de «agujero negro» que fagocita a sus competidores, porque sus mensajes desbordan cada vez más el lenguaje (además de imágenes y significaciones, hay acontecimientos y catástrofes globales). De hecho, los autores y denominaciones mencionados y otros muchos, aunque no se consideren a sí mismos teóricos de la globalización, son tomados como tales y sus propuestas discutidas y sometidas a las mismas objeciones que el todo, con el agravante de que siem-

---

Cada uno de estos cánones entraña concepciones ontológicas, epistemológicas, políticas y éticas diferentes. En esas diferencias filosóficas de fondo voy a fijarme esquemáticamente en lo que sigue para confeccionar un cuadro sinóptico simplista capaz de reflejar una parte de la complejidad actual.

La intención de presentar los «modelos de desarrollo», en su real variedad pretende salir al paso de una manera simplista de plantear el «codesarrollo» como una alternativa global a la «cooperación para el desarrollo», que toma cuerpo cuando se considera el conjunto de la misma como si tuviese un conjunto de características comunes perfectamente sumables. Tal impresión viene avalada ciertamente por el hecho de que los modelos de desarrollo que realmente aplican los gobiernos para confeccionar su «política de cooperación», ya no son puros, están hibridados y toman cada uno de ellos lo que les conviene de sus adversarios. Dibujo, así pues, más que un mapa de los «modelos de desarrollo», un panorama de controversias actuales en torno al desarrollo mediante el procedimiento de modelización abstracta. Y es en este plano en el que cabe preguntar si puede hablarse o no con propiedad de un *séxtimo canon*: el «**canon del codesarrollo**», cuya paternidad, a no dudarlo, correspondería a Sami Nair.

pre son incompletas<sup>7</sup>. Cuando Gustavo Bueno, por ejemplo, después de su diatriba clasificatoria sobre distintos tipos posibles (lógicos) de globalización dictamina que «en todo caso es evidente que un teórico de la globalización (ya sea defensor, ya sea detractor del fenómeno), que, aún manteniéndose en el ámbito de las categorías económicas, no distinga entre globalización particular, pletórica y universal o integral, es porque tiene una idea borrosa de la globalización misma» no encuentra interlocutor que le responda, porque nadie se siente aludido<sup>8</sup>.

Y es que no hay en este espacio ni un teórico, ni un handbook de referencia, porque no hay un código común, evidente y general que garantice que estamos hablando de lo mismo. En su lugar existe cierto número de redes que son los verdaderos sistemas constitutivos de su progresivo engorde. Pero estas redes, al ensamblarse y conectarse unas con otras pierden, aparente o virtualmente, su autonomía autoreferente y dejan de emitir mensajes identificatorios acerca de sí mismas. En términos lingüísticos se habría producido una transferencia de las competencias metalingüísticas a otro lugar con lo que se posibilitan trampas, trucos, equívocos. En términos filosóficos el regressus hacia la inteligibilidad del fenómeno obliga a dos operaciones contrapuestas: por un lado, tal inteligibilidad debe bucearse en el seno mismo de la articulación de los fenómenos denotados por el término, mientras, por otro, debe remitirse a las «diferencias» con los usos fenoménicos, no ya tanto para señalar los conflictos, las contrariedades o los antagonismos, cuanto para remitir al conjunto de significaciones posibles. Pero entonces, el discurso filosófico puede caer en el vacío porque las formas puras que distingan no tiene ya significado, salvo para la lógica. Pero si el sentido de la globalización remite al nivel antepredicativo, como decía Husserl, que se

---

7 Ya en 1996 ironizaba Juan Valdés sobre futuros trabajos sobre la globalización y el sexo de los ángeles: «Globalización y regionalización: una perspectiva de izquierdas» en H. Dilla, M. Monero y J. Valdés Paz (coord.) *Alternativas de la izquierda al neoliberalismo*, FIM., Madrid, pp. 73-86. Aparece ahí la siguiente definición: «Globalización, noción bajo la cual se pretende caracterizar la mundialización de nuestro tiempo, ha devenido un término de moda, con el cual se alude a todo fenómeno de límites o causas imprecisas; una fórmula mágica que todo explica o justifica. También es un ideograma que como otros – “sociedad mundial”, “mercado total”, “aldea global”, etc. – muestra y vela al mismo tiempo, una realidad emergente»

8

G. Bueno (2004), *op. cit.* p. 2004

constituye por encima ciertamente de las sensaciones y percepciones sensibles, pero por debajo de las significaciones científicamente categorizadas, en su interior mismo se habría producido un «desenganche», como diría H. Lefebvre, que posibilita, a su vez, socialmente la operación inversa. Así, por ejemplo, es el propio libro de Gustavo Bueno el que se convierte en el referente teórico aludido por el mismo y queda incorporado (¿por quién? ¿cuándo? ¿dónde? ¿quién es el operador global?) al propio proceso de globalización, al haber introducido en la red muchos significados nuevos, nuevos «sentidos» que podrían llegar hasta el absurdo sin que el proceso fagocitador se resinta.

Con el mecanismo de incorporación a la red, que se hace visible en Internet, se introduce no sólo una retórica de la globalización, sino ideologías que sólo se descubren como tales, si muestran su conexión con estrategias comerciales o políticas. En cualquier caso, lo que sí sucede en estas inmersiones materiales en la red de significantes, es que se abandona la búsqueda del sentido, en lo que Husserl llamaba la «preconstitución pasiva de las significaciones ideales». La actividad antepredicativa que se desarrolla ahora en el nivel de la percepción consciente y representada, hace que lo retenido en la red se convierta por se en la realidad del fenómeno que sólo tiene sentido por su tensión hacia el porvenir, por su «protensión» o proyección hacia un futuro que sólo existe como proyecto. Para llegar a concretar las propias opciones en este ámbito los análisis requieren el pensamiento crítico más agudo, pero, en su ausencia, los mismos individuos conectados en red que aplauden un día las ideas nuevas las rechazan al día siguiente so pretexto de «ideologías», se despolitizan y acaban aplaudiendo a los charlatanes de la ideología y de la política. Todos sabemos que se trata más de un hecho sociológico que psicológico, pero nadie ha sido capaz de explicarlo adecuadamente. El destino del materialismo filosófico se parece en esta vía del regressus al que en su día corrió la reducción fenomenológica de Husserl: parte de lo vivido ante las conciencias individuales, de las categorías económicas (finanzas, comercio, desarrollo), pero al dotar a los fenómenos de un sentido universal (un período de la historia universal) la conciencia filosófica se erige en juicio y criterio supremo.

Otra cosa es que, al no aceptar como parámetro o límite de la reducción o del regressus, el «yo trascendental», la propia Idea de globalización acabe disolviéndose en la epojé escéptica como una aureola carente de consistencia y de fundamento. Las mutaciones sociales acaban arrastrando para la conciencia crítica avezada en el marxismo cualquier idealización susceptible de manipulación ideológica.

Lo que resulta dato relevante en este contexto (y es la razón por la que merece la pena prestar atención a la intervención de Peter Sloterdijk) es la importancia creciente de los campos de significación y de los sistemas de signos no lingüísticos, no verbales: ilustraciones, letreros, firmas, iconos, fotografías, números de teléfono, etc. El problema de la relación entre lenguaje e imagen recibió una particular atención en el estructuralismo marxista de los setenta. No conviene olvidarlo. «La imagen tiene necesidad de un comentario verbal; y a la inversa, el comentario sólo vale por y para la imagen», nos recuerda el viejo Henri Lefebvre<sup>9</sup>. Tomando como lema la afirmación heideggeriana de que «el acontecimiento fundamental de la época moderna es la conquista del mundo como imagen», emprende Sloterdijk, una gigantomaquia por los iconos mudos del pasado en los que aparece la imagen de la esfera al objeto de mostrar o demostrar (como dice él pretenciosamente) que la «globalización o esferopoiesis al máximo es el acontecimiento fundamental del pensamiento europeo que desde hace 2500 años no deja de provocar revoluciones en las condiciones de pensamiento y de vida de los seres humanos. Lo que aparece hoy como mero factum geopolítico en una fase de concentración superior (y de interpretación más nerviosa) fue al comienzo una figura del pensamiento sólo vinculante para los filósofos y cosmólogos. La globalización matemática precede en más de dos mil años a la terrestre»<sup>10</sup>. ¿No resulta la intervención de Sloterdijk de una osadía o de una insolencia insoportable? Hasta hace poco el gremio de filósofos pedía disculpas por no haber conseguido que la metafísica hubiese ingresado en el seguro camino de la ciencia por carecer de

9 H. Lefebvre (1967), *La langue et la société*; Gallimard, Paris (Traducción de Marcia Floreal: *Lenguaje y sociedad*, Ed. Proteo, Buenos Aires) p. 116.

10 Sloterdijk (1999), *Esferas II*, op. cit. p. 44

«juicios sintéticos a priori» y permanecer enredada en la dialéctica especulativa de las Ideas. El materialismo filosófico, en la senda kantiana del discurso crítico, resultaba no hace mucho todavía altivo e insolente sólo por arrogarse la capacidad de reflexionar en segundo grado sobre los productos construidos por las ciencias y mostrar sus incongruencias lógicas o sus carencias de articulación, un trabajo negativo y modesto, pero también molesto. J. Habermas acumula trabajosamente los rasgos distintivos del presente para definir el marco contextual de la globalización, en el que se dibujan las alternativas de futuro que amenazan al proyecto kantiano que él mismo está contribuyendo a fundamentar en colaboración con juristas, sociólogos y otros académicos. Lo hace midiendo las palabras, esforzándose en ser escrupulosamente riguroso con la técnica jurídica y dándole a los sistemas normativos el peso que tienen como garantías, en última instancia, de derechos humanos, trabajosamente conseguidos y todavía frágilmente asentados. En cambio, a Sloterdijk, acudiendo al pensamiento morfológico, le basta apuntar hacia a una galería de obras de arte, ordenarlas en un libro y proclamar con Max Bense la superioridad del espíritu que exclama ¡conocemos la verdad!: «Sólo entiende la globalización quien se abre a la idea de que hay que tomar en serio ontológicamente, es decir, técnica y políticamente, la figura lógica de la esfera»<sup>11</sup>. ¿Es esa la Weltanschauung a la que me refiero en el título de esta investigación?

## § 12.- Morfología de las esferas según Sloterdijk

¿Es posible que baste la cosmo-visión, la Weltanschauung, la intuición y representación (Darstellung) de que la Tierra es una esfera recorrida cada vez más por redes virtuales, que están transformando su faz, para que hayamos dado con la clave interpretativa unitaria o el código último (el ADN, diríamos) del complejo proceso de globalización que tantos desvelos y pasiones despierta? Volvamos sobre nuestros pasos. Activemos de nuevo a los críticos de la globalización que nos advierten contra las «contradicciones que hay

que superar antes de darla por buena» (Schori), sobre todo, contra el peligro de no reparar en los «excluidos» no vaya a ser que el elitismo filosófico nos vuelva a jugar una mala pasada por su implantación «gnóstica». Repasemos otra vez los textos de los que denuncian a la globalización como «el más potente mito de nuestro tiempo» (García Roca) que reposa sobre «el mito unanímista de la gran familia de los hombres», no vaya a ser que bajo la imagen de una utopía planetaria (A. Mattelart) estemos abrazando una simple «utopía retrógrada»<sup>12</sup>. Pero, sobre todo, volvamos a repasar los problemas de la polisemia de las imágenes y su poder de sugestión. ¿Son los comentarios verbales de Sloterdijk, que acompañan a todas y cada una de las imágenes, verdaderas demostraciones o la selección que hace de la secuencia de palabras fuerza únicamente una interpretación discutible? ¿Qué significa apelar al criterio de la «esfera» para entender la globalización? ¿Habla Sloterdijk sólo para filósofos como una casta elegida o incluye su discurso a todos los seres humanos afectados por el proceso de globalización? Y por último, ¿cubre la demostración de Sloterdijk la pluralidad de frentes, dimensiones y aspectos que tanto desconcierta a los intérpretes del fenómeno? Por ejemplo, ¿puede despacharse la aparente preminencia que todos conceden a los aspectos económicos con el displicente comentario de que «el hecho fundamental de la edad moderna no es que la tierra gire alrededor del sol, sino más bien que el dinero dé la vuelta el mundo»<sup>13</sup>?

Respecto a las imágenes me parece que si hemos reconocido que el problema de la globalización es la inexistencia de un código común, seleccionar un código muy concreto de la hebra filosófica (la tradición parmenídeo-platónica), entre la cantidad de mensajes verbales que podrían dirigirse hacia campos no-lingüísticos como el representado por los ¿filósofos? de Torre Annunziata, que han llegado hasta nosotros mudos, no sólo es arriesgado, sino puramente especulativo e incluso tramposo, pues la visión polémica, dialéctica y materialista de la filosofía queda prácticamente desterrada a favor de una visión «armonista», tejida con ingenio, pero con elementos heterogéneos. Aunque su

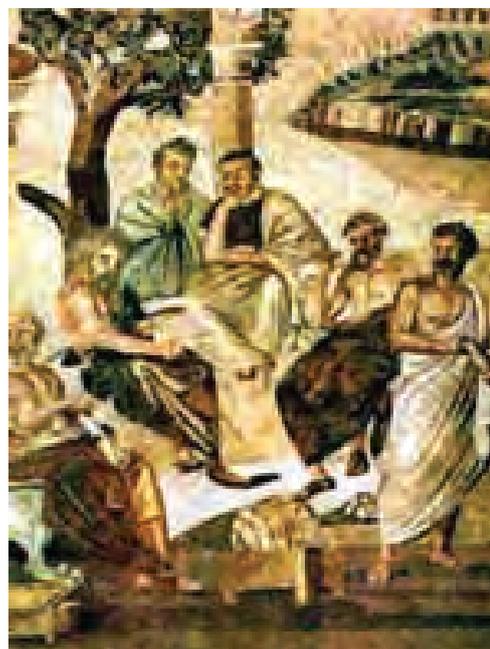
11 *Ibidem*. Cita Sloterdijk a Max Bense (1935), *Rebelión del espíritu. Una defensa del conocimiento (Aufstand des Geistes. Eine Verteidigung der Erkenntnis*, Stuttgart-Berlin, reed. 1997) p. 107

12 Armand Mattelart (2000) *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Paidós, Barcelona.

13 Sloterdijk (1999) *Esferas II*, pp. 51-2

comentario de las obras artísticas consiga, a veces, cierta *symploké* entre las dos partes del campo semántico global, lo cierto es que resulta asombroso que las estructuras tradicionales no hayan sido conmovidas. Para justificarlo él mismo tiene que recurrir a la metáfora del sarcófago, con lo que no hace más, en el fondo, que volver a celebrar los funerales de la metafísica que ya Heidegger había oficiado en *Ser y Tiempo*: «Este libro, un mausoleo de la idea de unidad de todo, pertenece al reino bimilenario de de la monosfera o del globo integral. ¿Se puede aprender todavía algo de Stalin en lo referente a la construcción de un mausoleo? Bajo todo punto de vistas, por supuesto, dado que también para lo que nosotros pretendemos, presentar la metafísica en un sarcófago de cristal, sería conveniente mostrar al muerto como si sólo durmiera»<sup>14</sup>

Pero si la metafísica tradicional está muerta o ha colapsado hacia 1830 con Hegel (tesis, por lo demás, nada original) ¿cómo puede pretender dictar los criterios para comprender la globalización? Incluso si aceptamos que lo racional, el logos de la esfera, sobrevive o persiste pongamos por caso en las matemáticas y los cálculos geodésicos ¿sigue teniendo las mismas funciones que en la antigüedad, a saber, fijar lo real ante lo imaginario? Es legítimo que los filósofos vindiquemos el rancio abolengo que nos emparenta con los matemáticos y cosmólogos, como sin duda lo siguen haciendo las propias tradiciones analíticas (Popper) en el siglo XX. El recurso a la historia de la filosofía para explicar nuestra Idea de mundo ha sido transitado con frecuencia. Entre nosotros, completó esta tarea con cierta destreza José Gaos en México. ¿La urna de cristal no separa irremediamente lo ya sido de lo que tiene significado para el presente y para el futuro? ¿No se han borrado los límites entre la imagen, por un lado, a la que todo le está permitido porque ya no cambia en sí, y el lenguaje, por otro, que puede decirlo todo sin que signifique nada?



El mosaico de los filósofos de Torre Annunziata, datado hacia el siglo I a. C.

Si observamos atentamente la imagen del mosaico de los filósofos de Torre Annunziata, que sirve a Sloterdijk de punto de arranque para justificar los orígenes filosóficos de la globalización, en conexión con el texto que la acompaña, somos forzados a aceptar una interpretación heideggeriana de la representación. Más allá del significado matemático de la esfera, que sí se menciona genéricamente como representación de la «razón medidora, constata y objetivante», pero que no se analiza, lo que se pone en primer plano es la imagen, cuyo significado puede ser otro que el hecho de que este grupo está concentrado en un discurso centrado sobre la esfera. Como quiera que el pie de foto impone la identificación de los miembros del grupo como «filósofos», la conclusión fuerza una reconstrucción tópica y típica: «La imagen de las figuras en discusión encarna, con la elocuencia de lo evidente, la tesis de que filósofo es quien tiene un reloj a la espalda y una esfera enfrente. Los pensadores del heilenismo, y sus herederos, existen bajo la ley del tiempo como inteligencias que reflexionan sobre algo diferente a lo temporal. Con ambos emblemas de sabios, reloj y esfera, el mosaico de los filósofos da a entender que en los siglos III, II y I, antes del cambio de cronología, no habría por qué dudar cuando se trataba de decir en qué consiste la esencia y el tema de la filosofía primera.

14 *Ibid.* pp. 123-4.

Comprender el ser y el tiempo y esclarecer la constelación que ambos forman: de eso y no de otra cosa se trata en este oscuro oficio, rico en palabras»<sup>15</sup>.

No negaré la eficacia propagandística que esta apropiación tiene en la era de la imagen para un gremio en crisis, sobre todo, si se adorna líricamente la estampa gozosa del «seminario estival» con los atributos de la plenitud, la exuberancia, el encanto, la «inmanencia divina» que acompaña a la «actividad metafísica», ociosa, alejada de las preocupaciones abyectas del «mundanal ruido» que suponemos agobia a la gente vulgar en la ciudad amurallada en el fondo del mosaico. «El mundo se ha hecho aquí concepto: su ser es desde ahora espaciación del espacio, conformación de la forma, configuración de la figura, medición de la medida». Sólo falta añadir aquí «globalización del globo» para cerrar el argumento. Pero Sloterdijk se reprime y vuelve sobre la figura: «La figura de la esfera impulsa ese devenir en ser conceptuado. En una figura, esa figura, en una bola, esa bola, está contenido todo aquello por lo que se preocupa el conceptuar y el configurar posterior hasta hoy, y quizá para siempre. Hegel, ciertamente sin saberlo, sólo fue un comentador del mosaico de la Torre Annunziata. Incluso Heidegger, como alguien que lamenta haber hablado demasiado del tiempo, regresa en sus reflexiones tardías a esa bola sublime. Son sobre todo los post- y anti-hegelianos los que luchan por el legado de la esfera, de la que se dice que ha explotado, de manera que los seres humanos arrojados de ella sólo existen ya como en caída libre»<sup>16</sup> Toda la historia de la metafísica occidental queda ahí resumida, como una historia de las representaciones de esa figura esférica como símbolo de Dios, del Uno, de la Perfección, la Plenitud, la Riqueza, el Bien, la Belleza, de la que el filósofo participa cuando comprende al «Dios panóptico en su autorreferibilidad fundadora del mundo» y a sí mismo como «una función local del optimum global»<sup>17</sup>. El filósofo, así pues, era en un principio, en la edad de oro, antes de que el cristianismo convirtiera el mundo en un valle de lágrimas, el funcionario de la esfera, un dios en pequeño, hijo de lo óptimo.

15 *Ibid.* p. 22

16 *Ibid.* p.23

17 *Ibid.* p. 25

Observemos, no ya sólo la reiteración hasta la saturación semántica del término «figura», sino la reducción del término científico «esfera» al vulgar de «bola», que eclipsa su contenido científico («la bola que todo lo contiene abarca y soporta también a sus intérpretes») y disimula los aspectos institucionales de la transmisión del saber «académico» que la escena representa. Con tanta retórica y tanta lírica Sloterdijk logra borrar la interpretación del cuadro como una clase de geometría, en la que el expositor con un puntero está «demostrando» (aquí si habría demostración) un esquema de identidad. La esfera es, en efecto, antes que nada una figura geométrica, en la que la distancia del radio a cada uno de los puntos de la superficie es siempre la misma (el mismo esquema de identidad que la circunferencia y el círculo que pueden obtenerse intersectando planos) y que tiene la propiedad extraordinaria de que contiene el máximo volumen compacto en la menor superficie externa posible. Esta impresionante propiedad, conocida ya por los griegos, es la causa de su omnipresencia en el mundo físico y biológico, cosa que si daría para una abundante reflexión, si se conecta al supuesto Tales de Mileto que maneja el puntero o radius con la tesis materialista de que «todo es agua». Pero si reparamos además en las líneas uranométricas, que Sloterdijk si destaca para «platonizar» la escena, es decir, en la circunferencia del ecuador y los círculos de los meridianos y paralelos que atraviesan la esfera, es difícil no acordarse de que precisamente la escuela de los pitagóricos, instalada en Italia, conocían las fórmulas geométricas para calcular tanto su superficie (S), como su volumen (V) a partir

del radio  $S = 4\pi \cdot r^2$  y  $V = \frac{4}{3} \cdot \pi \cdot r^3$  o que aplicando el teorema de Pitágoras podríamos calcular el radio de cualquiera de estas secciones a partir de distancia d que hay entre el plano que la atraviesa y el centro, es decir,  $r' = \sqrt{r^2 - d^2}$ .

Nada dice Sloterdijk de estas conexiones técnicas precisas, pese a su importancia estereométrica y geodésica o de que Platón exigía a los académicos conocimientos precisos de matemáticas y geometría. Quienes entendemos la filosofía como «geometría de las ideas» y sostenemos la tesis materialista del origen

técnico de las ciencias, no tenemos mayor dificultad en reinterpretar el mosaico desde una tradición que no se compadece bien con la hermético-teológica a la que se acoge P. Sloterdijk. Pese a que sabemos que el ser esférico de Parménides se fragmentó y multiplicó en los infinitos átomos de Demócrito a través de Meliso de Samos nada se nos dice de esta otra interpretación. ¿Qué crédito pretendemos encontrar los filósofos entre los científicos naturales si sólo apreciamos el lado estético de nuestra tradición?

No se trata de negar eficacia al estudio morfológico de la cultura, ni de huir de las figuras del espíritu, como si la Fenomenología de Hegel careciese de vigor intelectual, pero, ya que Sloterdijk se propone reconstruir la «verdadera historia de la globalización» y que no tiene más remedio que recoger muchos episodios que se inscriben en la tradición organicista de Aristóteles para soldar o conectar las estructuras geométricas con el mundo físico real, no estaría de más una referencia más explícita a la multitud de historias de la cosmología que han reconocido la importancia que han tenido las esferas en la forja de nuestra imagen del mundo desde la antigüedad griega. Me refiero naturalmente, no sólo a la literatura estándar de historia y filosofía de la ciencia (Pierre Duhem, George Sarton, A. Combrie, Thomas Kuhn, N. R. Hanson, etc.), sino a aquella otra más centrada en la propia morfología de nuestro mundo. En particular, quiero vindicar la del filósofo asturiano trasterrado en México, José Gaos, en su célebre curso *Historia de nuestra idea de mundo*. La conclusión a la que había llegado dos años antes de morir en 1969, según la edición de Andrés Lira el (17/9/67), oponía la visión antigua y medieval del mundo, ligada al sentido de la vista y al «complejo eidético» a la visión moderna y contemporánea del mundo, ligada al sentido del tacto, a la mano, a la inteligencia técnica del homo faber y al «complejo háptico». Del primer complejo «es oriunda la idea de mundo. La historia de esta idea es, pues, parte de la historia del reemplazo del complejo eidético por el háptico; lo que quiere decir esta sorprendente conclusión de nuestro curso de *Historia de la idea de mundo*: la historia de la idea de mundo es la de la progresiva e inminente extinción de esta idea: el reemplazo de un mundo con una idea de

mundo por un mundo sin idea del mundo... Porque este nuestro mundo es el mundo para el que proclamó Marx que ya no había que seguir contemplándolo, especulando como hacían los filósofos, que andan hoy realmente muy de capa caída, sino que había que hacerlo otro, como se esfuerzan por hacerlo los revolucionarios y los técnicos, que son los auténticos señores de nuestro mundo»<sup>18</sup>. Algo parecido afirma Sloterdijk cuando atribuye a la modernidad la sustitución de los cosmólogos y metafísicos por navegantes y geógrafos.

Pero, traigo a colación el caso de José Gaos como ejemplo de categorización filosófica sobre el cambio operado en la modernidad para mostrar que, a pesar de los laboriosos y perspicaces análisis que realiza sobre la Idea de la Tierra y los viajes en la Lección 8, sobre el Nuevo Mundo y el derecho de Gentes en la Lección 15 o sobre la importancia de la concepción del materialismo histórico y de las técnicas (incluida la cibernética y los medios de comunicación) para la configuración de la idea contemporánea del mundo, en las 744 páginas de su texto no aparece ni una sola vez el término «global», ni el de «globalización». ¿Por qué no utiliza el término Gaos, a pesar de que tropieza a lo largo de su historia con todos los elementos que pueden considerarse como las «condiciones de posibilidad» que nos obligan hoy a categorizar nuestra época como la era de la globalización? ¿Es simplemente que en español el término «globalización» no tiene el mismo empaque o la misma cobertura semántica que el término alemán *Globalisierung*? ¿Acaso se trata de una categoría superflua que no se necesita para pensar la contemporaneidad o más bien hay algún elemento que falta todavía en la historia de Gaos que se necesita considerar para poder escenificar la aparición de la globalización? ¿O simplemente tiene razón Gaos y lo que ha pasado es simplemente que se ha producido la anulación de la idea de mundo y lo que ha quedado aquí es un vacío, una nada, un complejo táctil que llamamos «Globalización», porque es una palabra que no encierra ni suscita ninguna Idea? ¿O no será la resistencia de los filósofos a conceder que la Globalización tiene estructura eidética una manifestación de que el

18 José Gaos, (1973) *Historia de nuestra idea de mundo*, FCE, El Colegio de México (edición a cargo de Andrés Lira) p. 744

nuestro gremio no es que «esté de capa caída», sino que sencillamente ha «desaparecido» ya en un mundo en el que los contactos han suplantado definitivamente a las imágenes, al eidos, al biós theorétikos, o a la vita contemplativa, que inauguró Platón en la Academia hace 2.400 años?

¿Cabe atribuir al análisis de Sloterdijk alguna superioridad metodológica que permita poner al descubierto lo que para el método de Gaos resulta insignificante? Que no se trata de que Gaos no haya reparado en la importancia de la esfera como forma o en lo que Sloterdijk llama esferopoéisis, es obvio. Por ejemplo, leemos pronto que «los viajes que contribuyeron tan decisivamente a verificar la idea de la forma esférica de la Tierra, y a hacer más rica y exacta la de la conformación de su faz, tuvieron por causa, efecto e instrumento las ciencias, con sus causas y efectos técnicos, que iniciaron la historia de la gran potencia cultural llamada “la ciencia moderna”»<sup>19</sup>. Tampoco falta en Gaos el recurso a las obras de arte (a la morfología) para ilustrar las concepciones del mundo subyacente. Sin embargo, es cierto que el método exegético empleado es distinto. Tomemos como ejemplo el comentario del Atlas Farnesio en el que el método de Sloterdijk brilla con particular altura para ilustrar cómo la imagen y el lenguaje se valorizan o desprecian entre sí y al mismo tiempo el campo global semántico se desliza hacia las señales.



Atlas Farnesio portando la esfera del cielo sobre las espaldas, desenterrado en 1575 y datado en el siglo I d.C. Museo Nazionale. Nápoles

Narra Sloterdijk con morosidad el desenterramiento del Atlante tras anticipar la tesis de que en el orden histórico primero vino la geometría y sólo después la moral, de modo que los primeros matemáticos legaron a los seres humanos una forma de construcción, lógica y cosmológica «de validez intemporal», que, por un lado, produjo la altiva complacencia parmenídea en la inteligencia del uno-todo, pero, por otro, ocasionó un «atropello formalizante» que obligará a toda inteligencia pensante a mantener «una relación fuerte al centro del ser» y a comprometerse «con la unidad, totalidad y redondez de lo existente»<sup>20</sup>. La esfera pura se convierte en «crítica de la realidad empírica, imperfecta, no redonda» y acaba imponiendo al alma una idea de perfección: «con ese imperativo la geometría se traslada al campo ético». En los tiempos de los césares romanos la esfera aparece a los pies de la diosa de la victoria Niké y en las monedas redondas que circulan por el mundo habitado como agentes y medios de «una relativa globalización en sentido económico», desembocando «no en el arte, sino en la toma de poder político y técnico». Con los emperadores cristianizados y los reyes medievales la esfera se transforma en un globo imperial coronado por una cruz, de modo que cuando aparece la figura del Atlas mitológico portando en sus hombros la esfera matemática con las líneas del ecuador, de los trópicos y los coluros bien visibles en el siglo XVI no se entiende bien, aunque a Sloterdijk lo primero que le dice es: «existir significa soportar el peso del cielo»<sup>21</sup>. Las tres interpretaciones que ofrece a continuación se orientan claramente a buscar una estructura de sentido.

a) En la interpretación científico cultural o literaria el Atlas representa el triunfo de la ilustración griega, el manifiesto de su genio «como la síntesis humana de matemática y poesía»<sup>22</sup> (Aby Warburg) o el triunfo de la perspectiva estética del Renacimiento como desde el concepto neokantiano de «forma simbólica» interpreta también desde la fenomenología del cuerpo el propio Merleau-Ponty cuando defiende el «primado de la percepción sensible»<sup>23</sup>.

20 *Ibid.* p. 46

21 *Ibid.* p. 56

22 *Ibid.* p. 58

23 Maurice Merleau-Ponty: «Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques», *Bulletin de la Société française de*

b) La segunda interpretación repara en la estructura musculosa del maldito titán que pertenece a la estirpe de los eternos sufridores (Sísifo, Prometeo, Tántalo), porque «el globo habría pedido entre los romanos su posible función científica y sólo se utilizaría como botín cultural y objeto de exhibición imperial». Símbolo de un nuevo existencialismo del poder refleja una cultura que exige «la obligación de ser fuerte en un mundo en el que no hay alivio para los poderosos ni indulgencia para los débiles». Cita a Marco Aurelio y Adriano meditando ante el atleta cultural, cuya figura articula la filosofía estoica del *substine y abstine* de la *conditio humana* con la de quien ha sido destinado a soportar la carga del mundo por estar «colocado en el centro del imperio»<sup>24</sup>.

c) La tercera interpretación abunda en el carácter de filósofo que debe atribuirse al titán, por su barba, y porque el peso que porta la esfera matemática no es físico, sino el de «un oscuro teorema». Puesto que no hay un cuerpo compacto de nombre «cielo» la maciza corporeidad del atlante barbado, en tanto que pedestal (Gestell) simboliza más bien la hercúlea reflexión del «pensar mismo. El *lógos*, desde que aprehende lo que nos comprende, se ha convertido en el cómplice, sí, en el auténtico *fundamentum* de lo envolvente. Lo *periéchon* es el espíritu, cuya levedad hace flotar la pesantez de todo»<sup>25</sup>. Sloterdijk carga las tintas elogiando al filósofo como «atleta de la totalidad que carga con el peso del mundo» y de la filosofía como «filoponía, amistad con la totalidad de las cosas sublimes y pesadas».

Puesto que la preferida es la tercera interpre-

---

*Philosophie*, tome XLI, nº 4, octubre-diciembre, 1947; reeditado como *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara, Grenoble, 1989. También para Panofsky, la perspectiva no es más que un artefacto técnico: la expresión estilística históricamente fechada de un fenómeno cultural. La perspectiva del *Renacimiento* no puede ser considerada una «ley del funcionamiento de la percepción» que es «polimorfa», sino, como de manera más precisa dice en *La prosa del mundo* (Gallimard, Paris, 1969), la perspectiva clásica «no es más que una de las maneras inventadas por el hombre para proyectar ante sí el mundo percibido, y no un calco de ese mundo. Pero si nosotros comparamos sus reglas con el mundo de la visión espontánea, este nos aparece ahí también como una interpretación facultativa, aunque quizá más probable que otras, pero no es que el mundo percibido contradiga las leyes de la perspectiva e imponga otras, sino más bien que ella no exige en tal caso ninguna en particular porque pertenece a un orden distinto»

24 *Ibid.* p. 61

25 *Ibid.* p. 63

tación está claro que lo que nos cuenta Sloterdijk no es una historia de la globalización, sino, a lo sumo, una historia de la filosofía a través de la aparición iconográfica de globos y esferas en distintas representaciones. Al haber convertido al filósofo en héroe solitario de la cultura la globalización propiamente dicha se eclipsa y, lo que es peor, las referencias a la economía, a la praxis política y a las relaciones de producción se desvanecen a favor de las formas. Pese a toda su constitución atlética el atlante filósofo ni trabaja, ni fabrica, ni tampoco opera políticamente, con lo que desaparecen los componentes materiales de la globalización en provecho exclusivo de la forma ideal. ¿No es esto idealismo?

Puede que la estrategia de Sloterdijk sea más astuta. El Atlas Farnesio es homologable al San Cristóbal que porta al niño Jesús, que juega con la bola del mundo, en su hombro. La leyenda de San Cristóbal sirve para introducir la problemática cristiana de la relación entre Hombre y Dios, un largo *affaire* amoroso, complicado por trinidadas, virginidades esféricas, esferas cristalinas sobre las que reposan dantescos órdenes celestiales, en fin, la historia misma del cristianismo, que Sloterdijk, no obstante, relativiza y humaniza a través del paralelismo que establece entre la epopeya babilónica de Gilgamés cuando pierde y llora a su amigo Chumbaba y el llanto de Agustín de Hipona por la muerte de su amigo más íntimo en el Libro IV de las Confesiones. Así se introducen los aspectos sociales: «Si la muerte es el amplificador originario de las esferas, bajo cuya acción estresante se forman las culturas o “sociedades” – cada una de ellas incluida en el círculo abierto de sus muertos cercano-lejanos –, el estrés inyectado en las sociedades por la envidia y el mal actúa como consolidador de primera instancia. Con sus ritos cargados de violencia, con los que se protegen contra el mal y se aglutinan, por decirlo así, como equipos para su exclusión y expulsión»<sup>26</sup>. Siguiendo en este punto a René Girard en una senda claramente antiuiriosoniana reconstruye Sloterdijk los orígenes de la sociabilidad humana mediante los complejos mecanismos de transeferencia mágico-religiosa. «Se podría comparar la transformación de las hordas prehumanas en comunidades humanas de ritual y sacrificio con una reacción de inmunidad de la socioesfera contra su máxima

26 *Ibid.* p. 165

amenaza inmanente... lo que era malo ha de ser santo. Esa santidad tornasolada se manifiesta, por regla general, como divinidad étnica, con el mandato de garantizar, como vigilante de esferas y protectora de grupos, la coherencia étnica»<sup>27</sup>. Aunque el integrismo del grupo casi-natural no está inmunizado contra las ilustraciones de la razón, el fundamento de la solidaridad en su forma inclusiva hay que buscarlo en otra parte, en lo que él llama el «socialismo térmico», del que hace un registro antropológico abundante, desde las excavaciones de construcciones circulares a los pueblos redondos de los boroboro en el Brasil. Tanto el prytaneum griego como el forumromanum albergan y custodian el fuego del hogar en su interior desde donde se irradia el calor hacia el universo. El templo de Vesta se ubicaba en el centro de Roma y sus rituales del fuego oficiados por vírgenes intactas garantizaban la inmunidad y la expansión de la casa hacia el imperio: «Del hogar estatal sale una irradiación cobijante que, como un fuego político-maternal, calienta todo el universo de alcance romano»<sup>28</sup>. Y justamente en este punto Sloterdijk se engancha del brazo de Spengler al objeto de construir una «ontología del espacio cercado» (Capítulo 3)

«Es un hecho completamente decisivo y nunca apreciado en toda su importancia el que todas las grandes culturas sean culturas de ciudad. El ser humano superior de la segunda era es un animal constructor de ciudades. Este es el auténtico criterio de la «historia universal», que se desprende con toda claridad de la historia humana en general: la historia universal es la historia del ser humano de ciudad. Pueblos, Estados, política, religión, todas las artes, todas las ciencias descansan sobre un protofenómeno de la existencia humana: la ciudad. Dado que todos los pensadores de todas las culturas viven en ciudades – aunque físicamente se encuentren en el campo – no saben en absoluto qué cosa tan extraña es la ciudad»<sup>29</sup>. Sloterdijk aprovecha con sagacidad ese paso atrás angustiado del morfólogo de las culturas para fijarse en las ciclópeas murallas que reflejan los destellos suicidas del sol e interpretar su significado como *Bergung*, como cobijo. En uno de esos momentos estelares del pensamiento Sloterdijk funde

en las murallas de las ciudades la *Weltanschauung* como cobijo con la *Weltanschauung* como *Haltung*, que Heidegger había escindido en sus lecciones del 28 : «Las primeras ciudades serían, según eso, formas procesuales de una psicosis de formato: agonías amuralladas de un espacio interior de mundo, tribal, mágicamente hermetizado, en el que el existente humano, desde tiempos inmemoriales, esta acostumbrado a cobijarse. Las ciudades se amurallan de pronto con tanta solidez, no porque sus habitantes sintieran de repente mucho más miedo antes los enemigos reales e imaginarios en la lejanía, sino porque el exterior ha entrado en ellos mismos como gran formaticidad, como pánico divino, y exige en ellos dimensión y representación; las murallas son respuestas psicopolíticas a la provocación dimensional del gran mundo emergente, al que pertenecen también dioses propios crecientes»<sup>30</sup>

Antes de proseguir con la morfología y para no entrar en la escatología de la merdocracia provocada por los detritus de las ciudades y que da lugar a un excursus en el más puro estilo de la Crítica de la razón cínica, tanto para vituperar el ejercicio xenofoboloso, que ignora los malos olores de la casa propia, como para ironizar sobre la expresión *Lebenswelt* de Husserl, que sería anterior a la invención del desodorante (p. 299), volvamos sobre nuestros pasos críticos para no confundir materialismo con corporeismo. Según el materialismo histórico las relaciones de producción constituyen el verdadero núcleo de la vida social sobre el que se asientan las formas jurídicas, políticas, ideológicas. Según el materialismo filosófico la ciudad surge por la confluencia de grupos heterogéneos en torno a una fuente de abastecimiento común (por ejemplo, un río) que posibilita el intercambio de productos y habilidades. Según Sloterdijk «la ciudad surge como el proyecto de construir, con ayuda de los conocimientos de un arquitecto, el asiento de un dios vecindado: no sólo como un trono aislado, sino añadiendo a este el único mundo-«entorno» que corresponde: al palacio, el cosmos; al rey-dios, el imperio... Para que el dios de la ciudad pueda hacerse hombre tiene que definirse por su muralla y manifestarse en ella, tanto hacia dentro como hacia afuera»<sup>31</sup>. Parece

27 *Ibid.* p. 168  
28 *Ibid.* p. 207  
29 *Ibid.* p. 231

30 *Ibid.* p. 265  
31 *Ibid.* p. 244

que los dioses de Sloterdijk están siempre encarnados y, en consecuencia, son materiales, pero el problema de su categorización mística consiste precisamente en la evacuación de todo contenido numinoso: los dioses reducen su existencia al ámbito de las relaciones psicológicas circulares. El primado de lo interior es inequívoco: «Nada hay en la arquitectura que no haya estado antes en las ideas de humanidad»<sup>32</sup>. Las sociedades o “culturas” de Sloterdijk ni siquiera son comunidades de artesanos que gestionan su entorno radial; utilizan la materia (madera) para darse calor, pero no se adiestran en nuevas técnicas, por más que la propia morfología invite a ir más allá de las analogías y fijarse en las innovaciones de la diferencia. La esfera es la autoimagen del alma dixit Marco Aurelio.

Antes, sin embargo de pasar a contrastar específicamente su historia de la globalización con la de otros especialistas, en particular historiadores, veamos si su demostración cubre el campo pertinente de la globalización, ahora que hemos recogido más de la mitad del material. Para ello intentemos rellenar con motivos que aparezcan en el libro de Sloterdijk el siguiente cuadro que recoge todos los componentes que permitirían diagnosticar que la globalización determina o está determinada por una Weltanschauung compleja. ¿Qué pone la trilogía de Sloterdijk en cada casilla?

Dimensiones	Factores	Cambio tecnológico	Economía P+C+F	Política Estados	Naturaleza Ecología	Sociedad Ind/Org	Cultura A+V+Nor
Ser	M1				Embriones		
Realidad	M2						
Ontología	M3	Esfera					
Conocer	Fenom.						
Mito/ciencia	Categ.	Navegación					
Gnoseología	Ideas						
Hacer	Trabajo						
Ética	Construc		Moneda				
Política	Acción			Ciudad			

Impresión de que la trilogía es un remedo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, pero que no logra ser un Bildunsroman.

La cita que sirve de frontispicio, situada en el corazón mismo del volumen II que Peter Sloterdijk dedica a demostrar el argumento ontológico de la glo-

balización nos remite directamente al pensamiento mismo de la Atenas post-socrática, desde cuyo núcleo se va desarrollando la concepción metafísica que el catedrático de Kalsruhe emite (desde su ciudad circular) al mundo global para pensar el presente. Cualquiera que lo lea se preguntará ¿y qué tiene eso que ver con la globalización? ¿No es más bien un programa de aprendizaje filosófico que la experiencia de un exilio excéntrico? Se ha convertido ya en un tópico caracterizar la época actual como la era de la globalización y en este contexto polarizado P. Sloterdijk llama la atención sobre si para decir. No sabéis de qué estáis hablando, yo tengo el código secreto para descifrarlo: es la esfera, la forma redonda. ¿Por qué se le hace caso? ¿Porque se inviste de la autoridad del sabio o porque toca la fibra más íntima del ser humano? Sin duda, tiene el acierto de retrotraerse al plácido oasis griego para rastrear los orígenes del proceso en el método geométrico. Pero ¿qué más? En esencia, el argumento de la globalización moderna es una morfología en la que se ha producido el desplome de la esfera armilar hacia el globo del centro, una degradación, un proodos neoplatónico, una procesión que se adorna con la imaginería sacra propia de la cultura occidental.

«Para mantener la conexión entre hombre y Dios en la interpretación clásicamente metafísica del espacio hay abiertos esencialmente dos caminos: o bien ha de ascender el ser humano desde su mazmorra central al aire libre, por una escalera inteligible que le comunique con el mundo superior; o bien ha de descender Dios hasta los seres humanos, presumiblemente por la misma escalera, sea por medio de signos o milagros, sea por la asunción de un cuerpo. Por ello, trascendencia y encarnación son movimientos verticales simétricos; ambos tienen el sentido de mantener abierto el enlace amenazado entre el centro malo (el existente cuantitativo) y el otro centro (el existente esencial)»<sup>33</sup>

La historia de la globalización que narra Sloterdijk comienza con el capítulo V, titulado *Deus sive sphaerae* o el Uno-Todo que estalla, donde se explica por un lado el argumento cosmológico de Koyré («La burbuja del mundo tiene que hincharse antes de explotar») y, por otro, el proceso religioso concomitante de la muerte de Dios que no significa otra cosa que la muerte de la Esfera. Nietzsche aparece así como un anacrónico profeta que redescubre a Copérnico con 350 años de retraso. Pero lo más importante es el capítulo VIII, dedicado a la última esfera, la estrella errante que acaba con la representación de la esfera armilar, porque el espacio se ha hecho infinito y, en consecuencia, debe cambiar su «emplazamiento», por un lado, y, por otro, limitarse a explorar su superficie que es lo único que queda a la mano. El fracaso de la globalización urania pasa, no obstante, por la tradición hermética que está en el secreto y por las dos grandes religiones implicadas en el proceso: el cristianismo y el judaísmo, así como por la experiencia psicológica de la depresión, que es el infierno. No hay que pasar por alto la referencia constante a la herejía que aparece mencionada como tesis 2 en el Liber XXIV philosophorum de San Buenaventura: «*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, et circumferentia nusquam*», porque leída junto a la tesis 1 y la 18 es la fuente decisiva para diagnosticar la crisis, que aparece como una paradoja geométrica, porque por un lado «expresa una representación necesaria por lo que respecta a la teología de la luz y, sin embargo, inaprensible para la intuición sensible»<sup>34</sup>. El elogio que se hace de la teosofía platónica como diez mil pies por arriba ontológicamente del sacerdocio y del catecismo es una de las claves que permite diagnosticar no ya la crisis de la modernidad sino el emplazamiento desde el que escribe el propio Sloterdijk y su pretensión de colocarse en la estela del Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno o Leibniz, cuya «forma de pensamiento todo lo fía en Dios y sólo asigna al mundo el valor posicional de un pliegue complejo en el interior del absoluto». Desde esta perspectiva el colapso de la esfera armilar es sólo la destrucción de un icono, cuyo valor no es superior a los materiales de que está hecho.

34 *Ibid.* p. 467. La proposición 1 reza: «*Deus est monademignens, in se unumreflectensardorem*» y la 18 «*Deus est sphaeracuius-totsuntcircunferentiaequotpuncta*»

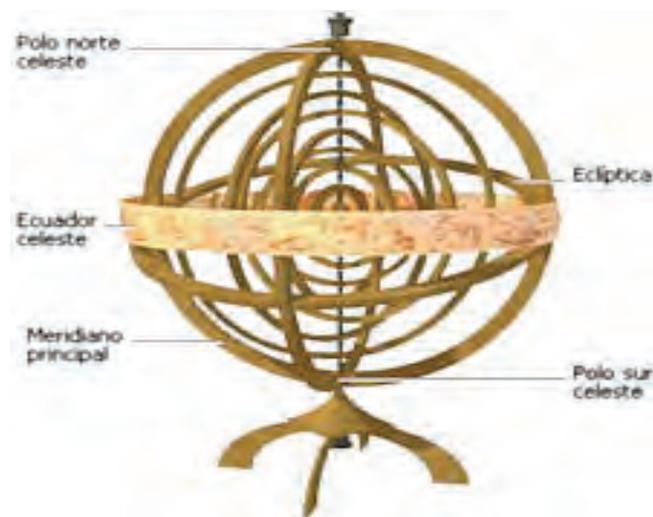


Fig. 3. Esfera armilar con la tierra en el centro, que quedara desprotegida cuando desaparezca el armazón de madera.

Por otro lado, el giro paulino desde el enclave judío hacia los pueblos del orbisterrarum sólo se entiende desde el análisis macroesferológico, ya que la validez objetiva de su mensaje dependía de su expansión fáctica universal en el helenismo. Y aunque «la verdad que había encarnado Jesús no era un teorema» implicaba una figura macroesférica de alianza y una oferta de relación esférica íntima que, al igual que un matrimonio, debía ejecutarse para poder consumarse. Esa era la noticia de la nueva telecomunicación apostólica, cuya acción debía ejercerse a distancia: «Ontológicamente la verdad cristiana tenía la estructura de una verdad universal y, precisamente por ello, de una verdad imperial, y de ahí que, para ser válida, tuviera que hacerse presente actualmente en todo el ámbito del imperio»<sup>35</sup>. Por su parte, la tradición judía de la que se desgaja el mundo cristiano, entra así en una espiral trágica de negaciones: «Al hecho de ser judío pertenece la plenipotencia de la negación: una postura negativa frente a todas las epifanías religiosas extrañas, así como frente a eventuales afirmaciones de presencia mesiánica en la religión propia»<sup>36</sup>. Entre nosotros, Gabriel Albiac ha narrado las tragedias de la sinagoga vacía a propósito de Espinosa, pero lo que le interesa a Sloterdijk es la dialéctica que implica esta negación como deslegitimación de sus orígenes para la posteri-

35 *Ibid.* p. 599  
36 *Ibid.* p. 664

dad. La respuesta cristiana es clara, la representación tiene la preminencia. Tanto el papa de Roma, como el de Bizancio, como el emperador de Alemania cuando hablan en nombre de Dios apelan a un núcleo que está vacío. Los judíos lo saben: «Los signos, leídos al modo judío, estimulan a la discreción ontológica y significan reserva frente a profusión».

### § 13.- Historia de la globalización: la hermosura de lo imperfecto.

No es casualidad que la primera estética de lo feo sea la de K. Rosenkratz, discípulo de Hegel, en 1853, quien ponía como ejemplo la tierra para ilustrar el asunto: «tendría que ser una esfera perfecta para ser bella como masa. Pero no lo es... Un perfil de la corteza terrestre nos muestra desde el punto de vista puramente estereométrico, el revuelto más azaroso de elevaciones y profundidades en los contornos más imprevisibles»<sup>37</sup> Da la impresión de que Sloterdijk, al colocar las consideraciones estéticas en el frontispicio de la historia de la globalización propiamente dicha, la que recae sobre la materia infecta de este planeta al que se viene a morir, quiere subrayar una degradación general, un descenso desde el Uno neoplatónico de la luz y del calor, que nos extasiaba y exigía la perfección ética, hasta una estética fría llena de desgarros, turbulencias, irregularidades. Menos mal que concede que «aunque decepciona como forma, atrae nuestra atención como cuerpo interesante»<sup>38</sup>



El argumento del regreso a la Tierra en la Modernidad será asumido al parecer con bastante naturalidad por geógrafos, marinos, comerciantes y hasta misioneros bajo el lema: «Es lo que hay». Este regreso tiene algo de decepcionante porque sólo se anima cuando nos cuenta que A. Humbold con su opus magnum, *Kosmos*, «aceptó el reto de presentar la pérdida metafísica como ganancia cultural»<sup>39</sup>. Los epígrafes que siguen para explicar el tránsito de la especulación meditativa a la praxis real de su registro en el globo ya no suscitan el entusiasmo épico con que había anunciado esta historia en el Volumen I, a donde tendremos que retornar, para entender por qué se extraña tanto de que los estúpidos humanos se hayan dado cuenta sólo en el siglo XX tardío de lo que había sucedido cinco siglos antes: «desde 1522, no hay nada que discutir»<sup>40</sup>. Y, sin embargo, si uno repasa los 27 epígrafes de que se compone la anamórfosis de la globalización terrestre, desde Copérnico a McLuham, encontrará un camino lleno de resistencias y vueltas continuas al pasado: resistencias a admitir que las tres cuartas partes de la tierra con mares (no tierra), resistencias al riesgo mediante seguros y reaseguros resistencias a cambiar los hábitos del saber y las instituciones, resistencias, manías por interpretar lo nuevo con los viejos conceptos. Volvamos, pues, a contar la historia completa en su primer anuncio o evangelio:

«Con los recuerdos de las venerables doctrinas antiguas del ser de forma esférica se descubren los orígenes filosóficos de un proceso que hoy está en boca de todos. Hay que contar su verdadera historia, desde la geometrización del mundo en Platón y Aristóteles hasta la circundación de la última esfera de la tierra, por medio de barcos, capitales y señales. Se demostrará cómo, por su fracaso en la época moderna, la globalización urania de la física antigua hubo de transformarse en globalización terrestre. Esta demostración se basa en la resolución de devolver al globus, como verdadero icono de cielo y tierra, el significado que en los discursos acostumbrados sobre la globalización se le asigna sólo nominalmente, nunca con seriedad conceptual. Cuando uno se ha hecho un concepto de la globalización terrestre como acontecimiento fundamental de

37 *Ibid.* p. 699  
38 *Ibid.* p. 702

39 *Ibid.* p.704  
40 *Ibid.* p.716

la época moderna puede comprenderse por qué en este momento una tercera globalización desencadenada por las rápidas imágenes de las redes conduce a una crisis general del espacio, que se designa por el concepto, tan habitual como oscuro, de virtualidad. El espacio virtual de los medios cibernéticos es el exterior modernizado que no puede ser representado de ningún modo bajo las formas del interior divino; se hace transitable como exterioridad tecnológica: como un exterior, por tanto, al que no le corresponde de antemano ningún interior. Ciertamente, a la virtualidad cibernética le precedió la filosófica, creada con la exposición platónica del mundo de las ideas; ya la metafísica clásica había hecho que entrara en crisis el pensamiento vulgar sobre el espacio, dado que Platón hizo que sobre el mundo sensible apareciera aquel sol virtual que se llama el bien y del que recibe ser, en principio, todo lo que es «real» en lo sensible tridimensional. La publicística del virtual space llega hoy justo a tiempo para tomar parte en la celebración del 2.400 aniversario del descubrimiento de lo virtual»

«El concepto de esfera - tanto como espacio animado cuanto como globo representado y virtual del ser - se ofrece para recapitular el tránsito de la concepción cerrada a la estallada de espacio, de la más íntima a la más extensa y abarcante. En unos versos decisivos, Rilke, a quien la poética del espacio ha de agradecer más que a ningún otro pensador contemporáneo, hizo barruntar que en las extraversiones, creadoras de espacio de las esferas se patentiza un impulso a lo inmenso e inquietante: «Y cuán turbado está uno que tiene que volar/ y procede de un seno»».

«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 lo más íntimo, el de la burbuja dual, hasta el máximo imperial, que había de representar como cosmos monádico 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 las redondeces imperiales haya de desembocar en una ginecología crítica del estado y de la Gran Iglesia: efectivamente, en el curso de la exposición llegaremos 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 población infantilizadas»<sup>41</sup>.

Del texto se desprende que estamos en la tercera globalización, cuya rasgo principal es la virtualidad. La primera habría sido iniciada por Colón que con su «obsesión profética» (ya sabemos como este nuevo Cristóforo firmaba con el anagrama de Xto. al final de sus días) «llevó a cabo un cambio de dirección de alcance histórico-universal y de inagotable contenido significativo para las ciencias del espíritu»<sup>42</sup>. El abandono del este y el giro hacia el oeste induce la geometrización del comportamiento europeo en un espacio local globalizado e inaugura el concepto moderno de «tráfico universal». ¿Qué rasgos tiene esa primera globalización? Sloterdijk no lo aclara, pero parece que casi todos a juzgar por la diatriba siguiente: «Resulta ridículo que el periodismo de hoy pretenda identificar en los movimientos más recientes del capital especulativo el motivo real del shock de la forma del mundo llamada globalización. El sistema universal del capitalismo se estableció desde el primer momento bajo los auspicios, mutuamente implicados, de globo y especulación»<sup>43</sup>. Está claro que tratándose de construir no tanto una Welt-anchauung cuanto una simple Welt-bild, el metafísico puede reposar en su sarcófago de cristal, porque la tarea ha sido encomendada ya a otros los geógrafos y a los marinos, mientras los cronistas e historiadores levantan acta de lo ocurrido (v.g. el cuaderno de bitácora magallánico de Antonio Pigafetta). Sloterdijk marca ciertamente el punto de ruptura en el Renacimiento, pero a través de los epígrafes sobre la Fortuna y la metafísica de la suerte fluyen tradiciones medievales que poco tienen que ver con los intereses teóricos que proporcionaban la forma a la

41 P. Sloterdijk (1998), *Esferas I*, Siruela, traducción de Isidoro Reguera, Madrid, 2003, pp. 68-71.  
42 *Ibid. Esferas II*, op. cit. p. 721  
43 *Ibid.* p. 736 y cita para corroborarlo a Manuel Wallerstein.

globalización. Los primeros marinos-comerciantes y cosmógrafos obedecían a un programa de conocimiento anti-contemplativo y enemigo de la deducción. Los riesgos implicados en el experimentum maris exigían dinero y secreto, porque implicaban negocios. Carlos V o Juan III son global players como también lo es el banquero Antón Fugger, protagonista del epígrafe 9 sobre capitalismo, telepatía y mundos asesores, por su affaire con la sanadora y bruja Anna Mergeler, y porque tenía una bola-televisión para espiar a sus colaboradores a distancia. De acuerdo con esta versión la «expansión europea» no hunde sus raíces en la idea cristiana de misión, sino en el negocio de riesgo sistematizado. Los misioneros se subían a los barcos que zarpaban, pero el grupo de los «aportadores de beneficios comprende en la edad moderna a conquistadores, descubridores, exploradores, sacerdotes, empresarios, políticos, maestros, diseñadores, periodistas: todos ellos con sus específicos consejeros y equipadores, ... sus encargos de transporte maníacos, etc.»<sup>44</sup> De la historia de la globalización de Sloterdijk tampoco la filosofía sale bien parada por su apego a la tierra firme y por haber sido la última en subirse al barco. Julio Verne es superior a Hegel: «Sólo a partir de siglo XIX tardó la filosofía continental – a despecho de todas las restauraciones fenomenológicas, neoidealistas, neoaristotélicas – pondría rumbo a un colapso general de los baluartes absolutista-territoriales de evidencia, que ya sólo podía aplazarse pero no impedirse...una cultura globalizada de la probabilidad»<sup>45</sup>

Giacomo Marramao, valorando el esfuerzo, pone en duda que la metafísica no siga operando de algún modo desde la urna de cristal, pero sobre todo objeta que esta historia ayude a resolver el problema del código: «Sostener que la travesía oceánica de Colón transformó a Europa en Occidente y que la “comprensión universal de la Tierra” determinada por la gran metáfora global se habría producido “bajo el signo de la tendencia atlántica” representa no por cierto la solución, sino el inicio de los cruciales problemas que afectan a nuestro presente»<sup>46</sup>

Por nuestra parte, nada tenemos que objetar a la lírica, pero la épica no puede contentarse con dibujar los contornos de la morfología. Es preciso descender a la dinámica. La fascinante impresión que uno recibe al leer el Volumen II de Esferas, en la que Sloterdijk ofrece la demostración de su tesis es que, si bien es cierto, que la forma de la globalización es un globo, el proceso mismo no puede reconstruirse sólo con cinemática. Hace falta también la dinámica que es de la que yo me había preocupado preferentemente hasta ahora, por ejemplo, al hablar, siguiendo a Marx, del fetiche de la globalización. Pero esa dinámica que comienza en el siglo XIX precisamente con la “occidentalización” del mundo (llámese colonización) plantea, por un lado, como dice J. Habermas el asunto de la escisión de Occidente en dos proyectos que parecen estar divergiendo (¿cómo una división celular por crecimiento, ya que hablamos de morfología?) y, por otro, el problema, al que apunta certeramente Marramao, de si es posible hablar todavía de la pareja Oriente/Occidente, no ya despreciando el Sur, sino, lo que es más grave, ignorando el cambio de signo asiático desde que China forma parte de la OMC, por ejemplo.

Desde un punto de vista dinámico, la globalización se presenta, en efecto, no sólo como un globo, sino también como la nueva fuerza que ha derrumbado el muro de Berlín en 1989 y ha barrido el comunismo de la Unión Soviética en 1991. Gracias a su potencia arrolladora, vaticinan sus entusiastas e ideólogos, los grandes conglomerados financieros y las corporaciones multinacionales han impuesto su hegemonía sobre los estados nacionales y los ciudadanos. Liberándose de las trabas proteccionistas y localistas del pasado, la globalización está consiguiendo imponer el «capitalismo democrático» a escala universal y engendrar una nueva era en la que los derechos humanos individuales florecerán en todos los rincones del planeta servidos por instituciones transnacionales, cuya única preocupación será garantizar la máxima libertad individual de todas las personas. La globalización, que nos ha transportado a la «aldea global mediática» o a «telepolis» permite hacer transparentes (y por tanto frágiles) los mecanismos de poder enquistados, elimina dictaduras encubiertas como la de Fujimori y Montesinos

44 *Ibid.* p. 756

45 *Ibid.* p. 776.

46 Giacomo Marramao (2003) *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006

en Perú, permite la persecución y el enjuiciamiento de los más crueles dictadores, hasta ahora impunes, como Pinochet, avanza hacia la construcción de un Tribunal Penal Internacional y mediante la extensión de tecnologías limpias y rápidas, como la red de Internet, anticipa la posibilidad de un gobierno mundial, en cuyas decisiones podrán intervenir desde sus confortables casas todos los especímenes de la futura sociedad perfectamente desarrollada. Desde esta perspectiva las patéticas guerras del imperio central USA sólo significan su intento desesperado y contradictorio de resistirse a esa fuerza envolvente. Más que en la forma del globo, la dinámica se fija en la fuerza de la gravedad que afecta por igual a todos los puntos de la Tierra, del mismo modo que los problemas ecológicos que son los únicos decisivos.

Pero quienes vituperan esta utopía irrealizable como una mera tapadera ideológica del capitalismo mercantilista que persigue la más absoluta desregulación de los precios de los bienes, del trabajo, de la tierra o del dinero no dejan por ello de atribuirle también un inmenso poder autónomo precisamente a esa forma metafísica del globo. En realidad, Wall Street sigue siendo el "atractor" principal del sistema y quizá no sea irrelevante la posición geográfica de USA entre los dos mundos: el atlántico y el pacífico. De hecho, es el proceso de globalización quien ha favorecido el irresistible ascenso de los tigres asiáticos, ha generado las tormentas financieras y ha provocado la crisis mexicana de 20 de diciembre de 1994, que trajo un millón de desempleados y una inflación anual superior al 50 % en 1995 y, en última instancia, el colapso del poder del PRI en el 2.000, después de 71 años de gobierno «revolucionario». La crisis mexicana es sólo una advertencia de los cambios que se avecinan en un mundo en el que los precios de algunos productos empiezan a ser marcados con total independencia de las economías locales, en el que los medios de comunicación de masas están poniendo en peligro no ya las tradicionales matrimoniales y el sistema de castas hindú, sino las normas éticas y tabúes respecto a las vacas. Los cambios culturales que tienen lugar cuando las sociedades se vinculan a los mercados mundiales han traído de la mano el anarco-capitalismo de las mafias rusas, la

diáspora de las redes familiares chinas por todo el orbe, la proliferación de contra-movimientos populistas, xenófobos, fundamentalistas y neocomunistas en todo el mundo, incluida por supuesto la reacción de colectivos de ONGs (mayoritariamente occidentales) agrupados en ATTAC (Asociación por una Tasación de las Transacciones Financieras para Ayuda a los Ciudadanos), cuya legítima resistencia debe ser orientada y estructurada.

Existe un tercer tipo de apreciaciones sobre el fenómeno que se dedican a exorcizarlo negando su existencia. Para ellos la globalización es sencillamente un fantasma debajo de cuya sábana se esconden otras realidades, principalmente el imperialismo capitalista de toda la vida (James Petras), o simplemente la aceleración del viejo proceso de internacionalización de la economía se halla ahora, tras el hundimiento de los sistemas soviéticos y el abandono del proyecto maoísta en China ante una fase de inestabilidad que augura las auténticas dificultades de la transición hacia el socialismo, centrada en cuatro grandes desafíos: (1) el desafío del mercado; (2) el desafío de la economía-mundo; (3) el desafío de la democracia; y (4) el desafío del pluralismo cultural y nacional (Samir Amin).

Pero quizá lo más sorprendente de las predicciones catastrofistas atribuidas a la globalización sea el hecho de que, aunque tanto los críticos de derechas (John Gray) como de izquierdas (James Petras) denuncian su «mitologización», sus «falsedades» y «trampas», todos ellos coinciden en el diagnóstico que Marx hacía respecto al «fetichismo de la mercancía». Al igual que la mercancía en el siglo XIX, la globalización se nos presenta hoy, como la «forma fantasmagórica» de una nueva relación entre las cosas, en particular, las asociadas a las nuevas tecnologías, que tienen la virtualidad de ocultar a los hombres envueltos en su desarrollo las relaciones sociales realmente existente entre ellos. ¿No será ello debido a que el sistema de categorías desde las que estamos «pensando» el proceso de globalización sigue preso de la tradición ilustrada que compartimos con Adam Smith, Thomas Jefferson, Voltaire y Karl Marx? ¿No constituye la propia idea de globalización un horizonte irrebasable para quienes, educados en in-

stituciones y valores occidentales, somos incapaces de imaginar un futuro de la especie humana que no pase por la creación de una única civilización mundial? Y, si tal cosa ocurre, ¿hay alguna posibilidad de practicar una verdadera crítica de la fetichización de la globalización?

Pero lo más grave de un fetiche es la obscuridad emocional del que viene envuelto, que impide un juicio claro sobre el mismo. Pero es justamente la falta de claridad asociada al fetichismo lo que le presta interés filosófico, pues nos obliga a dilucidar varios problemas conceptuales previos. Desde un punto de vista filosófico las cuestiones nominales no son inocentes.

La discusión sobre las bases empíricas en las que se materializa o sobre las que asienta sus pies el «horrible ídolo pagano» del que hablaba Marx, y que hemos catalogado como fetiche de la globalización, aluden a su carácter procesual y este rasgo dinámico, pero genérico, obliga a plantear la cuestión cronológica acerca de los orígenes, su carácter rupturista o evolucionista con la situación anterior y las fases de ese proceso. No basta con la deducción del colapso o fracaso de la esfera urania. Más que economistas y sociólogos han sido historiadores y geógrafos los que han prestado más atención al problema de los orígenes y desarrollo del fenómeno de la globalización.

#### § 14.-El problema de la periodización.-

El problema de la periodización. La primera globalización terrestre, así pues, tuvo lugar según Sloterdijk en 1522, la segunda después de la muerte de Hegel en 1830 y no queda claro cuando habría comenzado la tercera, aunque a juzgar por lo que leemos en el epígrafe 25, «Mundo sincrónico», se habría consumado en el siglo XX. «Con ello, sobre todo mediante los grandes avances técnicos de la segunda mitad del siglo XX, la globalización terrestre ha avanzado hasta un punto en el que se consideraría una idea extravagante volver a exigir de ella que se justificara»<sup>47</sup>. La globalización celeste habría comenzado con los griegos y no se habría dado por finalizada hasta que hacia 1830 dejaron de fabricarse los globos por parejas. En todo caso, Sloterdijk parece coincidir con Gustavo Bueno cuando

desautoriza el regressus de la globalización hasta categorías biológicas y específicamente ecológicas, como una visión del proceso de expansión o difusión de la «plaga humana» hasta los confines del globo terráqueo con la intención crítica de ridiculizar a los «ecologistas antiglobalización»<sup>48</sup>. Imagino que se habrá sorprendido del giro que ha tomado el asunto desde que el «cambio climático» como secuela de la contaminación, el efecto invernadero, etc. se ha convertido en 2007 en el desafío principal no ya de las agencias cosmopolitas de la ONU, sino de los Estados Nación como la Gran Bretaña de Blair y los Estados Unidos del fracasado guerrero Bush II. En cualquier caso si parece excesivo entender «la historia» como un «proceso de globalización de la especie humana a escala planetaria», pero esta tesis debe asociarse más a los economistas naturalistas, como el propio Adam Smith, que a los historiadores, geógrafos y antropólogos, que han criticado el evolucionismo y el eurocentrismo del modelo clásico. En cualquier caso, la visión «naturalista» de la globalización (cuya estrategia ideológica ya denunció el materialismo histórico de forma explícita) implica la idea de continuidad y una «filosofía de la historia» de corte evolucionista centrada en el discutible concepto de «competencia» antes que en el de «enajenación económica». Con todo y con eso, Sloterdijk no deja de reconocer que la tercera globalización, la de las paredes transparentes, demanda, si no la aldea global (proyecto monoesférico imposible) sí un incremento de las relaciones humanas: «jointventures, transacciones interculturales bajo cielos artificiales, foros, ...patrocinios, alianzas; fomenta asambleas de grupos de interés en mesas con diferentes formas, en salas de conferencia escalonadas. Pero desalienta la idea de una supermonosfera o de un centro soberano de todos los centros»<sup>49</sup>

No hace falta ser un morfólogo, para distanciarse de la idea de una evolución lineal y progresiva. De hecho el citado Samir Amin critica explícitamente esa filosofía de la historia evolucionista y naturalista, aunque desde el primer párrafo sostiene una «imagen de la historia universal» que pretende compatibilizar la evidencia de que «las sociedades anteriores al siglo

48 Bueno, Gustavo (2004): *La vuelta a la caverna: Terrorismo, Guerra y Globalización*, Ediciones B, Barcelona, pp.200-202

49 Sloterdijk, II, *op. cit.* p. 863

XVI no estaban aisladas» con el dato de la novedad del «modo de producción capitalista» (aporte teórico decisivo de Marx), pues «el capitalismo representa un salto cualitativo en la historia mundial», que se esboza hacia 1500, y cuya «diferencia fundamental» respecto a los sistemas anteriores consiste, por un lado, en que «la ley del valor se mundializa» o lo que es lo mismo, genera un sistema capitalista mundial con tendencia hacia la uniformización en «un mercado integrado de los productos del trabajo social (que se convierten entonces en mercancías)», mientras, por otro, opera una «transformación fundamental», que fuerza a que el predominio de lo económico reemplace al de lo político-ideológico, característico de todos los sistemas anteriores. Consecuencia de esta visión histórica es que, a pesar de reconocer «la importancia del corte cualitativo del capitalismo» debe imputársele un «alcance histórico limitado», limitación que se encubre mediante la ideología del «eurocentrismo», destinada a disimular la «contradicción» fundamental del sistema capitalista que «conquista el mundo, pero no lo homogeneiza», su tesis final reivindica que «debe sustituirse el universalismo trunco del economicismo capitalista, por fuerza eurocéntrico, por la perspectiva del universalismo auténtico de un socialismo que es necesario y posible»<sup>50</sup>.

Resumo el sentido general de las tesis de Amin porque los debates a los que alude y que suscita no pueden menos que abundar en el diagnóstico que hace Gustavo Bueno en su caracterización de la «Globalización cosmopolita» cuando le atribuye «un componente historiográfico esencial» ligado sin duda a la «visión esencialmente periodológica (historiográfica, por tanto) de la ideología del comunismo soviético»<sup>51</sup>. En efecto, Samir Amin polemiza contra la «versión supuestamente marxista» de las cinco grandes etapas o transformaciones necesarias del sistema mundial (que comienza con el (1) comunismo primitivo, sigue con (2) el modo de producción asiático, (3) el esclavismo, y (4) el feudalismo hasta desembocar en el (5) capitalismo), negando tanto el carácter necesario del esclavismo y del feudalismo como el supuesto «callejón sin salida» de la vía asiática hacia el capitalismo. Pero justamente

la obra de Samir Amin en discusión permanente con las visiones no sólo del comunismo soviético, sino también con las de Jacques Pirenne o las de André Gunder Frank, moviliza un conjunto tal de problemas acerca de la idea de globalización que no deja de ser arriesgado afirmar que están «prácticamente intactos» y, sobre todo, sugieren que antes de la caída del muro de Berlín la Idea de globalización ya estaba funcionando historiográficamente como «alternativa» a la Idea, también globalizadora, del Comunismo Soviético. En este sentido la obra del moderado «reformista» Samir Amin pone en duda que la Idea de globalización agote su virtualidad en ser una mera ideología encubridora de un determinado orden de causas como sugiere Gustavo Bueno como tesis central de su libro: «la simple presentación de la evolución histórica de la globalización en fases progresivas, según criterios de producción, industrialización, transportes por ferrocarril o marítimos, cifras de crédito, etc. - primera fase de preglobalización (1750-1870), segunda fase (hasta 1913), tercera fase (1914-1960), cuarta fase (1960 hasta la fecha) - tienen como efecto inmediato desconectar el proceso de globalización por antonomasia, el que comienza en los finales de los ochenta, respecto del proceso de la caída o «catástrofe en cúspide» (según analistas seguidores de René Thom), de la Unión Soviética. Esta desconexión se logra simplemente poniendo en serie la «cuarta fase de la globalización» (cuando además se la hace comenzar en 1960) con otras «etapas» del proceso de globalización anteriores en siglos a esta caída»<sup>52</sup>

¿Qué ventajas y qué inconvenientes nos reporta la tesis morfológica de Sloterdijk respecto al problema de la periodización? ¿Es la globalización actual una catástrofe en cúspide producida por el hundimiento de la URSS o la catástrofe había ocurrido ya con el fracaso de la globalización urania en el Renacimiento? Para Sloterdijk «el mundo globalizado es el sincronizado, su forma determinante de tiempo es el presente construido, su convergencia temática se encuentra en las actualidades»<sup>53</sup>. Meter Sloterdijk se hace eco así de la propuesta periodológica de Martin Albrow de considerar el periodo comprendido entre 1492 y 1945 como sinónimo de la Modernidad o de

50 Amin, Samir (1997), *Los desafíos de la mundialización*, Siglo XXI editores, México, pp. 3-8

51 Bueno, G. (2004), *op. Cit.* p. 212

52 *Ibid.* pp. 182-3.

53 Sloterdijk, (1999) *Esfemas II, op. cit.* p. 854

la Era de la globalización y excluir de ella la Global Age del incipiente mundo postnacional, cuyos presupuestos fueron creados en la anterior fase heroica. Si se entiende la globalidad en este sentido, como resultado y hecho consumado de la globalización, salta a la vista que el futuro apunta hacia situaciones supranacionales. Albrow llega a exclamar: «¡Olvidad la modernidad!, resulta inaceptable, pero comprensible»<sup>54</sup>. El diagnóstico viene a coincidir así con el que ya hicieran G. Deleuze y F. Guattari en *MillePlateaux* bastante antes del hundimiento de la Unión Soviética, si bien era ya una catástrofe anunciada, cuando preguntan «¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?» en la fecha exacta del 28 de noviembre de 1947. La humanidad desde entonces aparece en el escenario del pensamiento contemporáneo como un vago y disperso «parasujeto de una historia universal de lo contingente»<sup>55</sup>

Según esta periodización la globalización que se asienta sobre el esfuerzo de los europeos por forjar condiciones vivibles en todas las partes del globo entre 1492 y 1945 se habría asentado sobre cinco baldaquines que se ilustran en el libro:

- la mitología del barco;
- la religión cristiana;
- la lealtad para con los príncipes patrios
- el registro científico del espacio exterior;
- la traducción lingüística.

«Cada una de estas prácticas produjo una poética propia del espacio que en cada caso aportó lo suyo a la tarea de la época de hacer habitable el exterior para los intrusos e invasores o de disimular, al menos su integración y dominio»<sup>56</sup>

Siguiendo a Eric Voegelin y separándose en este punto de Spengler, Sloterdijk recoge aún la fundamentación metafísica de la unidad de la humanidad de la Primera Ecumene como «comunidad de problemas»

o comunidad noética, por cuanto puede ayudar a superar la fundamentación biologicista de dicha unidad, pero subraya que la unidad del género humano en la segunda ecumene es una cuestión de situación que «sólo es determinable ya ecológica e inmunológicamente»<sup>57</sup>.

De toda la algarabía y el parloteo actual sobre la globalización parecen desprenderse cuatro patrones que tienen visos de durar siglos periodísticos: (1) la necesidad de buscar un *modus vivendi* entre lo «local» y lo «global»; (2) que las comunidades políticas habrían entrado en una nueva constelación «más allá del Estado nacional»; (3) que el mundo globalizado entra cada vez más en tensión moral y políticamente por la diferencia cada vez más llamativa entre pobres y ricos; y (4) «que el agotamiento progresivo de la biosfera» exigen *nolensvolens* a la humanidad una comunidad ecológica de intereses que requiere una nueva cultura racional.

54 Albrow, Martin (1998), *AbschiedvomNationalstaat. Staat und GessellschaftimGlobalenZeitalter*, Frankfurt.

55 Deleuze, G. y Guattari (1980), *Mil mesetas*, Pretextos, Valencia, 1988

56 Sloterdijk, (1999), op. cit. pp. 822-4.

57 «La unidad de los seres humanos en su especie diseminada se basa ahora en que todos, en sus correspondientes regiones e historias, se han convertido en los sobrepasados, sincronizados, en los afectados y humillados desde la lejanía, en los desarraigados de sí, conectados, excesivamente requeridos: en emplazamientos de su ilusión vital, en direcciones de capital, en puntos en el espacio homogéneo, a los que se retorna y que retornan a sí mismos: más vistos que videntes, más entendidos que entendedores, más atrapados que atrapadores. En el retorno a sí mismo, cada uno y cada una tiene que intentar comprender, ahora, la ventaja o desventaja de ser el que es. La «humanidad» tras la globalización: seres humanos, en su mayoría, que se han quedado en su propia piel, las víctimas de la desventaja de emplazamiento «yo»» Ibid. p. 860

