

Sujeto expectante y globalización

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

Y, como se da cuenta de todo esto, permanece **quieto** y no se dedica más que a **sus cosas**, como quien, sorprendido por un temporal, se arrima a un paredón para resguardarse de la lluvia y polvareda arrastradas por el viento; y, contemplando la iniquidad que a todos contamina, se da por satisfecho si puede él pasar **limpio de injusticia e impiedad** por esta vida de aquí abajo y salir de ella tranquilo y alegre, lleno de **bellas esperanzas**. Platón, *República*, 497d.

De aquí que unos cuantos gigantes, que debieron de ser los más robustos, que estaban dispersos por los bosques situados en las alturas de los montes, al modo como las fieras más robustas tienen allí sus cubiles, espantados y atónitos ante tan impresionante fenómeno, del que ignoraban la causa, alzaron los ojos y descubrieran el cielo. Y puesto que la naturaleza de la mente humana comporta que en tales casos atribuya al efecto su propia naturaleza, como se ha dicho en los *Axiomas*, y como en tal estado la naturaleza era la propia de hombres todos ellos de potente fortaleza física que manifestaban sus violentísimas pasiones aullando y rugiendo, por ello **imaginaron que el cielo era un gran cuerpo animado, que por su aspecto llamaron Júpiter**, el primer dios de las llamadas «gentes mayores» que mediante el silbido de los rayos y el fragor de los truenos quisiera decirles alguna cosa; y así comenzaron a practicar la curiosidad natural, que es hija de la ignorancia y madre de la ciencia, la cual engendra el asombro al abrir la mente de los hombres, como se ha explicado antes en los *Elementos*. G. Vico, *Ciencia nueva*, II, s. I, cap. 1 [377], pág. 164.

El hitlerismo pretende principalmente imponer la dominación y la posesión total de cada individuo a través de la voluntad y del espíritu del *Führer*. La **dominación y la destrucción de las conciencias** tienen como objetivo a las personas y se propaga a través del discurso y por escrito. E. Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Akal, Madrid, 2009.

Introducción

1. El concepto de *globalización*
 - a. Definición GENÉTICO-TOPOLÓGICA
 - b. Definición EXTENSIONAL. Criterios
 - i. La globalización MEDITERRÁNEA
 - ii. La globalización BIFURCADA: España, Inglaterra, Holanda, Bélgica, Alemania...
 - iii. El FIN DE LA GLOBALIZACIÓN: Norteamérica
2. El concepto de *sujeto*
 - a. De *COGITO* a *STIMMUNG*
 - b. *EXCURSUS* SOBRE SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA
3. El *sujeto* de la *globalización*: «Conciencia entre conciencias»
 - a. Sentido del término *conciencia*
 - b. Fenomenología de la figura «conciencia entre conciencias»
 - c. Modelos de la figura «conciencia entre conciencias» en los procesos de globalización
 - i. El modelo *SOCRÁTICO*: El filósofo y los gobernantes
 - ii. El modelo *CIUDAD DE DIOS*: Dios y las criaturas
 - iii. El modelo *IMPERIAL (NACIÓN-IMPERIO)*:
 1. Las aporías del sujeto moderno
 2. El colapso del sujeto moderno: el caso Heidegger
 3. Otros sujetos olvidados
 - iv. El modelo *FIN DE LA GLOBALIZACIÓN*: «Remolinos de la globalización»
4. El cuadro semiótico de los sujetos al final de la globalización
 - a. El sujeto-«*IMPERIO*» de la globalización
 - b. Los sujetos-«*PLURICOLORES*» de la globalización
 - c. Los sujetos -«*RESISTENTES*» a la globalización
 - d. Los sujetos-«*REMOLINOS*» de la globalización: China, Rusia, India, Brasil, Sureste asiático, Irán...
5. Final, desde la «conciencia expectante» europea

Introducción

El congreso organizado por la SAF para este curso se titula *El Sujeto de la Globalización*. Ya de entrada, se podría negar realidad al término Sujeto y denunciar la globalización en sus perfiles más gruesos: la miseria del capital y sus consecuencias de pobreza, destrucción ambiental, corrupción política y económica...; la violencia militar y paramilitar; la ruindad del neocolonialismo, el racismo y el patriarcado; la desmoralizante racionalidad científica y la alienante técnica fordista; o la democracia insuficiente o dirigida¹ y, más aun, la violencia a la que conducen las urnas en muchos países del mundo.² A continuación podría reivindicarse cierta sabiduría arquetípica, exótica, pre o posmoderna, pero ya sin la obligación de confrontarnos con la idea de un sujeto que unificara toda esa experiencia. Ahora bien, si decidimos hacer caso al título y salvar la cuestión del «espinoso» Sujeto —como dice Zizek— se ha de confrontar la tesis de la trascendentalidad que acompaña al Sujeto en la filosofía académica. Y entonces no es posible soslayar la filosofía del Ser de Heidegger como piedra de toque al poner la metafísica de la subjetividad en el centro del debate filosófico. Así lo resume Álvarez:

Pero nos parece que es sobre todo a partir de Heidegger cuando se plantea la discusión acerca del sujeto metafísico como un asunto central del debate filosófico (...) Heidegger interpreta la filosofía moderna como la metafísica de la subjetividad, un modo de pensar caracterizado por ese principio axial del sujeto, que el humanismo identifica con el hombre (...) A partir de ahí otra forma de pensar tendría que prescindir del sujeto y volver a la cuestión del ser de cuyo olvido se hizo responsable toda la metafísica occidental.³

Heidegger ha reemplazado el centro que ocupaba el *yo* de la tradición —de Descartes a Kant y de éste a Husserl— por el *Dasein*, que toma como campo de acción el «entorno» o «mundo circundante» (*Umwelt*), el suelo en el que el ser arraiga su existencia. Y como han visto sus críticos, a quienes seguimos —Farías, Otto, Faye, Quesada...—, este *Dasein* pone las raíces auténticas de la existencia no en la Humanidad, ni siquiera en Europa, sino en la nación alemana.⁴ La existencia auténtica se realizará como destino (*Geschick*) y el destino está íntima y circularmente vinculado con la nación alemana. Por eso el sujeto —definido respecto de un mundo entendido

¹ Sheldon S. Wolin, *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Katz, Barcelona, 2008.

² Cf., por ejemplo, P. Collier, *Guerra en el club de la miseria*, Turner, Madrid, 2009.

³ E. Álvarez, “Introducción” en E. Álvarez (ed.), *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*, Cuaderno gris, nº 8, 2007, Universidad Autónoma de Madrid, pág. 10.

⁴ En el caldo de cultivo de la República de Weimar que se pregunta insistentemente por las «verdaderas raíces de Europa». Véase la excelente tesis doctoral de Antonio de Murcia, *Crítica, retórica e historia. La mediación humanista en el pensamiento de Ernst Robert Curtius*.

como el horizonte finito del desvelamiento del Ser— no unifica ya nada, e incluso se entenderá separado de los otros sujetos, pues aunque todos arranquen del suelo y la sangre (*Bolden und Brut*), sólo quedan entrelazados por mediación del Estado que los vincula distributivamente y que no requiere de pactos ni de contratos entre ellos, sino, en todo caso, de plebiscitos.⁵ No hay sujeto que unifique la experiencia ni siquiera que se con-forme con otros sujetos, sino individuos que responden todos uno-a-uno al mismo destino.⁶

El posmodernismo —un fenómeno cultural muy ambiguo, antifascista, pero orientado por la filosofía del propio Heidegger— ha dado un paso más y ha transformado el *Dasein* en un sujeto múltiple, de perfiles muy variados: «Sujeto artista neo-nietzscheano»;⁷ «sujeto infantilizado e inmaduro»;⁸ «corroído»;⁹ «masificado»;¹⁰ «metropolitano»;¹¹ «saturado»,¹² «modular»¹³... Un sujeto / *user* (usuario) que no tiene necesidad de integrar personalmente saberes o experiencias, ni de ordenarlos conceptual o narrativamente, sino que se conforma con reunir recetas de comportamiento, con acumular agregados de saberes técnicos e informaciones puntuales para satisfacer su ansiedad de consumidor compulsivo. Este sujeto no necesita ya una educación humanista en el sentido clásico, sino más bien una antropotécnica, como ha sugerido —con gran escándalo— Peter Sloterdijk,¹⁴ mediante el uso de biotecnologías adecuadas a

⁵ “En la ontología fundamental, la mayoría de los yoes —*das Man* [el uno impersonal]— evitan sistemáticamente las exigencias de autenticidad mediante las trampas de la conformidad social: el «ajetreo», la «cháchara», la «curiosidad» y lo «público». Como tal el *Dasein* permanecía envuelto en la esfera inferior de la autenticidad. Una consecuencia de esta descripción es que, en el esquema de Heidegger, la esfera del «Ser-con-otros» o *Mitsein* parece devaluada *a priori*. Así, en el *Ser y tiempo* las posibilidades de una intersubjetividad humana con sentido parecían desdeñables o inexistentes”. R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*, Cátedra, Madrid, 2003, pág. 131. Véase también: E. Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Akal, Madrid, 2009, pág. 202. V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona, 1989. F. Duque, (comp.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Serbal, Madrid, 1991. K. Jaspers, *Notas sobre Heidegger*, Mondadori, 1990. J. Quesada, *Heidegger de camino al holocausto*, Crítica, Madrid, 2008...

⁶ Sigue valiendo como referencia intuitiva la escena de la película *Cabaret* de Bob Fosse, 1972, cuando, en un merendero, un joven nazi inicia el canto del himno *Tomorrow belong to me*, al que se van uniendo todos los que allí se encuentran «accidentalmente», excepto el viejo judío compungido; cantan sin mirarse entre sí, con la mirada puesta, por así decirlo, «en el infinito».

⁷ Que resume el dicho de Andy Warhol: “If everybody’s not a beauty, the nobody is” (Si todo el mundo no es una belleza, nadie lo es). El límite de esta posición sería la de Annie Leibovitz, obsesionada por llevar una «vida perfecta»: Cualquiera puede ser Leibovitz; cualquiera puede suscitar universos perfectos y únicos por el ucase de su voluntad.

⁸ F. Cataluccio, *Inmadurez. La enfermedad de nuestro tiempo*, Siruela, Madrid, 2006.

⁹ R. Sennet, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000.

¹⁰ W. Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica”, *Discursos ininterrumpidos*, Taurus, Madrid, 1973.

¹¹ J. Echeverría, *Los señores del aire. Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.

¹² Véase K. J. Gergen, *El yo saturado*, Paidós, Barcelona, 2006.

¹³ E. Gellner, *Condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales*, Paidós, Barcelona, 1996.

¹⁴ M. Houellebecq, *Las partículas elementales*, Anagrama, Madrid, 1999; P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.

su novedosa función. ¿Podríamos considerar que éste es el tipo de sujeto al que se refiere el título del Congreso, el sujeto de la globalización?

Respondamos con otra pregunta: ¿Podría este sujeto (más bien anti-sujeto) posmoderno hacer frente a algo tan decisivo como el inmenso proceso que es la *globalización*? ¿Podría hacerse cargo, responsabilizarse de la experiencia económica, política o cultural jamás experimentada, si, como veremos más adelante, *globalización* significa «envolver todo el planeta Tierra desde uno o varios centros»? Más bien nos parece ver en él, un sujeto desbordado, perplejo, confuso (con «mala conciencia»), provinciano, victimista y utilitarista. Así que parece que es necesario comenzar con una definición de *globalización* para hacernos una idea del Sujeto que —eventualmente— habría de dar unidad a los atributos que comporta un proceso tan complejo y totalizador.

1. El concepto de *globalización*

Globalización abarca un campo semántico muy complejo, que recoge conceptos de la economía, la política y la cultura, pero también de las ciencias físicas y biológicas, de las tecnologías más avanzadas e incluso de la filosofía. Pues se supone que incorpora: las finanzas intercontinentales; el mercado mundial; las instituciones jurídicas internacionales; la homogeneización de las técnicas operacionales; el uso de las tecnologías —comunicacionales, armamentísticas, farmacéuticas, musicales...— que conectan Estados y pueblos; la cultura globalizada o superposición de valores internacionales a las identidades nacionales; y aun la Humanidad como punto de referencia global de los derechos humanos. El fenómeno de la *globalización* pone en juego, sin duda, elementos de la economía de pueblos, naciones, clases sociales o grupos étnicos, como bienes de consumo, aranceles, acuerdos multilaterales, instituciones internacionales, política económica...¹⁵ Y junto a estos fenómenos estudiados por sociólogos y antropólogos, aparecen por doquier ideas filosóficas de extraordinaria importancia, como Democracia, Libertad, Tecnociencia, Mundo, Imperio, Relativismo cultural, etc.

¹⁵ Samir Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Madrid 2000. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 1998. Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza, Madrid 1976. Noam Chomsky (y otros), *Los límites de la globalización*, Ariel, Barcelona 2002. G. de la Dehesa, *Comprender la globalización*, Alianza, Madrid 2000. M.J. Fariñas Dulce, *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005. P. de Senarclens, *Crítica de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2004. G. Soros, *La crisis del capitalismo global*, Debate, Madrid 2001. Joseph Stiglitz, *El malestar en la globalización*, Taurus, Madrid 2002. Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano*, Trotta, Madrid, 2005...

Por eso consideramos que *globalización* es algo más que un fenómeno económico, es una Idea filosófica¹⁶ que da lugar a **aporías**. Así: los centros de gravedad de las fuerzas económicas atraviesan los Estados, y, sin embargo, no existe un marco político, ideológico o cultural que dote de coherencia a la gestión global del sistema; de manera que se legitima la violación de los derechos de soberanía de los Estados — restricción de mercados, intervención militar directa...—, defendidos por esos mismos Estados. O bien: hay países que se hacen más ricos, pero crean millones de parados;¹⁷ son coetáneos un desarrollo económico acelerado y una no menos acelerada pobreza y represión política con millones de muertos (China, Vietcong, la Indonesia de Suharto, las dictaduras latinoamericanas...). Y aun, desde otra perspectiva: la «globalización de la riqueza» es hermana de la «globalización de la pobreza».¹⁸ Necesitaremos, por tanto, una definición categorial previa, que nos oriente en el tratamiento filosófico del término *globalización*.

a) Definición genético-topológica. El proceso de *globalización*, en su sentido descriptivo utilizado por políticos, periodistas e intelectuales en general, ha de adjetivarse con el término *terráqueo*. La *globalización terráquea* describe el proceso de intercambio fuertemente acelerado de mercancías a través de transportes rápidos — aviones, barcos, trenes...—, de símbolos e información quasi instantáneos a través de las tecnologías de la comunicación soportadas en satélites espaciales o de mercados financieros que se aprovechan de los dos medios anteriores; tiende a la concentración de poder, apoyado en la ideología del «pensamiento único»; se incluye además el intercambio de costumbres, de formas de vida (*american way life*), y hasta de bacterias y virus (SIDA, A/H₁N₁...), etc.¹⁹

Los análisis del término *globalización* se hacen habitualmente desde la sociología, pero propondré criterios histórico-topológicos de análisis. La definición genética de *globalización terráquea* ha de ir asociada, suponemos, a la hipercategoría de **ruta**.²⁰ La globalización se hace siempre desde un lugar (espacio-temporal), que va abarcando, encerrando o incluyendo otros lugares (espacio-tiemporales); será *unilineal*, si se inicia en solo punto (ciudad, Estado), o *multilineal*, si lo hace en distintos puntos

¹⁶ G. Bueno, “La nostalgia de la barbarie, como antiglobalización”, Antílogo al libro de Juan Zerzan, *Malestar en el tiempo*, Ikusager, Vitoria 2001. «Mundialización y Globalización» *El Catoblepas*, nº 3, 2002. R. Safranski, R., *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Tusquets, Barcelona, 2004. P. Sloterdijk, *En el mundo interior del capital*, Siruela, Madrid, 2005...

¹⁷ Cf., Samir Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona, 1999. U. Beck, *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 1998...

¹⁸ M. Chossudovsky, *Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

¹⁹ Dejamos aparte el concepto más astronómico y cosmológico de globalización del universo, según las clásicas teorías griegas del cosmos como una esfera o conjunto de esferas, con una última envoltura o Primer Motor tal como lo diseñó Aristóteles. (*Metafísica*)

²⁰ F. M. Pérez Herranz y J. M. Santacreu, *Las rutas de la humanidad. Fenomenología de las migraciones*, La Xara, Simat de la Valldigna, 2006.

con un mismo objetivo.²¹ La expansión de la globalización será *violenta*, si la resisten los pueblos englobados, o *pasiva*, si los pueblos quedan atraídos por los beneficios previstos por el pueblo englobador; además, la expansión da lugar a un complejísimo cruce de intereses, de asimetrías profundas en el desarrollo de unas zonas u otras del planeta, una complejidad que es la materia propia de la investigación —sociológica, antropológica o filosófica— que nos concierne. (Dicho en términos gnoseológicos, la parte englobadora nunca puede replicarse a sí misma, porque no se ajusta al modelo fractal, sino al modelo topológico de conflicto entre atractores en equilibrio inestable). Haré un par de comentarios:

En primer lugar, en cuanto a la *violencia*, un concepto perturbador y provocador. La filosofía, definida por su estructura argumentativa, no niega la violencia, sino que se encara contra ella desde su mismo origen. **Epiménides** de Creta, sabio de Grecia, vidente y chamán, es experto en ritos catárticos mediante los que restablece el orden y la salud, desterrados de la ciudad por los antiguos crímenes cometidos en ella. También la tradición bíblica prohíbe el asesinato: el primer pacto que establece **Jahvé** con los hombres exige de éstos el respeto por la vida humana; y no sólo reclamará la sangre vertida, sino que demandará incluso a quien derramare la sangre del homicida, pues el hombre ha sido creado a imagen de Dios (*Génesis*, 9, 5-6). Pero es **Sócrates** quien se enfrenta con la palabra (*lógos*) a los gobernantes que justifican su poder por la sola fuerza (“Es más vergonzoso cometer injusticia que recibirla” se lee en el *Gorgias*, 489a). Sócrates —y con él la filosofía— triunfa cuando, apoyado en argumentos por absurdo (el *élenchos*) persuade al poder para que éste se justifique según el *lógos*. **Platón** empieza a dibujar la figura del «rey filósofo», un rey educado en las ciencias y la dialéctica para ejercer el poder.²² **Aristóteles** corrige al maestro y limita la misión del filósofo a legitimar el poder a través de la razón. El cristianismo romano —herido por la letra griega— asume que el poderoso ha de dar cuenta y razón de sí mismo. San Anselmo inicia su argumento apelando a la ignorancia del necio, trasunto del soberbio Luzbel; y de las respuestas de los necios (nominalistas / realistas) se origina el humanismo cívico. Al criterio de la Razón ha de acogerse incluso el Tribunal del Santo Oficio, que emite sentencias y, en consecuencia, se obliga a dar razones. Haber convencido del deber de argumentar a quien ejerce el poder es el gran éxito de la filosofía. Pero este logro ni hace desaparecer la violencia, ni hace olvidar la violencia intrínseca (performativa) del propio lenguaje y los subterfugios que acumulan la retórica y la contra-argumentación.²³

²¹ I. Wallerstein ha propuesto tres espacios para explicar las condiciones de explotación: centrales, semiperiféricos y periféricos. Cf. *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, Madrid, 1979.

²² R. R. Aramayo, *La quimera del rey filósofo*, Taurus, Madrid, 1997.

²³ Véase, por ejemplo, S. Zizek, “Teme a tu prójimo como a ti mismo” en AA.VV., *Los otros entre nosotros. Alteridad e inmigración*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2009.

La filosofía, por tanto, encuentra su límite en la argumentación racional y lógica oral o escritural. Y si el filósofo socrático usa la palabra viva y el enfrentamiento «cara a cara», el filósofo platónico trabaja las Ideas filosóficas en la Academia indirectamente, a través de la escritura. En cualquier caso, la guerra (*stásis*) es siempre el límite de la acción filosófica, que sabe que el combate (*pólemos*) es el principio de todas las cosas (Heráclito, 53); pero también que el Poder ha de «dar cuenta y razón», si es que está sometido al *lógos*. Y, como Sócrates, seguimos preguntando: «Y tú, gobernante, ¿en qué fundamentas el poder del que te jactas?».

El proceso de globalización, heredero de esta tradición del argumento, propone también sus estrategias argumentativas; abre espacios para pensar la relación irreductible entre la globalización, el sentido del mundo como mundo, las condiciones en las que estamos expuestos a la naturaleza y a los demás hombres, y las formas en que debemos pensar el mundo en términos de su creación (in)finita.²⁴ Por lo que, siguiendo a Alberto Hidalgo,²⁵ podemos formalizar el **silogismo de la globalización**:

La globalización es el terreno en el que la lucha ideológica se plantea con más crudeza en este momento; quien se apropie de la idea de globalización para sus intereses, se apropia del discurso; apropiarse del discurso es apropiarse de los términos de la relación; apropiarse de los términos de la relación es apropiarse de la definición de los problemas. En consecuencia, apropiarse de la definición de los problemas es plantear previamente las soluciones, en la dirección que a uno le interesa.

Y, en segundo lugar, en cuanto a la *complejidad* que procura el ajuste de tiempos y espacios, de creencias y religiones, de intereses económicos y tecnológicos... En el proceso de globalización, habrá zonas —Europa— favorecidas por la liberación del flujo de capitales y de la circulación del ahorro mundial; pero ese mismo flujo ha provocado turbulencias monetaristas en otras partes del mismo *globo terráqueo*: México (1994-5), Sureste asiático y Corea (1998), Rusia (1998), Brasil (1999), Turquía (2000), etc. Entonces se hacen inevitables algunas preguntas: ¿Cómo es posible hablar de un «orden mundial» (S. Huntington), de una «sociedad civil global» (M. Kaldor) o de una «única civilización mundial» (H. Perlmutter)? ¿No habrá, más bien, múltiples centros de globalización? ¿Qué papel juega Europa en esos procesos? ¿Cuál es la potencia (*dynamis*) de esos presuntos centros que parecen iniciar sus propios procesos de globalización: China, Rusia, India, Brasil, Irán...?

²⁴ J.L. Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona, 2003.

²⁵ A. Hidalgo, “La globalización como fetiche”. Un resumen se encuentra en *Tiempos de Paz*, Madrid, abril 2.001; nº 60, pp. 17-30. También, “Tercer salón del libro iberoamericano de Gijón. Estrategias y miserias del proceso de globalización”. Un silogismo que, si bien no es equivalente al *teorema de Thomas* (“Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias”), considera que la conciencia que se tenga de un problema repercute en la realidad misma. Cf. R.K. Merton, *Teoría y estructura sociales*, FCE, México, 1964.

b) Definición extensional. Criterios. Extensionalmente, *globalización* hace referencia al mundo que se inicia tras la Segunda Guerra Mundial, a partir de los acuerdos en julio de 1944 en Bretton Woods y el consiguiente establecimiento del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) encargados de evitar la re-aparición de los desórdenes monetarios que tomaban como referencia el Crack de 1929; continúa con las reformas de M. Thatcher y R. Reagan —inspirados por los teóricos neoliberales F. Hayek y M. Friedman—; la expansión del mercado que no sólo regula los intercambios de mercancías, sino también los servicios o la propiedad intelectual, aspectos que atañen a la salud, la educación, etc.; la incorporación de China a la Organización Mundial del Comercio (OMC), creada a partir del GATT en 1995... y concluye, por ahora, con la crisis de 2008.

Ahora bien, si *globalización* es un concepto en la órbita de las Rutas, hay que entenderlo como última etapa de un proceso iniciado mucho antes. En este sentido, se han propuesto diferentes criterios para su periodización y todos ellos poseen sin duda razones suficientes que los justifican.²⁶ Aquí propondré un criterio que se adapte a la definición genético-topológica de *globalización*. Si ésta es un proceso, ha de poseer un punto de salida desde el cual se realiza la operación de englobar tierras, pueblos y costumbres hasta que, en el límite, se globaliza la totalidad del planeta Tierra. A tales efectos, tres han sido los puntos de referencia que destacan con fuerza propia: Roma, la Europa cristiana y Estados Unidos (sin perjuicio de que puedan considerarse también otras globalizaciones anteriores a la romana: la de las primeras rutas paleolíticas; la de las rutas de los grandes imperios medo-persas, egipcios...; la inmediatamente anterior a Roma: la globalización de Alejandro Magno; o bien otras posteriores, como la expansión árabe islámica). Al criterio topológico de centro de expansión, añadiré un subíndice determinativo filosófico:²⁷ para que un acontecimiento histórico sea reconocido como singularidad histórica ha de haber sido constatado por medio de ciertos escritos (asociados a lo que llamamos *filosofía de la historia*), que son sus referencias canónicas.²⁸ Veamos:

²⁶ P. Sloterdijk habla de la globalización cósmico-urania (De Grecia a Dante); la globalización terrestre (de 1492 a 1945); la globalización electrónica (de hoy en adelante). Cfr. en P. Sloterdijk, *En el mundo interior del capital*, op. cit., págs. 26-27. Robertson habla de oleadas de la globalización: comercio regional (de 1500 a 1800), industrialización (de 1800 a 1945) y nuevo orden mundial (de 1945 en adelante. Cf. en R. Robertson, *Tres oleadas de globalización. Historia de una conciencia global*, Alianza, Madrid, 2005, pág. 18. Tilly distingue cuatro ondas de globalización: siglos XIII, XVI, XIX y final del siglo XX. Cf. en “Globalization Threatens Labor’s Rights”, *International Labor and Working-Class History*, 47, 1995...

²⁷ Sin perjuicio del uso de otros criterios necesarios: jurídicos, políticos o económicos, que no podemos acometer aquí, aunque muchas veces se trasluzcan estos aspectos en un planteamiento de cuño filosófico.

²⁸ Cf. F. M. Pérez Herranz y J.M. Santacreu, *Las Rutas de la humanidad*, op. cit.

i) La globalización mediterránea. La primera gran globalización es la llevada a cabo desde Roma hacia los límites sostenibles por el ejército —el *limes*—, que tiene como referencia el Mediterráneo; el cristianismo impele esa dinámica hacia la totalidad del mundo conocido.²⁹ El cristianismo piensa esta globalización, fijada por Marcos: “Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará” (*Marcos*, 16:15); y que totaliza Pablo: “No hay ya judío o griego, no hay siervo libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa” (*Gálatas*, 3,28). En un muy preciso libro, José Ferrater Mora muestra cómo las filosofías del imperio romano, que deberían dar cuenta de aquella globalización, se inclinan, paradójicamente, hacia la interioridad: los cínicos la resistieron con el desprecio; los hedonistas con el temor, los estoicos, resistentes del mundo por antonomasia, con la felicidad en sí mismos; los neoplatónicos, con la huida y el gnosticismo.³⁰ Pero los cristianos se ponen a la cabeza y tiran del deshilachado imperio romano hacia adelante; y con una fuerza inigualable se autopostulan como el verdadero Sujeto de ese imperio, que absorbe a todas las demás fuerzas sociales, políticas o económicas, hasta lograr cristianizar todos los territorios que llamamos hoy Europa u Occidente, incluyendo zonas en las que predominan las iglesias ortodoxas.³¹ Con el cristianismo nace una nueva conciencia en la que cristaliza todo aquel potencial de subjetividad tanto filosófico como religioso o apocalíptico.

El pensamiento que abrió la legitimidad de esta primera globalización fue san Agustín, para quien la *Ciudad de Dios*, aunque habría de triunfar sobre la *ciudad de los hombres*, no podía reemplazarla. San Agustín hace una reflexión articulada sobre la Idea filosófica de Orden cósmico o **Providencia** (una conciencia que está al tanto de las otras conciencias, a las que dirige u orienta) y echa por tierra la idea de un dios creador del Mal, doctrina defendida por los gnósticos,³² lo que permite un cierto protagonismo antropológico a los seres humanos. Toda la experiencia humana se integrará en la

²⁹ Representado en mapas con forma de T.

³⁰ J. Ferrater Mora, *Las crisis*, Alianza, Madrid, 1983. Las escuelas filosóficas antiguas, con sus sinergias, sus técnicas del yo y sus «ejercicios espirituales» entre maestros y discípulos, no pudieron con el amor (*ágape*) cristiano. Véase sobre la antigüedad, P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía*, Siruela, Madrid, 2006.

³¹ J. G. Reale, *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Herder, Barcelona, 2005. J. Orlandis, *Europa y sus raíces cristianas*, Rialp, Madrid, 2004. F. Oakley, *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*, Alianza, Madrid, 1980, etc.

³² Cf. H. Blumenberg, *La legitimidad de la Edad Moderna*, Pretextos, Valencia, 2008, págs. 123 y ss., desarrolla la idea de A. v. Harnack: “El catolicismo fue construido contra Marción”. La bibliografía aquí es inmensa, y desarrollaré alguna de las múltiples cuestiones a medida que sea necesaria para el argumento.

experiencia cristiana: “Cualesquiera afirmaciones correctas que hayan hecho hombres de la clase que fuesen —dice Agustín—, pertenecen a nosotros los cristianos”.³³



ii) Globalización bifurcada: España, Portugal, Inglaterra, Holanda... La segunda gran globalización la inician portugueses y españoles, una globalización que, si bien tiene a Europa como centro genérico, se desdobra en diferentes centros con procesos de globalización paralelos: A España y Portugal se van incorporando Holanda, Gran Bretaña o Francia, y más tarde, Alemania, Bélgica, Italia...; las bifurcaciones de los diferentes estados europeos (Europa fragmentada)³⁴ concluye con las dos guerras mundiales y con la guerra fría, esta vez incruenta, entre EE.UU y la Unión Soviética.³⁵



Ésta es la globalización que normalmente se tiene en cuenta y que se ve exclusivamente desde la perspectiva anglosajona, aunque a veces se menciona a los portugueses, y, casi nunca, a los españoles. Por eso, en cierta forma, sorprende que el filósofo alemán Peter Sloterdijk considere que el hecho primordial de la Edad Moderna sea “el descubrimiento real del Nuevo Mundo en toda la multiplicidad inagotable de sus formas fenoménicas insulares y continentales” y que además rechace el eurocentrismo a favor de los eurocentrismos, con diferentes centros dominantes, es decir, las naciones-imperio. Lo que implica que no pueda hablarse de Historia de Europa, sino de Historia de España, de Inglaterra, de Francia, etc.³⁶

³³ San Agustín, *Apología*, II, xiii.

³⁴ La fragmentación se explica desde lo que he llamado *el tercer hilo de la trama*: los guerreros cristianos en combate permanente entre sí (los otros dos hilos son el *lógos* heleno y el *sujeto moral* hebreo). Cf. F. M. Pérez Herranz, “El tercer hilo de la trama: El guerrero cristiano medieval contemplado desde *El Quijote*”, *Res Publica. Revista de filosofía política*, nº 18, 2007, págs. 247-266.

³⁵ Cada una de estas globalizaciones puede subdividirse en etapas. Así, en esta segunda gran globalización pueden diferenciarse una primera etapa de comercialización y una segunda, de industrialización a partir del siglo XIX, como hace R. Robertson en *Tres olas de globalización*, op. cit., pág. 18.

³⁶ P. Sloterdijk, *En el mundo interior del capital*, op. cit., pág. 104. Sloterdijk es uno de los pocos pensadores que yo conozco que habla claramente de la falsedad del eurocentrismo: **nunca hubo un**

Las Ideas filosóficas que predominan en este estadio son las de **Civilización** (en una primera época), **Progreso**³⁷ (en una segunda), con la correspondiente contra-idea de **Colonialismo**,³⁸ y **Perfeccionamiento** de la humanidad (en la última). Sus exponentes son muy abundantes: Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas... primero; Condorcet, Comte..., después; y bajo el símbolo del Fausto goethiano, Lenin-Stalin, Mao o el Fundamentalismo norteamericano. El Progreso deviene una categoría de origen a-cósmico, una estructura de la historia humana, no de la evolución física; y su meta, un mundo unificado por la autoridad de la ciencia en un único sistema económico. El mundo inacabado bloquea la legitimación de la acción humana predeterminada, vinculada a la naturaleza; el giro trascendental exige que el mundo haya de estar incompleto, disponible como material, pues es ésta una condición que hace posible la actividad creadora de los seres humanos. El crecimiento del potencial técnico comporta la voluntad de violentar la naturaleza; y el hombre reflexiona sobre las carencias de la realidad viéndolas como acicate para su comportamiento. Se plantea entonces la cuestión de si hay *ruptura* (Blumenberg) o mera *secularización* (Schmitt) de los conceptos medievales. Sin entrar en este debate, me parece que la idea de globalización moderna rompe con la idea de globalización cristiano-medieval, porque va acompañada del capitalismo o «mundialización del dinero»,³⁹ una figura propia de esta segunda globalización, que se inicia en las repúblicas italianas del siglo xv. La expansión capitalista, como explicó Rosa Luxemburgo,⁴⁰ necesita de un entorno no capitalista para hacerse con el valor excedente y seguir sus ciclos de acumulación; un exterior que el capitalismo considera «naturaleza», «no civilizado». No es de extrañar, entonces, que esta segunda globalización deje «agujeros» (en su sentido topológico) en las tierras por donde se expande —inexorablemente ocupados por la criminalidad organizada: narcotraficantes, mafias, prostitución...—⁴¹; incluso abandone las tierras para dominarlas desde los navíos que se encuentran en el mar, como hacían ya los

proyecto común europeo: “En ningún momento ha habido un plan común para la toma europea del mundo, de modo que, *in actu*, jamás hubo necesidad de un relato centralizado inspirante del obrar de un colectivo conquistador. Aparte del globo terráqueo y de los atlas, las potencias coloniales no poseían instancia superior de coordinación alguna; excluidos ciertos impotentes gestos universales de la Santa Sede. Por falta de coordinación sólo existía una serie abierta de proyecciones nacionales en lo total: una historia universal de España, una historia universal de Inglaterra, una historia universal de Francia, una historia universal de Portugal, quizá también una historia universal de Holanda”, (*Op. cit.*, pág. 202).

³⁷ El Progreso no parece que tenga su núcleo categorial en la *escalera* (escalera de Jacob), sino más bien en el Apocalipsis y la transformación obligada de la naturaleza humana. Véase, por ejemplo, L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, Alianza, Madrid, 1995; N. Cohen, *En pos del milenio*, Alianza, Madrid, 1981; V. Shalàmov, *Kolimá*, Minúscula, Barcelona, 2007, etc.

³⁸ Cf. M. Ferro (ed.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVII al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005. Están presentes los colonialismos español y portugués, pero también el británico, el francés, el ruso, el árabe, el *apartheid* sudafricano, etc.

³⁹ Véase el análisis de J.E. Ruiz-Domènec, *Observando la modernidad desde la edad media*. Alfons el Magnànim, Valencia, 1999, a partir de la derrota de las cruzadas y la expansión por el Oriente.

⁴⁰ R. Luxemburgo, *La acumulación del capital*, Mondadori, Barcelona, 1978.

⁴¹ M. Glenny, *McMafia. El crimen sin fronteras*, Destino, Barcelona, 2008.

portugueses en el siglo XVI, o desde los aviones, en el aire. Pero la idea de Progreso se clausura con la Solución Final organizada por el nazismo hitleriano: ¿Cómo un país tan culto y civilizado (¡tan progresista!) como Alemania puede llegar a ese extremo de degradación? Esa pregunta no deja de soliviantar cualquier «sueño europeo» que se promueva.

La filosofía que acompaña a esta globalización, sin embargo, es de lo más sorprendente: la filosofía del **cogito cartesiano**, que obliga a preguntarnos: ¿Es esta filosofía, con el sujeto propuesto, la apropiada para responder a la enorme aventura de la globalización? Más tarde me ocuparé de esta cuestión.

iii) El fin de la globalización: Norteamérica. Tras la Segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos de Norteamérica se han hecho cargo del mundo: estructura y articula directamente al resto del globo, y transforma los estados-nación en instrumentos que registran sus propios flujos financieros, mercantiles o migratorios. De manera que EE.UU, prácticamente, ha cerrado el proceso de globalización, un fenómeno simultáneo a los fenómenos del poscolonialismo y de la posmodernidad.⁴² Una situación que provoca gran perplejidad en Europa. ¡De repente, Europa deja de ser protagonista y empieza ella misma a ser globalizada (¡Plan Marshall!). El proceso de globalización desde los EE.UU se dirige tanto a Centroamérica y Sudamérica como hacia Japón y China; tanto hacia el mundo árabe y persa como a la Europa del Este. El Viejo Continente queda en una situación intermedia —perpleja, expectante—, pues a la vez que se mantiene vinculada a EE.UU (algunos querrían hablar de dos centros de la globalización, EE.UU y Europa),⁴³ también es él mismo objeto de la globalización norteamericana. Una globalización que no es lineal ni triunfante, aderezada por derrotas militares —Corea, Vietnam, Irak, Afganistán...—, que la retardan si es que no la hacen fracasar en su empeño.

Y aunque el proceso de esta tercera globalización es aún muy corto temporalmente, ha generado ya una literatura y una filosofía muy rica, cuya obra más celebrada fue *El fin de la historia* de Francis Fukuyama,⁴⁴ ha continuado con la ideología del *pensamiento único*⁴⁵ y con el desplazamiento de las cuestiones centrales políticas e ideológicas, hacia las culturales, según la tesis clásica de Huntington del

⁴² F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1991.

⁴³ En el arranque de la caída de la Unión Soviética se habló ya de dos tipos de capitalismo: anglosajón-norteamericano y germano. Véase, por ejemplo, M. Albert, *Capitalismo contra capitalismo*, Paidós, Barcelona, 1991.

⁴⁴ F. Fukuyama, “El fin de la historia”; F.M. Pérez Herranz, “Historia e «historia»: en torno al propuesto «fin de la historia»”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia contemporánea*, nºs 10-11, 1993-94, págs. 169-190.

⁴⁵ F.M. Pérez Herranz, “Del fin de la historia al pensamiento único”, *Actas del XIII^º Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, 2001, págs. 163-176.

«choque de civilizaciones».⁴⁶ La Idea filosófica que domina, me parece, es la de **Derechos Humanos**, conjugada con la **Democracia Liberal**, junto a la correspondiente contra-idea del **Multiculturalismo**.

Excursus europeísta. Ahora bien, nosotros miramos el mundo desde Europa y seguimos presos de la tesis de Max Weber: Existe un vínculo necesario entre Europa y la modernización. Esta tesis histórica, que podría ser válida antes de la Segunda Guerra Mundial, está dejando de serlo en nuestra época.⁴⁷ Habituados a ser el centro del mundo, sufrimos ahora lo que se ha dado en llamar *post-historia*, que es una especie de parálisis, de recelo a colocarse en la cabeza de la transformación que piden los tiempos, permitiendo la experiencia de unilateralidad que Estados Unidos ha llevado a cabo en la Segunda Guerra del Golfo.⁴⁸ Europa está abandonando el privilegio tradicional de «ser forma», convirtiéndose en «materia»⁴⁹ que responde con los mismos mecanismos de respuesta que las demás partes materiales del Imperio norteamericano. Hasta al menos la segunda Guerra mundial el concepto de *globalización* habría sido una idea europea. Para Hegel, Nietzsche o Heidegger,⁵⁰ por ejemplo, los negros ni siquiera tienen historia, así que *a fortiori*, poca capacidad tendrían los africanos de globalizar nada si no son capaces de administrarse ni a sí mismos.

También nuestro Ortega señalaba que Europa debería seguir mandando en el mundo, porque, si así no lo hiciera, caería en ‘la inercia moral, en la esterilidad intelectual y en la barbarie omnímoda’; pero lo grave del asunto es que nadie podría reemplazarla.⁵¹ De manera que lo primero que habría que considerar es si Europa puede

⁴⁶ Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.

⁴⁷ La separación entre *capitalismo* y *modernidad* no es una tesis reaccionaria como creen algunos políticos españoles. Véase, por ejemplo, el interesante y estimulante Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano*, Trotta, Madrid, 2005.

⁴⁸ De ahí el papel contradictorio que jugó el entonces presidente español José M. Aznar al apostar por EE.UU.

⁴⁹ El síntoma más evidente, desde una perspectiva filosófica, es la referencia a la *libertad* que se habría conseguido plenamente ¡en la URSS de Stalin!, según los análisis de J.P. Sartre en los artículos recogidos en *Los comunistas y la paz*, a partir de 1952.

⁵⁰ «La historia es lo que caracteriza al hombre» es una afirmación arbitraria. También los negros son seres humanos, pero ellos carecen de historia. Y existe también una historia de los animales, de las plantas que tiene milenios y que es, por cierto, mucho más antigua que todas las de los hombres (...) Cuando se mueven las hélices de un avión, entonces, en rigor, no «acontece» nada. Pero cuando ese avión es el que lleva al Führer hasta donde está Mussolini, entonces acaece la historia. El vuelo deviene historia y es, tal vez, cuidado en un museo. M. Heidegger, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, traducción de V. Farías, Anthropos, Barcelona, 1991, págs. 39-40. Ya Kant consideraba que “Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento...”, Kant, *Lo bello y lo sublime*, Espasa-Calpe, 1972, pág. 78.

⁵¹ “No importaría que Europa dejase de mandar si hubiera alguien capaz de sustituirla. Pero no hay sombra de tal. Nueva York y Moscú no son nada nuevo con respecto a Europa. Son uno y otro dos parcelas del mandamiento europeo que, al disociarse del resto, han perdido su sentido. En rigor, da grima hablar de Nueva York y de Moscú”. J. Ortega y Gasset, *O.C.*, IV, págs. 239-240.

realizar la operación de globalización, o más bien si Europa es una parte globalizada. En otra ocasión he mostrado que Europa es una parte material, más que formal del proceso de globalización que por inercia mantiene una posición privilegiada en el mundo, pero en gran medida relegada a la cultura como puso de relieve el mandatario chino Jiang Zemin (y el actual presidente Hu Jintao, su sucesor desde el 15 de marzo de 2003, es «un hombre de Jiang Zemin»), quien, en una visita en los últimos meses de su mandato a Estados Unidos, “dejó boquiabiertos a jefes de Estado y de Gobierno” —dice un cronista del momento— cuando dibujó el mundo del siglo XXI de esta manera:

Europa, dijo, será el gran parque de ocio y museos del planeta; Estados Unidos la reserva científica y tecnológica y China la gran fábrica de la humanidad.

Por consiguiente, no parece que sea Europa el sujeto en el que recaiga el proceso de globalización. Europa ha dejado de ser sujeto del mundo, se ha transformado en materia para otras formas, olvida los ejes que vertebran su historia, y no se atreve a informar «nuevos valores». ⁵² Habrá que preguntarse, por lo tanto, por la posibilidad y las condiciones del sujeto de la tercera globalización fuera de Europa.

Hacia el sujeto de la globalización: La cuestión por tratar —seguramente la que nos convoca este congreso— es la de averiguar cuál(cuáles) es(son) la(s) Idea(s) filosófica(s) que atraviesa(n) nuestro tiempo de globalización y la de reconocer ahí el sujeto de ese proceso. Si en la primera globalización el sujeto se dibujaba alrededor del «cristiano» y, en la segunda, del «burgués /civilizado/ progresista», en esta tercera, parece ser el afectado por la «declaración de los derechos humanos». Pero ¿cómo recortar los diferentes sujetos que participan o se ven involucrados en la globalización recogidos en esos Derechos? Pues hay procesos que no los alcanzan y otros que los desbordan. Así, la propia conformación de la estructura cultural que debería formar el sujeto queda reducida a mercancía, por lo que no es que no se recojan o se consideren otras culturas, sino que la misma «familia de culturas» europeas —helenismo, derecho romano, humanismo cívico, ilustración, romanticismo, socialismo...— quedan banalizadas en el mercado del consumo, reducidos muchas veces a manuales de autoayuda o a la vulgaridad y la zafiedad de la telebasura, etc.

O bien, el sujeto queda desbordado por valores, normas y proyectos que otras civilizaciones introducen a través de esos «agujeros-resquicios» que permite el mercado mundial: China y el confucionismo; Rusia y los ortodoxos; India y el pensamiento védico; Irán o Arabia y el islamismo; Japón y el sincretismo; Estados Unidos y el

⁵² Podríamos decir: la reivindicación posheideggeriana de Nietzsche está recortada a medida de los artistas, de los nuevos políticos e intelectuales que son, como decía el maestro Eduardo Haro Tecglen, «izquierda de sí mismos». Cf. F. M. Pérez Herranz, “Europa: Navigare necesse est; vivere non necesse”, *Pretextos*, Valencia, 2010, en prensa.

fundamentalismo protestante; la Europa cristiana/agnóstica/atea...; incluso modelos hoy olvidados, si no más bien reprimidos, como el barroco hispanoportugués, que nos recuerdan Eduardo Dussel o Boaventura Santos; y aún la renovación del pensamiento hebreo, que se abre a la alteridad desde el pensamiento de Emmanuel Levinas; o la nueva conformación de los movimientos ecologistas, etc.

2. El concepto de *sujeto*

Europa, en todo caso, ha experimentado ya el *sujeto* de la *globalización*; podríamos decir que es la constitución de ese sujeto la que ha exigido la aparición de la Idea de Sujeto en Occidente (y en ese sentido podría entenderse el *dictum* heideggeriano de «olvido del ser»: habría sido el surgimiento del Sujeto lo que habría neutralizado el desvelamiento del Ser, el Sujeto (cristiano) que se hacía cargo de la globalización helenística y romana. Tras el proyecto heideggeriano de sustitución del *yo* por el *suelo* y la *sangre* (*Bolden und Brut*) y el *destino* común (*Geschick*), que permite pensar la existencia como «ser-en-el-mundo» y no como «conciencia entre conciencias»,⁵³ fueron los estructuralistas quienes pusieron en jaque esta Idea de Sujeto, con tanto pedigrí de la filosofía, hasta el extremo de que Foucault llegó a pedir que sus propios libros fueran leídos por sí mismos, sin referencia al autor.⁵⁴

Hay que entender la Idea de Sujeto, entonces, como un concepto unificador de variados procesos que se han ido tratando a lo largo de nuestra tradición y han conformado los contenidos de una realidad, a la vez intelectiva, volitiva y emocional. Esa representación surge de diversas demandas: del concepto heleno de la participación ético-política de la Idea (*psiqué*); de la búsqueda filosófico-científica de lo permanente frente a los cambios (*hipokemeínon* de Aristóteles); del concepto hebreo de la responsabilidad de la culpa (*conciencia*); del concepto romano del derecho y la *propiedad privada*; del concepto cristiano de *persona*; de los referentes gramaticales necesarios en nuestras lenguas indoeuropeas...⁵⁵ En todo caso, no parece que el concepto de «sujeto» se nos dé a la experiencia referencialmente, como se nos da «caballo», «árbol» o «mesa»; el «sujeto» no es un objeto de experiencia, sino una estructura que tiene mucho de narrativa, de construcción...

⁵³ Para Heidegger, *conciencia* (*Betsstsein*) no está vinculado a *conocimiento* sino a un *modo de ser*, a una relación con el mundo circundante; no con el pensamiento, sino con el afecto colectivo. Cfr. E. Faye, *Heidegger*, op. cit., págs. 105 y 224.

⁵⁴ Aunque, para escándalo de algunos foucaultianos, al final de su vida el filósofo francés se acerca al sujeto por medio de las tecnologías del *yo* y se ocupa de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en objetos: de la ciencia, de la producción, de la vida, así como el estudio de las prácticas por las que el sujeto se escinde en su interior y el modo en que los seres humanos se reconocen a sí mismos como tales sujetos. M. Foucault, *Las tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990.

⁵⁵ Para algunos de estos aspectos, véase P. Nemo, *¿Qué es Occidente?*, Gota a gota, Madrid, 2006.

Así que habrá diferentes vías de acceder a ese sujeto, según los materiales con los que se construya: Por la vía de la psicología behaviorista, observando la conducta humana; de la introspección o reflexión cabe sí; del estudio de la coevolución filogenética y cultural; de la depuración de la relación sujeto–objeto hasta su reducción en la Fenomenología; de la cuantificación de los circuitos neurofisiológicos; de la mediación del análisis de ciertas experiencias creadoras de significados: sueño, mitos, cuentos y leyendas...;⁵⁶ de la extrapolación de conductas animales (etología)... Ahora bien, como es un hecho que no todas las comunidades humanas han necesitado de este concepto, es legítimo preguntarse por aquello que impulsó a ciertos grupos humanos a representar una instancia subjetiva funcional que fuera a la vez *común* a todos los hombres. Este proceso parece que se da en diferentes culturas: la hebrea, la hindú, la china o la griega, cuando los códigos morales vinculados a los sistemas sociales tribales de linaje y clan suponían un obstáculo para la acción conjunta en empresas en las que tenían que colaborar facciones, fratrías, tribus o parentelas. Así, lo encontramos en la *Ilíada* homérica: el ofuscado orgullo de Agamenón o la deslealtad de Aquiles conducen al fracaso de una empresa —la conquista de Troya—, que sólo tendrá éxito si antes no aprenden a contrarrestar el orgullo y la cólera. Heráclito otorga al término *lógos* un significado de razón, de medida, según la cual proceden todos los cambios: “No sabrías alcanzar los límites del alma, por lejos que te lleve tu camino. Tan profundo es el *lógos* que alberga” (Diels, 45); siendo el alma lo común, lo que está en todas las cosas: “Los que hablan con inteligencia deben apoyarse en lo que es común a todo, al igual que la ciudad se apoya en la ley, y con más fuerza aun, porque todas las leyes humanas se alimentan de una sola ley: la divina. En efecto, su poder se despliega tan lejos como quiere (Diels, 114). Un sujeto que se desarrolla por la vía del *noûs* del *Fedón* platónico y del *noûs* del *De anima* aristotélico.

Pero es sin duda el cristianismo el que da un avance enorme en la construcción del *sujeto*, desde la concepción del individuo-fuera-del-mundo, en su relación-con-Dios y su reingreso en la sociedad, pero mostrando la relevancia del *alma*, y del amor entre los hombres por mediación de Jesucristo. El mundo no puede ser condenado sin más, como hacen los gnósticos, ni un absoluto que usurpe la dignidad de Dios, como hacen los epicúreos o hedonistas.⁵⁷ La filosofía tematiza esta idea de Sujeto por mediación de los conceptos de *alma* o *espíritu*, hasta ser fijada en el *cogito* cartesiano, que ya no requiere de nada ni de nadie para existir. Lo sorprendente es que el logos común se individualiza en el *cogito* cartesiano que, al desarrollarse en la dialéctica racionalismo / empirismo, termina configurándose como la apercepción trascendental kantiana,

⁵⁶ Que estudia la *metaforología*, en el sentido de Max Weber, A. Gehlen, N. Elias o H. Blumenberg.

⁵⁷ Cf. los estudios pioneros de E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE., México, 1967; el estudio de L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987.

autopresentada como fuente de moralidad y de dignidad humanas. La subjetividad no es ya un ejemplar distributivo del *lógos*, sino que es generadora del propio *lógos*. Dios, entonces, se vuelve superfluo, porque ya no asegura el mundo, ni hace fiable el cosmos natural, ni justifica los males. Se alcanza entonces el absoluto inmanente, una Idea que culmina Nietzsche.

a) De *cogito* a *Stimmung*. No es el momento de repasar toda la ontología histórica del Sujeto, pero sí debemos recordar la crítica de Heidegger al *cogito* cartesiano. Heidegger ha abierto una brecha en el pensamiento filosófico, porque nos ha puesto en un atolladero terrible: *lo frágil que es el sujeto ilustrado* y, en consecuencia, *la fragilidad ontológica esencial de los fundamentos éticos, jurídicos y políticos de la democracia*. En definitiva, la fragilidad del sujeto definido por Hans Blumenberg⁵⁸ como *autoafirmación del hombre respecto de toda trascendencia*. La idea fuerte de Heidegger es la siguiente: **que el nihilismo es inherente a la subjetividad moderna**. (En realidad ese es el problema de fondo de toda filosofía: ¿estamos condenados a la barbarie?). Lo que nos enseña Heidegger, en todo caso, es que no valen las salidas fáciles como el recurso a la sabiduría tradicional premoderna —cristianismo primitivo, orientalismo...—, o el abandono a la *New Age* o al comunitarismo medieval... Hay que enfrentarse sin temor al **nihilismo metafísico extremo**, a la tremenda potencia de la **tecnología moderna**. Que Heidegger se comprometió con el nazismo de una manera directa e interna parece fuera de toda duda, pero eso no hace que, como explica Félix Duque,⁵⁹ pueda olvidarse que Heidegger ha resuelto la aporía que arrastra la modernidad en relación con el sujeto (y de ahí la ambigüedad a la que nos referíamos anteriormente): por una parte, el sujeto lógico (*cogito*, sujeto trascendental...) que supervisa las proposiciones objetivas, discrimina las que poseen sentido de las que no lo poseen, asociado a la Verdad, criterio mismo del pensamiento racional; y, por otra, el sujeto vivencial, con los estratos más bajos vinculados al cuerpo, a los humores, a los fluidos, para que no se mezclen con el Sujeto racional, epistemológico... Heidegger rompe definitivamente con la columna vertebral de la metafísica occidental: estamos aherrojados a un mundo formado por tendencias humanas, demasiado humanas, de despliegues y repliegues de posibilidades: no un mundo de cosas bien determinadas, ajena al hombre y teóricamente contempladas y ordenadas por las ciencias. Heidegger propone las *Stimmungen*, las *tonalidades afectivas* —de acuerdo con la traducción de Duque—, que guían y que acaban por confluir en algún modo; no son sucesos de un ánimo sustancialmente fijado. Los *Stimmungen* no pueden conjuntarse en una sola

⁵⁸ H. Blumenberg, *La legitimidad de la Edad Moderna*, Pretextos, Valencia, 2008.

⁵⁹ «Yo creo, fíjense ustedes, que Heidegger rompe definitivamente con esa oscilación, con esa dualidad que además se reproduciría en cada esfera: en el mundo interior del sujeto, pensamientos y afectos; en el mundo exterior de los objetos, propiedades científicas de un lado (cualidades, cantidades, relaciones) e instancias de valor por otro», F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 202, pág. 39.

Stimmung, pues siempre habrá una tonalidad afectiva predominante.⁶⁰ El modo en que se presenta esa tonalidad es la emoción. El *Dasein* es llevado de un lado a otro por esas emociones, como si fuera un ente más entre los entes: es el modo más cosificante, más impropio del ser humano. Ahora bien, estos *sujetos* heideggerianos siguen estando recortados a escala individual y se oscurece su propuesta: pues las conciencias quedan definidas por relación a la sangre y a la tierra más que por las relaciones entre ellas (y ya se sabe cómo acabó aquel programa).

Entonces, ¿estamos abocados al nihilismo posmoderno? Parece que hay una gran resistencia a asumir este destino y una necesidad de reconstruir al sujeto cartesiano por otro sujeto más cercano al del *ius communicationis* del padre Vitoria, de reconocer una responsabilidad en la acción intersubjetiva. Pondré tres ejemplos: Uno ontoteológico, otro, antropológico; y, en fin, otro filosófico.

i) Ontoteológico. Ya Martin Buber se encontró con la necesidad de superar al cogito y recuperar al Otro, en las parejas que propone: «Yo-tú» y «Yo-Ello». El yo cartesiano, que descubre que su propia luz le permite abrirse a la sustancia infinita, es un fantasma; el yo aislado no puede ser más que un término sincategoremático; no es el mismo yo en el contexto de un *tú* o en el contexto de un *ello*; las acciones consisten en acciones lingüísticas, que abarcan en su seno toda acción, incluido el yo que es fruto de la acción lingüística primordial; es decir, cuando algo empieza a saber decir Yo es que ya ha dicho también o Tú o Ello. Se empieza a existir dialogando, hablando...⁶¹

ii) El antropólogo Roger Bartra sugiere que en los seres humanos se habría producido una mutación de manera que el habla habría sido el primer sistema de «sustitución sensorial» (con un sustrato neuronal condicionado genéticamente). La voz articulada de otro ser humano puede señalar simbólicamente la existencia de la acción o del objeto que por cualquier motivo los sentidos no pueden reconocer (la presa perseguida se ha ocultado, por ejemplo). Y así quedan integrados en un continuo los circuitos cerebrales y el espacio de redes simbólicas (distributividad) que completan las funciones cerebrales. La base de esa nueva capacidad para reconocer las acciones de los otros se encuentra precisamente en un área precursora del área de Broca.⁶² El cerebro habría que entenderlo como un sistema abierto a circuitos culturales externos de los que

⁶⁰ Cf. el espléndido texto de Leo Spitzer, recientemente traducido al castellano, *Ideas clásica y cristiana de la armonía del mundo. Prolegómenos a una interpretación de la palabra «stimmung»*, Abada, Madrid, 2008.

⁶¹ M. Buber, *Dos modos de fe*, Caparrós, Madrid, 1996; *Gog y Magog*, Ediciones EGA, Bilbao, 1993. Cf. M. García-Baró, *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca, 2007, págs. 211ss.

⁶² R. Bartra, *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*, Pre-textos, Valencia, 2006, págs. 115 ss. Bartra apela al modelo lockeano, pero nos parece que es Hegel el modelo filosófico que mejor acoge esta posición. Cf. F. M Pérez Herranz, “Hegel y el cerebro: «El ser del espíritu es un hueso»”, *Eikasia*, nº 15, 2007, 41-98.

depende, aunque parcialmente, para su funcionamiento. Ahora bien, si la evolución del cerebro se fue adaptando a los cambios tanto de la cultura como del ambiente mediante la configuración de circuitos externos estrechamente conectados a la estructura neuronal, es decir, el *exocerebro*, éste exige un continuo geométrico-topológico que lo sustente (la teoría unificada a la que hace referencia el propio Bartra).

iii) Félix Duque después de recorrer la senda del nihilismo moderno sobre el *cofre de la nada* resulta que deja abierta la puerta no a un “muero porque yo muero” sino a “un yo muera por que la otra persona no se muera” y cita al poeta en los versos que siempre tuvimos como nuestros: “¿Dices que nada se crea? / No te importe, con el barro/ de la tierra haz una copa/ para que beba tu hermano...”.⁶³

Parece, en consecuencia, que hay una necesidad de encontrar el suelo de esta relación intersubjetiva y que es una recuperación de la tesis ontológica de la «conexión de conciencias». Escribe Spinoza:

Nada pueden desear los hombres que sea mejor para la consecución de su ser que el concordar en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos, como un solo cuerpo. (*Ética*, IV, 18e).

La cuestión interesante es que la «interconexión de las conciencias» se identifica prácticamente con el sujeto de la globalización. La cuestión es si la filosofía ofrece un método propio para estudiar esta Idea o ha de recurrir a la sociología. Tras la Segunda Guerra Mundial, la filosofía habría quedado muy debilitada para acceder a estas cuestiones ético-ontológicas, al haberse vinculado en demasía a la política real, desde el idealismo alemán —Fichte, Hegel—, pasando por Husserl, que hizo recaer la responsabilidad del mundo en la filosofía —axioma que hereda Ortega—, y concluyen Heidegger y el *Diamat* con resultados calamitosos. A partir de aquí la filosofía es objeto de desconfianza, relegada a ocuparse de problemas epistemológicos, y la ciudad deja de ser organizada por la filosofía, reemplazada por la sociología, la psicología y aun la *publicidad*.⁶⁴

b) Excursus sobre sociología y filosofía. Lo que considero equívoco del análisis sociológico es la homogeneización que realiza de los múltiples conceptos de Sujeto que

⁶³ F. Duque, *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Abada, Madrid, 2006, pág. 115.

⁶⁴ Cf. Dominique Quesada, *La era del siervoseñor*, Tusquets, Barcelona, 2006. Aunque, naturalmente, el discurso de Quesada es filosófico; el problema es que la filosofía se desplaza a ser una metafilosofía, o metafilosofía de otras metafilosofías, etc. Por poner un ejemplo, el hecho de que los «monstruos de Amstetten», cada vez en mayor número y en lugares más dispares, se vinculen mecánicamente al nazismo en vez de a esquemas naturalistas o rousseauianos, es un índice del poder de la prensa/publicidad frente a los criterios filosóficos, Cf. F.M. Pérez Herranz, “Del «monstruo de Amstetten» al «síndrome de Rousseau»”, *Eikasia*, nº 19, 2008, págs. 1-55.

se confrontan, la involucración de las categorías en la horizontal, como señaló Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en su ponencia.⁶⁵ La *globalización* como cualquier otra Idea filosófica, exige un planteamiento en vertical de los diferentes niveles de experiencia y de sus conflictos; por ejemplo, cómo las elaboraciones eidéticas y refinadas interfieren en el *mundo vivido*. Así, el proyecto de M. R. Inglehart,⁶⁶ en el que participan españoles como J. Díez Nicolás, M. García Ferrando o A. Ariño,⁶⁷ habla un lenguaje europeo muy sofisticado, se quiera o no. Las encuestas realizadas entre una muestra de población muy amplia en la que se encuentran individuos de religión islámica, cristiana, etc., arrojan contestaciones muy semejantes a preguntas relativas al concepto de *democracia*. Ahora bien, *democracia* es un concepto político muy complejo y específico a la vez, asociado a un tipo de sujeto de cuño helenístico, agustiniano y calvinista, fijado por el modelo kantiano como condición de posibilidad, y que ya es muy difícil que sea correctamente interpretado por individuos de países católicos, cuanto más por individuos de países que constituyen sus subjetividades por medio de esquemas confucianos, budistas, islámicos... o simplemente escépticos o agnósticos. Indudablemente estas encuestas muestran que la tesis de Huntington de conflicto de civilizaciones no tiene base empírica, y da la sensación de que la única diferencia se encuentra en la opinión respecto al sexo y la familia, lo que no les parece suficiente a los sociólogos para conducir a una «guerra de civilizaciones». Lo que se olvida es que sexo y familia son parámetros fundamentales en la concepción de una democracia que se fundamenta en la autonomía de los sujetos-individuos, ellos mismos fuente de moralidad (remito a la *Crítica del juicio* kantiana).

3. El sujeto de la *globalización*: «Conciencia sobre conciencias»

Al definir *globalización*, en el sentido de un proceso (temporal) expansivo (espacial), nos permite la posibilidad de realizar un planteamiento *antropológico-fenomenológico*,⁶⁸ si las prácticas —morales, cognoscitivas o de costumbres: valores y normas...— que se adquieren para la *formación de la subjetividad*,⁶⁹ y a través de la

⁶⁵ R. Sánchez Ortiz de Urbina, “Niveles de globalización. Ritmias y disritmias”, en este mismo número de *Eikasia*.

⁶⁶ Cf. M. R. Inglehardt, *La revolución silenciosa*, 1977.

⁶⁷ Los trabajos de M. García Ferrando y A. Ariño, alrededor del proyecto Encuesta Mundial de Valores alrededor del magisterio de Ronald Inglehart. Cf., M. García Ferrando, *Globalización y choque de civilizaciones*, Universitat de València, 2004.

⁶⁸ De esta manera la antropología se acercaría a una fenomenología de la intersubjetividad, de relación entre conciencias. El enfoque antropológico considera la investigación a partir del proceso de constitución de las prácticas que configuran al objeto de estudio y al investigador como función de tales procesos.

⁶⁹ La «formación de la subjetividad» y la «represión» son las dos caras del proceso de dominio en una formación social dada. “Y no se trata tampoco sólo de la *cuestión represiva* (la única en la que los historiadores parecen fijarse), sino que se trata de algo mucho más importante. Y me refiero a la *cuestión productiva*, es decir, a la necesidad de producir subjetividades”, comenta J.C. Rodríguez, *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*, Debate, Barcelona, 2003, pág. 252. “En realidad, las raíces

cual se constituye el acceso a la realidad, remiten a un juego de conciencias que, de alguna manera, someten a otras conciencias para que «conciban» la realidad a su modo y manera.⁷⁰ Es una idea que tiene su correlato empírico en las confrontaciones ideológicas, religiosas, políticas...,⁷¹ tanto antropológico-tribales como histórico-estatales cuyo límite es, por ahora, la globalización de la cultura por parte del Estado-nación «globalizador».⁷²

Hablamos del Sujeto desde la filosofía con todas sus variaciones epistemológicas: yo biológico, psicológico, social o cultural...⁷³ ¿Cuál es el «sujeto de la globalización» desde una perspectiva filosófica? El sujeto englobante comporta siempre un anti-sujeto; aquel que es englobado. Por tanto, el sujeto de globalización tiene que configurarse dotado de una enorme potencia capaz de absorber a todos los sujetos que se le opongan o se le resistan. El sujeto de la globalización no puede ser un sujeto pasivo o débil, el sujeto del Orden Global Cósmico o el del armonismo universal. La cuestión es: ¿cómo vincular la operatividad de las conciencias que someten a otras conciencias desde la filosofía? Hay un lugar propio: la **ontología de conciencias que se lanzan mensajes entre sí**.⁷⁴ Aunque este contexto no sea originariamente ontológico,

del conflicto humano son más intrincadas. Las divisiones de clase son sólo una de las causas de conflicto y rara vez la más importante. Las diferencias étnicas y religiosas, la escasez de recursos naturales y la colisión de valores contrarios constituyen constantes fuentes de división”, J. Gray, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Paidós, Barcelona, 2004, pág. 22.

⁷⁰ Es muy importante la tesis de Laureano, Luis y Miguel Ángel Castro Noriega en *¿Quién teme a la naturaleza humana?*, Tecnos, Madrid, 2008. Buceando por los fundamentos de la cultura humana, establecen la figura del *Homo Suadens*, basado en la imitación eficiente y en la aprobación o desaprobación de la conducta. No podemos entrar ahora en el análisis de una obra tan densa, y si bien estoy de acuerdo en reivindicar la expresión de «bienestar de la cultura», me parece más radical (de raíz) la tesis de «conciencia sobre conciencias» que aquí expongo y que recoge tanto la *formación de la subjetividad como la represión*.

⁷¹ Por ejemplo, después de la guerra del Kipur, octubre de 1973, los gobiernos árabes decidieron aumentos sucesivos e importantes en el precio del petróleo, no para ganar más dinero, sino sobre todo para obligar a EE.UU. y aliados a modificar su actitud respecto de Israel.

⁷² A. Appadurai, *La modernidad desbordada*, FCE., México, 1997. R. Robertson, *Tres oleadas de globalización. Historia de una conciencia global*, Alianza, Madrid, 2005. H. Berman, *La formación de la tradición jurídica en Occidente*, FCE., 1983. Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, 1992; S. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 2001.

⁷³ Defenderé que no hay Sujeto, sino *sujetos*, definidos unos por relación a otros, definidos según muy diferentes parámetros. En etología psicológica: atracción sexual...; en psicología: imitación, relaciones familiares, edípicas, etc.; en sociología: cooperación parental, altruismo recíproco...; en economía: división del trabajo... Relaciones todas ellas que dan lugar al «envolvimiento» (lucha, atracción, placer compartido...) de unas conciencias en/sobre otras (Conciencia de hombres, mujeres, tribus, jóvenes, mayores... Conciencia religiosa, científica, filosófica...).

⁷⁴ Cf., el contexto M' de la ontología general de G. Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972, contexto en el que se hace necesario incorporar las figuras de los mensajes **fallidos**, pero sobre todo a las figuras del **sufrimiento, del terror, del horror...**, un aspecto ausente en la filosofía de Bueno, y que va mucho más allá de ajustes o desajustes en la comunicación. Por otro lado, la ontología de otras filosofías materialistas —determinísticas, científicas...— está bloqueada para acceder a los acontecimientos más brutales y miserables de las acciones de los hombres. Me parece que es imposible que este tipo de materialismo llegue a entender jamás que la *libertad* no se opone a *necesidad* sino a *esclavismo*, como, por cierto, ya sabía Spinoza, a quien (mal)interpretan y (mal)citan para defender la tesis contraria. Me

sino semántico y cuyas referencias son los conceptos de «estímulo» y «reacción semántica», puede vincularse al contexto epistemológico de *simpatía* de Hume, un proceso por el que se experimenta algo experimentado a la vez por otro,⁷⁵ pero sin eliminar nunca, y en cualquier caso, el **contexto existencial**, cuyas referencias no sólo son la «alegría», la «esperanza» o el «amor»,⁷⁶ sino también el «sufrimiento», la «desesperación» o la «angustia» de los seres humanos provocados por otros seres humanos. Porque la ontología de las conciencias que se envuelven entre sí, de los mensajes que se dirigen las unas a las otras, conecta con filosofías que piensan al hombre en los límites de sus capacidades operatorias contra los otros hombres, a los que a veces reducen a máquinas, otras a animales y aun a seres divinizados, o simplemente a esclavos. Una ontología que ha sido expuesta de muchas maneras: desde el *imperium in imperio* hasta la biopolítica de Foucault.⁷⁷ Como experiencia más radical, partimos de una tradición muy relevante que se remonta a la convivencia de los conversos hispanos tras la expulsión de los judíos de 1492, envueltas sus conciencias (vida familiar, profesional, política...) por la conciencia de los cristianos «viejos»; una experiencia que ha marcado la historia de España y que adquiere una relevancia especial en el pensamiento judío tras la «solución final» decretada por los nazis.

Me referiré al término *conciencia*, y no buscaré ni otro más sofisticado, ni un neologismo, porque es un concepto clásico de la filosofía:

a) El sentido del término *conciencia*. La *conciencia*, estructurada lingüísticamente, incluye creencias, valores, ideologías, nematologías, perspectivas... De ahí se deriva la importancia del lenguaje, mediador característico de los seres humanos, y que las conciencias utilizan para atrapar a las otras conciencias, que va desde el grado infinito de la conciencia-Dios («la voz que clama en el desierto»), hasta el grado cero en el sentido expuesto por Primo Levi en *Los hundidos y los salvados*, donde narra cómo los alemanes se dirigen en lengua alemana a polacos o italianos que la desconocen y que son castigados por no obedecer las órdenes recibidas⁷⁸ (y que desborda la (amable) doctrina de los «juegos de lenguaje» de Wittgenstein). El tercer Reich utilizó el lenguaje para dominar las conciencias (manipulación), un tema tratado

desmarco de ambos tipos de materialismo; por eso, para referirme a mi estudio, prefiero hablar de *morfologismo filosófico*.

⁷⁵ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*/2, Editora Nacional, Madrid, 1977, págs. 495, 560, 632... A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, I, I, 1. *De la simpatía*, Alianza, Madrid, 2004. El proceso de la simpatía ha sido justificado desde la neurobiología al encontrarse las llamadas «células - espejo».

⁷⁶ El «bienestar de la cultura», cf., L. Castro Nogueira, *¿Quién teme a la naturaleza humana?*, op. cit.

⁷⁷ M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 5 vols., Siglo XXI, Madrid, 1973. *Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 1999. Para Foucault, el ejercicio del poder pasa a través de las concreciones del cuerpo.

⁷⁸ P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 1989.

ya de forma clásica por V. Klemperer y a quien se añaden otros autores no menos interesantes como F. Sevillano sobre el franquismo o de A. Kovacsics sobre Irak.⁷⁹

Pero **conciencia** incorpora, además, el concepto inverso: la conciencia-Otro que puede reconocer a la conciencia-dada en esas instituciones o grupos, aunque ella misma no sea consciente de su posición. Por ejemplo, los alemanes judíos que toman conciencia de serlo sólo cuando son denunciados como tales por los nazis.⁸⁰

Las conciencias se con-forman en los grupos sociales en los que viven los individuos y la propia conciencia se identifica con la identidad común del grupo social; por eso se puede defender que las bases que sustentan la identidad social y la representación de la subjetividad son fruto de estrategias metafóricas socialmente controladas.⁸¹ Así, las conciencias entrarán en conflicto desde el mismo momento en que cada grupo considere que su forma de conciencia es precisamente la conciencia que se identifica con lo humano. Otra vez a modo de ejemplo: es muy curioso comprobar cómo muchos pueblos —inuit, bantúes, zulúes...— se dan a sí mismos el nombre de *hombres verdaderos*.⁸² La conciencia enfrentada a otras conciencias y vencedora considerará, siquiera eventualmente, que su propia conciencia es la universal (el criterio del valor de una filosofía, desde Hegel a Sartre o Bueno, se pondrá en la capacidad que tenga para incorporar y clasificar al resto de filosofías, es decir, de conciencias-filosóficas). Este uso del término *conciencia* se corrobora por el uso que hacen de él pensadores tan reconocidos como Miguel de Unamuno o José Ortega y Gasset. Escribe Unamuno:

El que llegue a ser una clase, la clase militar, la encargada de velar por la ortodoxia patriótica, y definirla, y juzgar de los delitos contra la Patria, y condenar a uno por antipatriota, llegaría a ser, sin duda, causa de embotamiento del patriotismo. Podría venir un momento en que la **conciencia general** patriótica de España esté en desacuerdo con la **conciencia militar** del Ejército, como, verbigracia, si el pueblo todo estima injusta o improcedente una guerra a que quiera el Ejército lanzarse.⁸³

Y Ortega, que habla de «conciencia española», «científica», «moral», «universal», «individual y colectiva», «histórica» y aun «administrativa nacional»:

⁷⁹ V. Klemperer, *La lengua del Tercer Reich*, F. Sevillano, Rojos, Alianza, Madrid, 2007; A. Kovacsics, *Guerra y lenguaje*, Acantilado, Barcelona, 2007.

⁸⁰ «Los hijos de Heidegger eran judíos no judíos que descubrieron que eran judíos en medio de los traumas del antisemitismo político institucionalizado por el Tercer Reich». R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*, Cátedra, Madrid, 2003, pág. 51.

⁸¹ I. Vento Villate, «Ese impresentable sujeto: cuestiones», en Á. Álvarez, E. (ed.), *La cuestión del sujeto...*, op. cit., pág. 261.

⁸² Cf. E. Winkler y J. Schweikhardt, *El conocimiento del hombre*, Planeta, Barcelona, 1985, pág. 18.

⁸³ M. de Unamuno, «La Patria y el Ejército», *Ensayos*, I, Aguilar, Madrid, 1958, pág. 782.

Todo ciudadano tiene alguna vez algo concreto, oportuno, utilizable que decir: todos oímos o vemos o leemos algo susceptible de acumularse a la tregua de observaciones sobre que ha de irse formando la conciencia administrativa nacional.⁸⁴

Pues bien, los fenómenos alrededor de la globalización, desde una perspectiva ontológica, pueden contemplarse como una negación y reafirmación de la Idea de «conciencia entre conciencias», el combate real y discursivo de absorción o sometimiento de una conciencia o grupo de conciencias entre sí.

b) Fenomenología de la figura «conciencia entre conciencias». El arranque de la figura «conciencia entre conciencias» puede ser asociado a un concepto empírico-topológico de *vecindad*,⁸⁵ a cuyo campo semántico pertenecen términos del tipo: «pacto», «comercio», «saludo», «guerra», «competitividad», «respecto de».... Los dos últimos siglos, industrializados y fáusticos, nos han acostumbrado a pensar que el problema de los hombres es el control de la naturaleza, pero lo verdaderamente difícil de controlar no es la tierra, el mar, la energía o los transportes, sino el comportamiento de los otros miembros de la especie, según la hipótesis de Johanson-Lovejoy:⁸⁶ la aparición de *Homo* no tiene tanto que ver con el bipedismo sino con el sexo y la reproducción, es decir, con el control de los asuntos prácticos. Por eso, los seres humanos, desde niños, nos vamos convirtiendo en «psicólogos naturales» —expresión del psicólogo N. Humphrey, que muestra cómo nuestros antepasados más remotos no hubieran podido sobrevivir en ningún lugar de la tierra, si hubieran carecido de sensibilidad y capacidad de comprensión de su prójimo—. El verdadero signo distintivo de los humanos es el saber relacionarse con quienes los rodean y manejar a los compañeros. La figura de «conciencia entre conciencias» (en Neurofilosofía lo llamo «cerebros comunicantes») se despliega en una multitud de figuras que han sido muy pregnantes en la historia.⁸⁷ Repasaré algunas figuras, a modo de ilustración:

· En la tradición occidental escrita, la lucha entre conciencias se inicia con los relatos de la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero en algunos párrafos memorables, entre los que destaca por derecho propio el del astuto Ulises engañando a Polifemo, o en el de la autorrepresión del propio Ulises frente a las sirenas, etc.

· En la Biblia se encuentran otros momentos no menos espectaculares en los que la conciencia divina anda detrás de las conciencias humanas: En el Paraíso, Dios busca

⁸⁴ J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 1, Alianza, Madrid, 1987, pág. 182

⁸⁵ Como ejemplo, Tamar Herzog, *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*, Alianza, Madrid, 2006.

⁸⁶ D. Johanson y M. Edey, *El primer antepasado del hombre*, Planeta, Barcelona, 1987.

⁸⁷ *Conciencia* es diferente a *Razón* o a *Inteligencia* en el sentido de hábitos y disposiciones y virtudes intelectuales adquiridas a través de la educación y el ejercicio (Dewey). *Certidumbre* moral subjetiva; *certeza* moral objetiva.

a Adán a quien interpela: “¿Dónde estás?”, a lo que replica: “Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí” (*Génesis*, 3, 9-10); y también a Caín: “¿Dónde está Abel, tu hermano? Contestóle: «No sé. ¿Soy acaso el guardián de mi hermano?»” (*Génesis*, 4,9), etc. El judaísmo oriental nunca perderá esta esperanza: Dios (su conciencia) nunca abandona a sus hijos (a los que envuelve).⁸⁸ Aunque el momento con más repercusión quizá sea el novotestamentario de *Marcos*, que resuena hoy en cualquier valla publicitaria:

Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará (*Marcos*, 16:15).

· No menos efectivo es la conciencia envuelta por el contramodelo de Dios: Satán. Ese enfrentamiento de la conciencia del Ángel contra Dios ha dado lugar a una literatura tan abundante como sobrecogedora: En *el Paraíso perdido* de Milton o en el *mágico prodigioso* de Calderón, el demonio trata de envolver a las conciencias humanas impulsándolas hacia la soberbia, la ira, la gula, la lujuria...

· Pero es sin duda **Sócrates** quien establece el canon occidental de la transformación de unas conciencias por otra, mediado el razonamiento:⁸⁹

«Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, **diciéndole lo que acostumbro**: Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?» (*Apología*, 29d-e).

· A partir del triunfo del Dios de Pablo, que ha derrotado a los dioses helenísticos y orientales, el Dios Creador y Providencia ocupa el lugar central del Universo; a partir de ahora todos los relatos habrán de componerse a partir de las relaciones de Dios con sus criaturas. El cristianismo agustiniano desarrollado por Anselmo de Canterbury propone una divinidad que sólo encuentra satisfacción en sí misma, para la cual el hombre desempeña únicamente un papel instrumentalizado y mediatisado *ad maiorem Dei gloriam*; aunque con una modificación muy significativa respecto del pensamiento estoico del mundo: Dios no habría creado todo para los hombres, sino sólo para los **elegidos** y beneficiados de su gracia. El pensamiento escolástico alcanza cotas

⁸⁸ J. Roth, *Judíos errantes*, Acantilado, Barcelona, 2008.

⁸⁹ “Sócrates, quien dispuso, no ya de una herramienta teórica, sino de una verdadera *tecnología de subjetivización*, para **transformar la conciencia del oponente**; no ya sólo sobre la calidad de sus posiciones intelectuales sobre los temas debatidos, sino, y esto es lo más importante, acerca del conocimiento que ha de disponer sobre sí mismo y su vida psíquica”. I. Vento Villate, “Ese impresentable sujeto: cuestiones”, en Á Alvarez, E. (ed.), *op. cit.*, pág. 263.

insuperables en las relaciones de Dios y los hombres. Duns Scoto afirmará que no puede surgir deber alguno de la Naturaleza, sino del consentimiento, del pacto o imposición de una voluntad superior, como es la de Dios,⁹⁰ *potentia absoluta*; los nominalistas sacarán las consecuencias hasta hacer de Dios pura voluntad y al hombre, pura contingencia; Hobbes transformará esa voluntad divina en la voluntad del *Leviatán*.

* * *

¿Y en el contexto de la globalización? La figura «conciencia sobre conciencias» adquiere características muy especiales:

· Así, el colonialismo clásico ha absorbido la conciencia colonizada, como expone Samir Amin en un libro ya clásico.⁹¹ Patricia Alley-Dettmers, por su parte, sostiene que los europeos no sólo se inventan África, a la que reducen a música de tambores, danzas, supersticiones, ancestros desnudos y analfabetos (los filmes tipo *King Kong*...), sino que logran que el propio africano se presente de esa manera. La manera de «absorber» la cultura estudiada por el etnólogo pueden dar lugar a sincretismos sorprendentes, como les ocurre a los Maring estudiados por LiPuma.⁹² O delirantes, como ocurre con la España del diecinueve, un invento de los franceses tras la boda de Napoleón con Eugenia de Montijo, fijado en el personaje *Carmen*, miscelánea de judía, mora y egipcia.⁹³ La literatura sobre el colonialismo es muy abundante.⁹⁴

· O el proceso inverso: El mal radical del Yo es “hacer que los seres humanos sean superfluos como tales” no para la Naturaleza, sino para los otros seres humanos semejantes⁹⁵ (que es la figura inversa del excluido «libre como las aves» que representaba en el cine Charlot). Por eso, como decía Forrester⁹⁶ hay algo peor que la explotación del hombre por el hombre, a saber: la **no-explotación**, la marginalidad, la

⁹⁰ Traté algunas de estas cuestiones en F. M. Pérez Herranz, “¿Podemos cambiar? Determinismo y libre albedrío”, *Eikasia*, nº 13, septiembre, 2007, págs. 1-28.

⁹¹ S. Amin, *Orientalismo*, Prodhifi, Madrid, 1980.

⁹² Pero LiPuma dice que cuando los Maring «absorbieron» la mencionada «lección de modernidad», lo hicieron «a través de una membrana cultural cuya forma y función (...) transformaba la justicia occidental de una manera sorprendente». La transformación hacia un campo de Derecho delimitado entre los Maring de los años ochenta se habría realizado de manera «sincrética», tanto en la manera de celebrar los juicios, como en su fin, ya que éste es usado para resolver supuestos casos de hechicería, que siempre implican la cuestión moral del grupo, más que de delitos entre individuos.” Cf. en Nicole Holzenthal, *La idea del espacio antropológico. Su alcance y rendimiento en el análisis de las instituciones de los Maring de Nueva Guinea*, Tesis doctoral, 2009, pág. 222.

⁹³ Véase, C. Serrano, *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*, Taurius, Madrid, 1999.

⁹⁴ Como muestra, J.P. Sartre, “Orfeo negro” en *Escritos sobre literatura*, Alianza, Madrid, 1985; F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Abraxas, Buenos Aires, 1973... En la literatura destacan algunas obras fundamentales: Céline, *Viaje al fin de la noche* y Conrad, *El corazón de las tinieblas...*

⁹⁵ R.J. Bernstein, *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Katz, Buenos Aires, 2006.

⁹⁶ V. Forrester, *El horror económico*, FCE., México, 1997.

consideración de un ser humano superfluo: sin documentos, sin tarjeta Visa, sin ordenador, sin domicilio... un hombre al que apenas si se le tolera su existencia. En el límite nos encontraríamos con las conciencias «indiferentes», según la tesis de Z. Bauman.⁹⁷ Entre ricos y pobres, entre vencedores y perdedores de la globalización no hay ningún lazo ni de dependencia ni de compasión ni de lucha. La dialéctica amo-esclavo desaparece. Sería la versión posmoderna de la indiferencia de los dioses epicúreos o de la indiferencia de Jesucristo frente a Herodes (*Lucas*, 23, 8). Una indiferencia a la que ha contribuido el multiculturalismo al defender que las culturas han de identificarse con un tipo puro de conciencia y que han de vivir y desarrollarse sin ser envueltas por ninguna otra.

c) Los modelos de la figura «conciencia entre conciencias». Toda esta profusión de figuras fenomenológicas de «conciencia entre conciencias» en el contexto de la globalización, y vistas desde Europa, pueden clasificarse en un número muy reducido utilizando dos criterios heterogéneos: Uno conceptual, si intervienen conciencias inmanentes o trascendentales; y otro histórico, si esas conciencias han experimentado o no la circunvalación del globo terráqueo. Cruzando ambos criterios obtenemos los modelos del Cuadro 1 (en su sentido orientativo, no sustancial).

1)Conciencia 2)Límites	Conciencias inmanentes	Conciencias trascendentales
Límites: No hay circunvalación: (<i>Polis, Mediterráneo...</i>)	i) Modelo SOCRÁTICO/ARISTOTÉLICO: «La conciencia del filósofo envuelve a otras conciencias » en las polis	ii) Modelo CIUDAD DE DIOS: «Dios envuelve a los seres humanos» en el Mediterráneo
Límites: Circunvalación	iv) Modelo FIN DE LA GLOBALIZACIÓN: «Remolinos de conciencias » en el globo abordado	iii) Modelo IMPERIAL (IMPERIO-NACIÓN): «Las aporías del sujeto moderno: De <i>cogito</i> a <i>Stimmung</i> » en el globo a abordar

Cuadro 1. Modelos de la figura «conciencia entre conciencias»

i) Modelo SOCRÁTICO-ARISTOTÉLICO. El filósofo y los gobernantes. El primer modelo se inicia con la respuesta que da Sócrates a los sofistas, desinteresados de aquellas construcciones cosmológicas que habían proliferado en la época que se conoce con el nombre de *presocrática*. Los sofistas se desentienden del cosmos para centrarse en el territorio más cercano del gobierno de la ciudad, de la administración de la justicia o de la declaración de la guerra; no se interesan tanto por saber de qué materia está hecho el sol, por ejemplo, como por saber si Helena fue o no culpable de provocar la

⁹⁷ Z. Bauman, “Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft” en U. Beck (comp.), *Kinder der Freiheit*, págs. 323-331.

guerra de Troya (Gorgias). Los sofistas, que dominan el lenguaje, están sostenidos por la clase política; a partir de este vínculo, promueven opiniones ventajosas para sus benefactores, por ejemplo, demostrando una tesis y su contraria; de esta manera, ¿podrá ser el poder otra cosa que la «fuerza» que dirima el conflicto entre todas las opiniones? Sócrates se enfrentará a los sofistas con sus mismas armas y los obligará a reconocer sus propias contradicciones por medio de argumentos al absurdo. Y frente al relativismo sofístico, Sócrates afirmará la existencia de formas que están más allá de las subjetividades e intereses particulares, el *lógos*, con las que nacemos todos, y que podemos recuperar mediante *anamnesis*, condición misma de la vida en común. Un *lógos* verdadero que ha de investigarse día a día, no en la soledad sino en grupo, “juntamente con vosotros” (*Gorgias*, 506a). Ahora bien, el límite de la conciencia socrática se encuentra en la polis —“No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad” (*Fedro*, 230d)—. Pero la filosofía de Aristóteles se abrirá hacia los pueblos bárbaros, pues, según el estagirita, el pueblo griego está hecho para mandar y el resto de pueblos para obedecer, tesis que lleva a efecto Alejandro Magno, verdadero *globalizador* del helenismo.⁹⁸

ii) Modelo CIUDAD DE DIOS. Dios y las criaturas. San Agustín cristaliza una sorprendente idea: que la conciencia humana está envuelta por otra conciencia que no es humana, sino divina, trascendental. Una idea cuyo núcleo estructural fue cincelado por los hebreos, que iniciaron su andadura por mediación de la «experiencia» de un pueblo nómada enfrentado a los poderosos faraones egipcios y a sus magos y dioses:

Yahvé dijo a Moisés y Arón: «Cuando el faraón os diga: Haced un prodigo, le dices a Arón: Toma tu cayado y échalo delante del faraón, y se convertirá en serpiente». Moisés y Arón fueron al faraón e hicieron lo que Yahvé les había mandado. Arón arrojó su cayado delante del faraón y de sus cortesanos, y el cayado se convirtió en serpiente. Hizo llamar también el faraón a sus sabios y encantadores. Y los magos de Egipto realizaron también por sus sortilegios el mismo prodigo. Y echaron cada uno su báculo, que se convirtieron en serpientes. Pero el báculo de Arón devoró a los báculos de ellos. (*Éxodo*, I, 7, 8-13).

En *Éxodo* Yahvé muestra su poder a los egipcios:

Yo endureceré el corazón de los egipcios, para que entren también detrás de ellos, y haré brillar mi gloria sobre el faraón y sobre todo su ejército, sus carros y sus caballeros,

⁹⁸ “En cuanto a la raza helénica, de igual forma que ocupa un lugar intermedio, así participa de las características de ambos grupos, pues es a la vez valiente e inteligente. Por ello vive libre y es la mejor gobernada y la más capacitada para gobernar a todos si alcanza la unidad política”. Aristóteles, *Política*, 1327b. Véase la sugerente exposición de E. Frutos Mejías, *Leyenda y poder en torno a Aristóteles*, Pórtico, Zaragoza, 1982.

y los egipcios sabrán que yo soy Yahvé, cuando el faraón, sus carros y sus caballeros hagan resplandecer mi gloria. (*Éxodo*, III, 14, 17-19).

San Agustín presenta la doble *civitas* como contra-instancia política de la escisión dualista del gnóstico Marción entre la esfera de la salvación y el mundo de la creación. San Agustín se enfrenta al dualismo teológico maniqueo del bien y del mal mediante una ontología que justifica las carencias físicas de la creación como castigos justos por la maldad surgida a través de la libertad del hombre. La pecaminosidad heredada o corrupción significa una disposición a incrementar el mal en el mundo y con ello a disminuir las posibilidades de realización de lo bueno. De manera que para disminuir el mal, el hombre tendría que confiarse a sí mismo; pero dado que sus débiles fuerzas son incapaces de reducir la punibilidad de la culpa, necesita la Gracia como ayuda ineliminable.

A partir de este *tour de force* agustiniano, la ontología de la filosofía cristiana medieval supone un cambio realmente extraordinario: la subordinación del mundo — tanto del mundo de las formas como del mundo impersonal — a una conciencia divina, personal, creadora del mundo, *dator formarum*, dador de las formas del *mundus aspectabilis*, pero también de los mundos paralelos de los ángeles y los demonios. Dios es un ser Creador y Providencial, vivificador del mundo, que llega a enviar a su propio Hijo para redimir a los hombres del pecado. Este Dios creador, al que todo está subordinado, significa la posibilidad de introducir un potente componente *operacionalista*: un Dios que «crea» el mundo, que opera sobre él (con barro «hace» a Adán; con una costilla «hace» a Eva...).⁹⁹ Un Dios, que en la persona de Cristo se hace mediador de todos los hombres que quedan hermanados a su través (misterio de la Trinidad). Este cambio tuvo como parámetro real de transformación la Iglesia romana, en tanto que se encontraba por encima de los distintos reinos, identificada con el Espíritu Santo o conciencia de Dios. Ahora bien, si no hay sino un solo Dios, los planes de la Iglesia, vicaria de Dios en la Tierra, habrán de ser de orden total, y afectarán a todos los seres, por lo que sus programas y dogmas estarán orientados a conseguir la cristianización de todos los hombres.

iii) El modelo IMPERIAL (IMPERIO-NACIÓN). El sujeto de la globalización de Europa en su expansión hacia América es más complejo, porque hay que tener presente que en su inicio mismo hay al menos dos sujetos muy diferentes: uno, que continúa el sujeto medieval de cuño tomista, cuya referencia es el Orden Natural; y otro, desplegado por los nominalistas, el sujeto empírico, cuya referencia es el Dios voluntad,

⁹⁹ Mientras que en el mundo heleno, la conciencia aparece envuelta por el mundo natural. Tanto la conciencia —divina, humana o animal— como las formas —vegetales o animales— están subordinadas a realidades impersonales —Hado, Caos, Apeiron, Moira...— de las que proceden por participación, manifestación, encarnación, emanación...

incommensurable con el orden natural. Pero éste es el sujeto que triunfa y caracteriza la época moderna que Blumenberg resume como «autoafirmación humana».¹⁰⁰

1) Las aporías del sujeto moderno. La segunda globalización comienza con el descubrimiento de América, pero entra en una aporía tremenda, en la que aún nos debatimos. Pues a la vez que hay una expansión, una globalización del mundo (las tierras y los mares de la geografía) y aun del universo (el cielo estrellado de la astronomía), hay un repliegue del sujeto hacia el pueblo elegido, hacia el hombre predestinado, un sujeto que ya había sido desbordado por el sujeto de la tradición tomista. Este singular momento es tan decisivo, que todavía hoy es objeto de disputas e incluso de punto de inflexión política para la construcción del marco europeo de convivencia. El llamado «teorema de secularización» (que engloba, por cierto, la cuestión más específica de la «inversión teológica») culmina con la genialidad de Descartes de separar *res extensa* y *res cogitans*. La cuestión podría tomar esta formulación: ¿Son capaces el *cogito* y luego el Ego trascendental kantiano de ocupar el lugar del Ego divino y hacerse con el peso del sujeto de la globalización? Un sujeto como poco, muy extraño, que tanto confunde. Véanse los requiebros que hace Hanna Arendt con el aporético sujeto:

Más aun, incluso si admitiésemos que la Época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos. Una de las más persistentes tendencias de la filosofía moderna desde Descartes, y quizás su contribución más original a la filosofía, ha sido la exclusiva preocupación por el yo, diferenciado del alma, la persona o el hombre en general, intento de reducir todas las experiencias, tanto con el mundo como con otros seres humanos, a las propias del hombre consigo mismo. La grandeza del descubrimiento de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo radica precisamente en demostrar que resulta posible una enorme y estrictamente mundana actividad cuya motivación más profunda es, por el contrario, el interés y preocupación por el yo. A la alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Época Moderna.¹⁰¹

¹⁰⁰ Rousseau mantiene su relación con Dios, aunque es uno de los primeros ilustrados en neutralizarla desde su propio «yo»: «Rousseau no sólo hace referencia al Tribunal divino como la instancia que le dará, un día, la razón; más bien toma bajo su propia dirección, en su autor revelación literaria, la revelación del hombre ante Dios. El foro de la humanidad, ante el cual él se confiesa, ocuparía no sólo provisional y metafóricamente el puesto del juez, sino que la sentencia que se pide a este tribunal sustituye la apelación al Juicio último, cuya importancia, una vez que se haya averiguado la sentencia de la que desde ahora será la última instancia objetiva, es irrelevante. Rousseau subraya expresamente que se le ha hecho indiferente el cuándo vaya a ocurrir el juicio divino, por mucho que resuene la trompeta. El conocimiento de sí mismo sería la liberación —que se adecua al conocimiento divino— del sujeto de la propia subjetividad, y su verdad se habría convertido, sin más, en la verdad por antonomasia». H. Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Pre-textos, Valencia, 2008, pág. 110.

¹⁰¹ H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, págs. 282-283.

Pues es sin duda sorprendente que triunfe una filosofía cuyo subsuelo es la globalización y en su vocabulario, como se extraña Sloternijk, no se encuentren conceptos como los de «distancia, extensión, exterioridad, baldaquinos, bárbaros, conversión en imagen, registro cartográfico...».¹⁰² Una filosofía engolfada con el interior del individuo —yo, cogito, apercepción trascendental...—, mientras que Europa realiza una colonización basada en la suerte y la fortuna, en el crédito y la deuda, la explotación y la violencia, el mercado y las artimañas... ¿Cómo puede explicarse algo así? La conciencia humana hereda el voluntarismo de Dios y la conciencia humana *operatoria* (Vico: *Verum est factum*), dominada por la ambición y el deseo fáustico del infinito, es cada vez más resistente a ponerse límites y apela a la magia, la alquimia o el hermetismo. Un proceso que culmina con Kant: la conciencia trascendental aparece ahora definida como indisoluble al mundo de los fenómenos que hereda funciones del sensorio divino —espacio y tiempo de Newton— y funciones del entendimiento divino —categorías de Galileo o Leibniz—. Un yo trascendental que se verá envuelto por lo Absoluto en Hegel; pero que, en su inestabilidad, dará lugar a múltiples sujetos contextualizados: El sujeto del orden y el progreso (Comte), de la historia (hegelianos), de la revolución (Marx), de los nacionalismos (Fichte...), del arte (Baudelaire), del sufrimiento (Benjamin), del género (Seyla Benhabid)... Pues este Sujeto trascendental, al concentrarse en la norma del imperativo categórico, estaba condenado a romperse en mil pedazos, contenía el peligro de que alguno de aquellos trozos adquiriese la densidad suficiente como para transformarse en un ego trascendental con la fortaleza de Dios, pero sólo dado a un pueblo, a una lengua, y acaso a un *Führer*.¹⁰³ Ésta es la doctrina de Heidegger, y la aporía no podía ser más radical.

2) El colapso del sujeto moderno: el caso Heidegger

Me parece que después de los trabajos de Otto, Farías o Faye no se puede salvar por la vía de la universalización la filosofía de Heidegger.¹⁰⁴ Desde mi perspectiva de las singularidades (históricas), la filosofía de Heidegger hay que entenderla como la filosofía que conduce al límite el sujeto nacionalista, sujeto del *Partido Nacionalsocialista Alemán de Trabajadores* (NSDAP). A partir de la Segunda Guerra Mundial, los vencedores quieren salvar las naciones mediante organizaciones supra o transnacionales, pero superar todo el proceso de la colonización de los siglos XIX y XX

¹⁰² P. Sloterdijk, *En el mundo interior del capital*, op. cit., págs. 74 ss.

¹⁰³ Entre los textos que E. Faye cita de Heidegger, leamos éste: “La voluntad del *Führer* comienza por transformar a los otros en una *Gefolgschaft* de la que surge la comunidad. De este vínculo vivo proceden su sacrificio y su sumisión, y no de la obediencia o la obligación institucional”. En op. cit., pág. 245.

¹⁰⁴ H. Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Fráncfort-Nueva York, Campus Verlag, 1988. V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona, 1989; A. Münster, *Heidegger, la «science allemande» et le national-socialisme*, Kimé, parís, 2002; P. Lacoue-Labarthe y J.L. Nancy, *El mito nazi*, Anthropos, Barcelona, 2002; E. Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, Madrid, 2009...

(que incorpora las colonizaciones más antiguas de España y Portugal y la primera colonización de Holanda e Inglaterra) no parece fácil y es el punto en el que nos encontramos. En todo caso, la filosofía de Heidegger es una verdadera filosofía, aunque no sea una filosofía verdadera: ha ensayado la posibilidad de un sujeto absorbente, de un sujeto que se identifica con la temporalidad, y toma la decisión de mostrarse no como un Sujeto, sino como el Ser, que eliminará todas las adherencias de los pueblos que olvidaron el Ser para imponer su minúsculo sujeto. Heidegger quiere clausurar ese cosmos y abrir su particular globalización aria, el dominio de un mundo arraigado en la tierra impenetrable en la cual el hombre habita históricamente, que resuelve la tensión entre la tierra (ambiente natural) y la forma de ser comunal del hombre, y así colapsa el sujeto que lleva a cabo la globalización en su propio tiempo.

3.Otros sujetos descentrados y olvidados. Pero el caso es que las globalizaciones realizadas por los distintos imperios modernos no lograron imponer un sujeto claro y contundente y proliferaron los sujetos por todas partes. El sujeto protestante (calvinista), que tiene sus asociados en el ego trascendental kantiano, el que en última instancia resultó vencedor, se encontraba en liza no sólo contra su contradictor católico surgido de la Contrarreforma, sino también contra otros sujetos nacidos de aquella anómala situación de la que fueron protagonistas los Reyes Católicos y que irá conformando el sujeto metafísico-barroco.¹⁰⁵ A este sujeto imperial conformado en la corte de Carlos V con toda su complejidad,¹⁰⁶ hay que añadir el sujeto interrelacionado con el mundo amerindio, denunciado por Bartolomé de las Casas y culminado por Francisco de Vitoria con el principio del *ius communicationis* que quedó frustrado; y también el sujeto converso, escéptico (*Que nada se sabe*) y «marrano» (*Sólo hay que nacer y morir; todo lo demás es nadería y cosa vana*), que se dispersa por todo el mundo. Los conversos, interesados por los cuerpos empíricos dados atributivamente y que sólo se acuerdan del ego trascendental cuando se trata de establecer verdades de la ciencia o defender el cuerpo como unidad básica e inviolable del ser humano. A estos sujetos que inician la globalización habría que añadir otros sujetos con/contra los que entran en contacto: los sujetos islámico, confuciano, budista...

iv) El modelo FIN DE LA GLOBALIZACIÓN. Mundialización y «remolinos de la globalización». El cuarto modelo propuesto es el de la globalización actual, que se inicia después de la Segunda Guerra Mundial por el control de los recursos del globo terráqueo. ¿Cuál sería el sujeto de esta globalización, si lo pensamos desde Europa? ¿Sería el sujeto posmoderno, salido de esa gran aporía de la modernidad que va desde el

¹⁰⁵ Y tan vivamente explicado por Fernando R. de la Flor en un libro cuyo título es todo un manifiesto: *La península metafísica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

¹⁰⁶ Y que ha señalado con abundantes ejemplos J.L. Villañas, *¿Qué imperio?*, Madrid, 2008. Un libro ya inexcusable para discutir todas estas cuestiones que se une al clásico de M. Bataillon, *Erasmo y España*, FCE., Madrid, 1986.

cogito cartesiano al *Stimmung* heideggeriano y que ha incorporado sujetos no tenidos presentes como la mujer, los homosexuales, los jóvenes, los niños y aun los animales superiores? ¿O hay que entrar en la piel del sujeto imperialista norteamericano?¹⁰⁷ ¿O más bien habrá que buscarlos entre las civilizaciones no occidentales: árabe, iraní, china...?

Convendría, entonces, establecer un marco en el que plantear la cuestión del sujeto. Utilizaré la clasificación de paradigmas de la política mundial que realiza Samuel Huntington,¹⁰⁸ a partir de dos criterios clásicos utilizados ya por Aristóteles (*Política*, 1279a-b). El primero, de acuerdo con el tipo de intereses que se defienden: comunes o particulares; el segundo, de acuerdo con el número de actores en los que recae el poder: Uno, dos o muchos. (Véase el Cuadro 2).

1) Intereses 2) Soberanía	Comunes	Particulares
Uno	FIN DE LA HISTORIA	Control de la energía
Dos	Países pobres / Países ricos	Maniqueísmo: Buenos y malos
Muchos (200 estados)	Realismo político ONU	Desintegración de los Estados CAOS
SIETE U OCHO CIVILIZACIONES		

Cuadro 2. Alternativas en el modelo del «fin de la globalización»

Lo interesante es que nos encontramos en un momento en el que el proceso de pluriglobalizaciones que iniciara Europa está llegando a su fin (lo que no quiere decir, desde luego que, medido en tiempo generacional, se produzca de un día para otro). Por eso se podría hablar sin menoscabo de **mundialización**, si es que sólo hay un mundo, y mundo significa *limpio, aseado, ordenado*, como lo está el ajuar de la novia en el cofre = *mundus*.¹⁰⁹ Pero ¿cuánto tiempo puede estar limpio, aseado u ordenado el globo terráqueo? El fin del proceso de globalización¹¹⁰ —mundialización— es una situación de equilibrio inestable, en la que cualquier parámetro que sobrepase un cierto valor

¹⁰⁷ La formación de EE.UU, aunque arranque de Europa, es una singularidad histórica: política, económica y cultural. Véanse los análisis desde Europa que hacen Tocqueville, Weber o Adorno. Cf. C. Offe, *Autorretrato a distancia*, Katz, Buenos Aires, 2006.

¹⁰⁸ Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997, págs. 30 y ss.

¹⁰⁹ *Mundus* posee varias acepciones en latín: Cicerón lo utiliza como *aseado, limpio*. Pero también tiene el sentido de *astro* o de algo en relación con él. En Ovidio, *mundus oculus* significa *sol* y en Séneca, *mundus eteliger, cielo*. En Cicerón, *mundi innumerabiles* es el conjunto de cuerpos celestes y en Lucrecio *mundi vigiles*, los astros. En Apuleyo se recoge un significado diferente: el de tocador de mujeres; y *mundus Cereris* significan los canastillos sagrados de Ceres. Etc.

¹¹⁰ Porque sólo a partir del siglo XIX, cuando se han catalogado todas las partes de la Tierra, puede afirmarse que es una esfera, un *globo*, y no un *toro* topológico, por ejemplo. Cf. Donald O'Shea, *La conjectura de Poincaré. En busca de la forma del universo*, Tusquets, Barcelona, 2008.

provoca rupturas, singularidades. Lo significativo ahora es que las nuevas situaciones ya no pueden ser de globalización primaria, sino de respuesta, y a las que llamaré **«remolinos de la globalización»**.

Permítaseme que utilice un modelo topológico para explicar esta figura. En topología hay un curioso teorema que se exemplifica diciendo que una superficie esférica «no puede peinarse enteramente» (o recubrirse mediante vectores): siempre habrá algún punto en el que se forme un «remolino». Por eso en la superficie de la tierra, que es topológicamente una esfera, no puede haber nunca una situación de calma completa, siempre se producirán vientos que dan origen a remolinos. Pues bien, primero con la Segunda Guerra Mundial y después con la caída del muro de Berlín, parecía que se había llegado a una calma casi absoluta. Se habló de que el fin de la historia vendría acompañada de la época del aburrimiento (Gehlen, Fukuyama...). Pero pronto comienzan a producirse «vientos» que desestabilizan múltiples zonas del globo terráqueo; algunos son tan intensos que desbordan los análisis de los expertos, tanto en economía como en conflictos militares o en la degradación de la biosfera. Y además, para sorpresa de los europeos, empiezan a surgir otros centros en lugares que antaño fueron globalizados, y que ahora inician sus procesos de re-globalización (asociados al término topológico *recubrimiento*). La inmigración sobre las zonas que anteriormente fueron centros de expansión —Europa o EE.UU— provocan reacciones en las antiguas metrópolis que son objeto de debates en el filo de la navaja (como este mismo congreso, pensado quizás, desde estas coordenadas). Los «remolinos» que parten de China —con su particular re-cubrimiento de Occidente—, de India, de Rusia o de Irán, son ya de una envergadura que llena de incertidumbre a los políticos occidentales. Y si el «remolino Irán» es decisivo, el «remolino Corea del Norte» puede resultar catastrófico, etc.

4. El cuadrado semiótico de los sujetos en la época del fin de la globalización

¿A qué sujeto recurrir, apelar, hacer entrar en razón o pedir responsabilidades? ¿Cuál sería el *sujeto de la globalización* al que se refiere el título del congreso? Parece que habría que desechar al sujeto clásico económico visto tanto a través de la perspectiva de la acumulación de capital (liberalismo) como de la perspectiva de las fuerzas productivas (socialismo); un sujeto desbordado por nuevas experiencias humanas. El desplazamiento de los dos sujetos tradicionales confrontados —EE.UU y la URSS— conlleva el consiguiente desplazamiento de los conflictos y combates entre sujetos alternativos posibles que, al negar la tesis clásica weberiana de la equivalencia entre «occidentalización» y «modernización», ya no se articularán alrededor de intereses económico-políticos, sino de conflictos ideológico-culturales, en los que se

privilegia el papel de las religiones,¹¹¹ lo que no significa que se abandonen los intereses económicos; la cuestión hay que desplazarla a las teorías que defienden o rechazan que la modernización sea equivalente a occidentalización. La cuestión se resuelve así: ¿Por qué habría de organizar la economía los Estados Unidos y no China o Irán? Este desplazamiento también se habría producido en Occidente: habríamos pasado de la lucha de sujetos materialistas, preocupados por la supervivencia y la seguridad de la razón instrumental, a sujetos posmaterialistas centrados en la consecución de «calidad de vida»; hasta que, finalmente, habríamos alcanzado la condición de sujetos posmodernos de múltiples caras, definidos por la defensa de los papeles (roles) de género, o por su actitud hacia los homosexuales o hacia los inmigrantes, etc.¹¹² Y entonces: ¿En virtud de qué es preferible este programa de vida al Islam, al hindú o al confucionismo?¹¹³ El caso de la modernización de Japón dentro de instituciones tradicionales es paradigmático.

Así que más que de *sujeto de la globalización* —me parece— hay que hablar de las diferentes posiciones que toman los sujetos del fin de la globalización con el objetivo de hacerse cargo de este acontecimiento y, por lo tanto, se ha de considerar aún la **política**, y no la religión, como territorio de lo posible, de los conflictos entre fuerzas contingentes.¹¹⁴ Contemplado el proceso desde Europa, el método a utilizar ya no puede ser dialéctico, por **cruce de criterios**, sino por **diferentes posicionamientos** ante el acontecimiento, tanto de aquellos a los que observamos como de aquellos que nos observan. Por eso recurriré al cuadrado semiótico, que nos permite componer los diferentes sujetos en conflicto: El sujeto que pretende hacerse cargo de la totalidad ($X =$ «sujeto-imperio») y su contradictorio, el sujeto de la antiglobalización ($\bar{X} =$ «sujeto resistente»); y los sujetos opuesto y subalterno: los sujetos que se multiplican segregados por el criterio cultural o multiculturalismo ($Y =$ «sujeto pluricromático»); y el sujeto que se presenta como alternativa en los actuales procesos de re-globalización ($\bar{Y} =$ «sujeto-remolino») (Véase el cuadro 3).

X. Sujeto-IMPERIO de la globalización	Y. Sujeto-PLURICROMÁTICO de la globalización
---------------------------------------	--

¹¹¹ «Las principales civilizaciones de la historia humana se han identificado estrechamente con las grandes religiones del mundo». S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, op. cit., pág. 47. Una tesis cada vez más aceptada. Véase, J. Gray, *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Paidós, Barcelona, 2008.

¹¹² Cf., por ejemplo, en el estudio citado de M. García Ferrando, *Globalización y choque de civilizaciones*.

¹¹³ «Existen muchos modos de ser moderno» dice Gray. Y sigue, «Todos están convencidos de que pueden reorganizar la condición humana». J. Gray, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, op. cit., pág. 14.

¹¹⁴ Me separo, por tanto, de las posiciones neoliberales (Fin de la historia) y nihilistas (Destino ciego) que rechazan cualquier forma de racionalización, fundamentalmente del Estado. Así, en declaraciones a la prensa, el secretario general de la OCDE, Donald Johnston, afirmaba: «La mundialización no es ideológica, sino un proceso irresistible» (26 de agosto de 2001). Véase A. Gamble, *Política y destino*, Siglo XXI, Madrid, 2003, en la línea de Isaah Berlín.

Imperio (neoliberalismo)	Multiculturalismo / multipolaridad... Sujetos: género, indígena...	
Y. Sujeto-«REMOLINO» de la globalización	X. Sujeto-RESISTENTE a la globalización	
«Remolinos» de la globalización: China, India, Sureste asiático, Rusia, Irán, México, Brasil...	Internas - Antiglobalización: Bové, Zerzam - Alterglobalización «Otro mundo es posible» -Globalización ecológica -Globalización contrahegemónica	Externas Fundamentalismos... Ecologismo...

Cuadro 3. Cuadrado semiótico para el «sujeto de la globalización»

X. El sujeto-IMPERIO de la globalización se identifica con la administración norteamericana hasta el fatídico 11-S. Este sujeto se organiza alrededor del **empresario** y se expande por toda la sociedad como *homo oeconomicus*. El sistema posee una estructura compleja (combinatoria), en la que se entrelazan la Soberanía —estructura trascendente y dirección vertical— y el Capital —estructura inmanente y dirección horizontal—. El sujeto-IMPERIO se hace cargo de la economía mundial mediante programas que coordinan sus elementos dentro de un sistema (científico) operacional neoliberal.¹¹⁵ Parte de dos axiomas: «El fundamento de la sociedad es la Economía» y «El objetivo de los individuos es el Beneficio»; y de diversas reglas de comportamiento: *Des-regularización* de la rigidez del mercado de trabajo; *liberalización* del mercado, que estabiliza la oferta y la demanda; *privatización* de lo socializado, siempre perjudicial o innecesario; *restricciones* a la regulación estatal; *subordinación* a las agencias de los acuerdos de Bretton Woods y confirmadas en el Consenso de Washington (década de los ochenta): BMI, FMI y OMC; defensa de los derechos de *propiedad intelectual* —bioingeniería, telecomunicaciones...— para las inversiones extranjeras; regulación mediante *instancias jurídicas* en el marco privilegiado de la propiedad, los contratos y las privatizaciones; forma política única: la *democracia liberal*... Este sujeto se hace cargo no solo de los intereses económicos del capitalismo norteamericano, que son los que en realidad mueven sus decisiones,¹¹⁶ sino también de los principios de vida Buena, opuestos al Mal, cuyo modelo ha de servir al resto del mundo, en el que se cruzan el ingente activismo revolucionario de raíz calvinista que combate el desorden *ad maiorem Dei gloriam*,¹¹⁷ y el fundamento epistemológico del *Sel-evidence* moral. De ahí se sigue un intensísimo afán misionero con el fin de

¹¹⁵ Cfr. F.M. Pérez Herranz, “El pensamiento único”, “Del fin de la historia al pensamiento único”, *Actas del XIIIº Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, 2001, págs. 163-176.

¹¹⁶ C. Taibo, *¿Hacia dónde nos lleva Estados Unidos?*, Ediciones B, Barcelona, 2004.

¹¹⁷ “Y esta es la razón por la cual no existe contradicción alguna en una Iglesia calvinista, empeñada incluso en controlar la conducta de los no regenerados. Si su meta fuera efectuar la salvación, esto desde luego sería una insensatez. Pero éste no es el objetivo. El objetivo es más bien combatir el desorden que apesta continuamente bajo la nariz de Dios”, Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 244.

expandir esos valores y cuya negación sólo puede proceder de la maldad.¹¹⁸ El sistema económico mantendrá el orden moral neoliberal, culminación de los tradicionales movimientos apocalípticos.¹¹⁹

Y. Su opuesto será el sujeto-PLURICROMÁTICO de la globalización, asociado a la ideología ilustrada de la tolerancia de las secularizadas ciudades burguesas que privatizan la religión, primer analogado del fenómeno cultural. A la ideología liberal y plural se añade el fenómeno de la multiculturalidad a partir de los flujos migratorios, la acción de ejecutivos transnacionales o el turismo. Una respuesta o modo de gestionar este fenómeno es la del **multiculturalismo**, cultura multipolar o multicivilizacional, en su sentido fuerte:¹²⁰ no sólo defiende el hecho descriptivo de las diferentes culturas y apela al derecho de existencia que tiene toda cultura,¹²¹ sino que afirma la necesidad del Estado para preservar y proteger la diversidad cultural con todos los medios de los que dispone.¹²² Los sujetos del multiculturalismo neutralizarían los procesos de globalización en su raíz, al eliminar la posibilidad misma de ir más allá de su espacio vital y de su conciencia (en el sentido estudiado más arriba). La base estatal de esta posición toma como referencia las constituciones de Canadá y de Australia (aunque el caso de Canadá no parece universalizable en cuanto que es un conflicto entre dos culturas que proceden de un mismo tronco cultural: francés e inglés). El multiculturalismo más universalizable surge en los años ochenta en las universidades norteamericanas con el fin de administrar la existencia de estudiantes de diversas procedencias. Hay algunas experiencias independientes, como la de los *anish* de Ohio y Pensilvania (EE.UU) y Ontario (Canadá) o la fallida experiencia multiculturalista del Líbano.¹²³ En todo caso, el sujeto pluricromático estaría perfectamente definido como agregado de todas y de cada una de las culturas hasta cumplimentar la totalidad de las que se encuentran en la tierra, que al ser un número finito podría ser contabilizado y administrado.

¹¹⁸ En la Declaración de Independencia, parte v, se define el término *Self-evidence*, concepto que se encuentra en la base del *universalismo unilateral* de los EE.UU. “Todo aquel que no concuerde con el postulado de la evidencia en sí de los valores predominantes —comenta Claus Offe—, aparenta ser incompetente desde el punto de vista intelectual o moral, y por tanto es calificado como «malo»”. C. Offe, *Autorretrato a distancia*, Katz, Buenos Aires, 2006, pág. 43.

¹¹⁹ Ver F. Fukuyama, *La gran ruptura*, Ediciones B, Barcelona, 2001.

¹²⁰ Otras respuestas o modelos de gestión de la multiculturalidad: asimilación por la cultura hegemónica; segregación (*apartheid*); integracionismo o *melting pot* (según la obra de teatro de Israel Zangwill), fusión como en un crisol de una cultura nueva a partir de la mezcla de todas las anteriores; pluralismo liberal o competencia libre entre culturas (G. Sartori).

¹²¹ Otra cosa es qué entendemos por *cultura*. En principio aceptamos la definición vulgarizada de “conjunto de la lengua, la religión, las costumbres, la gastronomía, etc., asumido por un grupo humano”. Para un concepto crítico, el ya clásico G. Bueno, *El mito de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1996.

¹²² Cf. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996 y *Estados, naciones y culturas*, Almuzara, Córdoba, 2004. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993. Un artículo delicioso sobre el asunto, M.A. Quintana Paz, “Qué es el multiculturalismo (y qué no es)”, ACTA, págs. 19-34.

¹²³ A. Maalouf, *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 2004.

Uno de los límites del multiculturalismo se encuentra en la defensa que del mosaico étnico ha de realizar el Estado. Éste, por su naturaleza, ha de ser integrador, lo que constituye un oxímoron, que conduce a la paradoja clásica russelliana del conjunto que es conjunto de todos los conjuntos. Ciertamente que se puede definir el multiculturalismo como “intercambios y comunicaciones entre actores que utilizan diferentes categorías de expresión, análisis e interpretación”,¹²⁴ pero entonces habría que atacar esos problemas por la vía de la traducción: El sujeto- PLURICROMÁTICO necesitaría de un Metasujeto —el Estado, que traduciría unos valores a otros—, lo que nos devolvería a las coordenadas de las que se quiere huir: el **x**-centrismo. Otro de sus límites lo hallamos en la separación de los conceptos culturales de los políticos, pues “cabe dudar de que la categoría sociopolítica de *cultura* o de *etnicidad* pueda llegar a desempeñar una función equiparable a la que en otros tiempos cumplieran las nociones de clase social o nación en la organización de la vida social”.¹²⁵

X. El sujeto-RESISTENTE a la globalización toma distintos perfiles según el parámetro que resalten, aunque todos ellos se definen por sus críticas al neoliberalismo imperialista que amplifica la desigualdad y la exclusión de muchas partes del *globo* que tendrían que caer dentro de la globalización (por ejemplo, millones de pobres que no pueden aceptar las recetas económicas impuestas por el BM o el FMI).¹²⁶ Así, la privatización del conocimiento con sistemas de competencia entre laboratorios de investigación o universidades, reguladas por un sistema férreo de control de patentes; la teoría de los derechos humanos que legitima el propio capital financiero; la identificación libertad = mercado; la nueva clase de los *globalistas* criminalizadora de la pobreza; el fundamentalismo liberal de cuño puritano (religioso) que privilegia el orden (*ad maiorem Dei gloriam*) a la justicia; denuncia de las grandes catástrofes del globo: calentamiento, residuos radioactivos, desplazamientos de poblaciones indígenas, etc. Los sujetos más exaltados se encontrarían entre el anarquizante Josep Bové, el rechazo activista de Unabomber o la crítica intelectual de Zerzan.¹²⁷

Otros más radicales (que van a la raíz), no hablarán tanto de antiglobalización como de *alterglobalización*, cuyo axioma es: «Otro mundo es posible».¹²⁸ Destacaré, entre ellos, el sujeto *ecológico* y el sujeto *contrahegemónico*.

¹²⁴ A. Touraine, ¿Qué es una sociedad multicultural?”, *Claves de la razón práctica*, 1995, p. 15.

¹²⁵ J.C. Velasco, “El multiculturalismo, ¿una nueva ideología?”, en J. Alcina y M. Calés (ed.), *Hacia una ideología para el siglo XXI*, Akal, Madrid, 2000, pág. 162. También, G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjería*, Taurus, Madrid, 2001.

¹²⁶ J. Sachs, *El fin de la pobreza*, Debate, Barcelona, 2005.

¹²⁷ Unabomber (Theodor Kaczinsky), *El manifiesto Unabomber*, Likiniano, Bilbao. 1999; J. Zerzan, *Malestar en el tiempo*, prólogo de G. Bueno, Ikusager, Vitoria, 2001.

¹²⁸ F. Fernández Buey, *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*, Byblos, Barcelona, 2004.

El sujeto-RESISTENTE *ecológico* unificaría todos los temas clásicos de las prácticas económicas en función de la totalidad de los seres humanos del globo terráqueo, articulados alrededor del equilibrio de los ecosistemas. Responde al uso inadecuado y abusivo que el sistema capitalista hace de los ecosistemas que han provocado la actual crisis ambiental mundial. Tomaría a su cargo preservar el globo terráqueo y sus ecosistemas, y considera que la crisis de 2008 está íntimamente vinculada al desarrollo insostenible. Un sujeto configurado a través de la cooperación local e internacional dirigida hacia la sostenibilidad bajo la administración de criterios ecológicos: límites biofísicos, coto a la degradación de servicios: agua dulce, presas de captura, pérdida de la riqueza de los suelos, colapsos de las pesquerías, enfermedades asociadas a estas catástrofes; cambio de la medida habitual del Producto Interior Bruto (PIB) por el Índice de Desarrollo Humano (IDH) sugerido por Amartya Sen. A partir de esta idea del premio Nobel, se han sugerido diversas medidas alternativas: La *huella ecológica* o impacto de la contaminación y la degradación de los recursos; el *índice de progreso genuino*, que añade otros criterios: el trabajo voluntario, la crianza de los hijos... y que restaría la degradación y contaminación de los recursos, el crimen...; el *Well Being Index*, que relaciona los índices de desarrollo y el grado de satisfacción personal; el *Happy Planet Index* sobre los impactos ambientales, etc.¹²⁹ El punto débil de los planteamientos ecologistas procede de la dificultad de establecer el lugar desde donde atacar el problema. Se pide que Occidente reduzca la desigualdad, pero justamente Occidente *es lo que es* por su capacidad expansiva y aun depredadora, desbordando todos los límites de los ecosistemas.¹³⁰ ¿Cómo resolver esta aporía?

Boaventura de Sousa Santos ha propuesto el sujeto-RESISTENTE *contrahegemónico* para los países del Sur.¹³¹ Más que de *antiglobalización*, que considera un término equivocado, habla de *globalización contra-hegemónica*. Desde las coordenadas de la teoría crítica frankfurtiana, y, más específicamente, del *Principio Esperanza* de Ernst Bloch, Santos hace una crítica a la modernidad que ha acompañado a los procesos de globalización (y, por lo tanto, no considera idénticos los conceptos de *modernidad* y *globalización*), y sus promesas incumplidas: libertad, igualdad, solidaridad y paz, para las que no parece haber soluciones. El interés que el planteamiento de Santos pudiera despertar en España es muy grande, nos parece, un país mezcla de casticismo y de posmodernidad, de defensa de las identidades locales y de asimilación de cualquier novedad con nombre anglosajón. Por la parte de la productividad, Santos defiende una globalización contra-hegemónica y biorregionalista,

¹²⁹ Una lúcida presentación del estado de la cuestión en F. Marcellesi y I. Palacios, “Integración de consideraciones de sostenibilidad en la cooperación para el desarrollo”, *Cuadernos Bakeaz*, nº 88, 2008.

¹³⁰ Véase la muy interesante tesis de D.S. Landes, *La riqueza y la pobreza de las naciones*, Crítica, Barcelona, 1999.

¹³¹ Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano*, Trotta, Madrid, 2005.

cuyas resistencias pasarían por la promoción de las economías locales y comunitarias, economías de pequeña escala, diversificadas y autosostenibles, ligadas a fuerzas exteriores, aunque independiente de ellas. Por la parte de la racionalidad, Santos denuncia la *razón indolente*, la razón canónica y ortodoxa del pensamiento filosófico que ha triunfado en su línea anglosajona, y que olvida, margina o ignora muchas de las experiencias que se dan y se han dado en nuestro mundo y denuncia el desperdicio de toda esa experiencia. Me parece que los intelectuales y artistas españoles están dejando pasar esta gran oportunidad de comprender discursos como éste (enzarzados en guerras tribales y cainitas, que ya denunciara Ortega), a partir de experiencias muy importantes entre las que hay contar sin duda alguna todo el Barroco hispanoportugués (europeo y americano), así como las formas de conciencia de los conversos hispanos que inauguran la razón materialista moderna, y que ya denunciaron —a su modo, mediante la ironía, el realismo de los pícaros...— otros intentos de pensamiento único y de razón indolente.

Indudablemente la piedra de toque de la teoría de Santos se encuentra en lo que llama *traducción*.¹³² ¿Cómo es posible realizar esa traducción que permite crear la inteligibilidad entre unos y otros? Esta es la cuestión difícil y en la que todos los movimientos emancipatorios han tropezado una y otra vez; pues ¿cuáles son las referencias políticamente reales de Santos? Habla de Porto Alegre, pero parece que su mirada se dirige a Venezuela¹³³ o a Bolivia. Y parece descartar los países de la globalización hegemónica: el capitalismo mercantil (EE.UU., Canadá, Inglaterra, Australia y Nueva Zelanda), el capitalismo meso-corporativo (Japón), el capitalismo socialdemócrata (Alemania, Suecia y Austria) y el capitalismo de Estado (Francia, Italia y España). Pero es dudoso que Venezuela o Bolivia puedan ser centros de la globalización contrahegemónica, cuando son, más bien, partes globalizadas.

Ý. El sujeto-REMOLINO de la globalización vendría a coincidir con aquellos países o zonas de crecimiento que empiezan a asomarse a la Historia, los actantes y difusores que hemos llamado «remolinos de la globalización». En este momento en que vivimos, y que se aprecia como de *transición*, hay estados que toman posiciones frente a la globalización y generan desde sí mismos re-globalizaciones, aprovechando las

¹³² Entre los contenidos de la *traducción* se encuentra la ciencia que, en mi opinión, es uno de los momentos más débiles del discurso de Santos; porque la ciencia tiene sus requisitos que no puede poner en paralelo a saberes míticos, etc. En este sentido, desde España hay muchos momentos de contacto con el planteamiento de Santos: experiencias sobre saberes científicos, como establecer modos de economía alternativa y solidaria, reconocimiento y denuncia del racismo y la xenofobia, y democracia participativa (Porto Alegre...), que utilizan como base de comunicación organizaciones económicas paralelas (Internet...)...

¹³³ Así lo considera J Monedero en su presentación de Santos: “Aunque Santos no lo señala, las transformaciones puestas en marcha en Venezuela desde la victoria de Hugo Chávez en 1998 apuntan en la dirección de un Estado posmoderno de oposición que cumple muchos aspectos de los sugeridos por el profesor portugués, especialmente la propuesta de apoyo a la experimentación política apoyada en la participación de organizaciones sociales...” (pág. 92).

tecnologías, las energías o los propios discursos críticos construidos en Europa. Por ahora sólo se perciben algunos sujetos entre los que China, India, Irán, Rusia o Brasil son sus vanguardias; pero hay todo un continente, África, que antes o después habrá de mostrar su potencia.¹³⁴

* * *

Ahora bien, este esquema no puede entenderse como algo fijo, pues está en permanente cambio y transformación al irse confrontándose los distintos sujetos entre sí. Hay, al menos, dos puntos de inflexión: Uno interno, la respuesta al concepto de *Imperio* conformado desde el posmodernismo e identificado con la Multitud, según la tesis de Negri y Hardt. La Multitud habría subvertido el poder imperial de manera pacífica y democrática; tomarse en serio una tesis como ésta, habría de producir una reacción del imperio unilateral. (No digo que la reacción de la administración Bush sea una reacción contra la obra de Negri; pero sí coincide con lo que Wolin llama *democracia dirigida y totalitarismo invertido*).¹³⁵ Y otro, externo, una reacción desde los posibles sujetos de la globalización, desde pactos multilaterales entre estados hasta la energética reacción de alguno de ellos para encabezar el proceso de globalización: China, Brasil, Rusia o Irán. (Cuadros 4a y 4b).

Z. Sujeto-IMPERIO INVERTIDO de la globalización:	W. Sujeto-MULTILATERAL de la globalización:
Imperio de la Multitudes	Multilateralidad
W. Sujeto-«TORNADO» de la globalización	Z. Sujeto-UNILATERAL de la globalización:
«Tornados» de la globalización: China, India, Sureste asiático, Rusia, Irán, México, Brasil...	Respuesta de EE.UU en la 2ª Guerra del Golfo

Cuadro 4a. Dinámica del cuadrado semiótico 3

X. Sujeto-RESISTENTE	Y. Sujeto-«REMOLINO»								
«Otro mundo es posible» Fundamentalismos...	«Remolinos»								
Y. Sujeto-PLURICROMÁTICO	X. Sujeto-IMPERIO								
Multiculturalismo	Imperio								
<table border="1" style="margin-left: auto; margin-right: 0;"> <tr> <td>Z. Sujeto-IMPERIO INVERTIDO</td> <td>W. Sujeto-MULTILATERAL</td> </tr> <tr> <td>Multitudes</td> <td>Multilateralidad</td> </tr> <tr> <td>W. Sujeto-«TORNADO»</td> <td>Z. Sujeto-UNILATERAL</td> </tr> <tr> <td>«Tornados»</td> <td>Guerra del Golfo</td> </tr> </table>		Z. Sujeto-IMPERIO INVERTIDO	W. Sujeto-MULTILATERAL	Multitudes	Multilateralidad	W. Sujeto-«TORNADO»	Z. Sujeto-UNILATERAL	«Tornados»	Guerra del Golfo
Z. Sujeto-IMPERIO INVERTIDO	W. Sujeto-MULTILATERAL								
Multitudes	Multilateralidad								
W. Sujeto-«TORNADO»	Z. Sujeto-UNILATERAL								
«Tornados»	Guerra del Golfo								

Cuadro 4b. Composición de los cuadros semióticos

¹³⁴ Véase el concepto «el ascenso de los demás» utilizado por F. Zakaria, *El mundo después de USA*, Espasa, Madrid, 2008.

¹³⁵ S. S. Wolin, *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, op. cit.

Z. El sujeto-IMPERIO INVERTIDO de la globalización se disuelve en la *Multitud*, que reemplazaría al sujeto clásico del marxismo, el obrero social. El Imperio, según el análisis de Negri y Hardt,¹³⁶ sería una forma de organización política, económica y cultural ineluctable (contra el indeterminismo de la lucha). De manera que aquí la Multitud confluye con la hegemonía mundial de Estados Unidos, que ya no sería heredero de los grandes imperios europeos, sino que denota características propias. Negri y Hardt consideran que las características de las sociedades más desarrolladas, las que han pasado por la modernidad (Europa Occidental y EE.UU), se distribuyen después por todo el mundo.¹³⁷ Desde una perspectiva filosófica, Negri se apoya en Maquiavelo y Spinoza, que lee en una perspectiva de defensor de la democracia absoluta, contra Hegel a quien lee desde la perspectiva de defensor del Estado totalitario.¹³⁸ Para Negri el sujeto de la globalización no puede ser el sujeto nacional, porque no puede resolver la crisis de la modernidad.¹³⁹ La división de clases cruzó los estados- nación y produjo las dos grandes guerras mundiales. Negri rechaza las críticas de intelectuales como Edward Said, porque el imperio “es una forma fundamentalmente nueva de dominio”.¹⁴⁰ La característica de la edad posmoderna de transición al Imperio es precisamente la desaparición de los dualismos modernos, la desaparición de las negaciones y contradicciones (externas) a la realidad social. Todo está incluido en el sistema artificial y no existe nada exterior al mercado mundial, incluyendo la propia naturaleza. “El posmodernismo es lo que queda cuando se completa el proceso de modernización y la naturaleza desaparece para siempre”.¹⁴¹ El espacio de la soberanía imperial es tan uniforme, que el Imperio está a la par del imperio administrado por los Estados Unidos: “Todavía no estaríamos en posición —ni siquiera al final del libro— de indicar ninguna elaboración existente concreta de una alternativa política al imperio”.¹⁴²

La fuerza laboral que antes del imperio se encontraba en el exterior del sistema (por eso el trabajador podía utilizar las armas de la resistencia: el sabotaje, la insubordinación, la rebelión o la revolución), ahora ocupa todo el terreno social. La fuerza laboral posee un poder extraordinario: es el conjunto cooperativo de cerebros y manos, espíritus y cuerpos; es tanto la no pertenencia como la difusión social creativa del trabajo vivo; es el deseo y el esfuerzo de la multitud de trabajadores móviles y flexibles y, al mismo tiempo, es la energía intelectual y la construcción lingüística y

¹³⁶ T. Negri y M. Hardt, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2001.

¹³⁷ “La lógica de dominio que de algún modo se originó en Europa y en los Estados Unidos hoy rige las prácticas de dominación en todo el planeta”, op. cit., pág. 17.

¹³⁸ A mi entender, Negri pasa por alto el Spinoza marrano. La defensa de Spinoza de la democracia trataría de salvar las conciencias que se encuentran dominadas por las otras conciencias...

¹³⁹ T. Negri y M. Hardt, *Imperio*, op. cit., pág. 110.

¹⁴⁰ Ib., pág. 143.

¹⁴¹ Negri y Hardt citan a Jameson, op. cit., pág. 178.

¹⁴² Ib., pág. 195.

comunicativa de las multitudes que trabajan con el intelecto y los afectos. Negri remite a un proceso diferente del clásico economicista, y que nos interesa para nuestro planteamiento ontológico de «conciencias sobre conciencias»: la formación de las nuevas subjetividades a partir del New Deal norteamericano y su expansión triunfal por el mundo, las subjetividades que denunciaron Adorno y Horkheimer, y luego Marcuse con su concepto de *Hombre unidimensional*. Estas subjetividades novedosas comienzan a entender que la tarea no es cómo entrar en la modernidad sino cómo salir de ella.

Para Negri la crisis capitalista no sólo es interna, sino que también está causada por el conflicto proletario, por la acumulación de las luchas contra el trabajo fabril, por la lucha en la comunidad virtual, aunque no se concrete como unidad política global. Las décadas de los 60 y 70 ponían fin a la división entre Primer y Tercer mundos y la respuesta del Capital fue tanto represiva como administrativa, tratando de cambiar la composición misma del proletariado para integrar, dominar y aprovechar sus nuevas formas y prácticas. Pues el proletariado, dice Negri, es el que inventa las formas sociales y productivas que el capital está obligado a adoptar en el futuro:

La respuesta estriba en gran parte, tal vez paradójicamente, no en el talento de los políticos o los capitalistas estadounidenses, sino en el poder y la creatividad del proletariado de los Estados Unidos.¹⁴³

Diríamos entonces que la **forma** (creación) ya no la pone el Capital, sino los Trabajadores en tanto que Multitud. Así lo resume Negri:

El advenimiento de una nueva subjetividad había anticipado la reestructuración de la producción, del fordismo al posfordismo, de la modernización a la posmodernización. El paso del perfeccionamiento del régimen disciplinario a la fase sucesiva de modificación del paradigma productivo fue impulsado desde abajo, por un proletariado cuya composición ya había cambiado.¹⁴⁴

El paso del modelo fordista, en el que no hay diálogo entre la producción y el consumo, al modelo toyotista, en el que se planifica la producción de acuerdo con el estado de los mercados, lo entiende Negri de manera que la productividad ya no depende de una forma exterior, que active la fuerza del trabajo y le dé coherencia, sino que esa fuerza nace en gran parte de la interacción y la cooperación sociales. Y la sociedad civil se transforma en la verdadera fuerza mediadora. La Multitud a la que apela Negri es una estructura atributiva pura. Al negar toda dialéctica y al aceptar un planteamiento ontológico nietzscheano le permite proponer la realización de un sujeto singular y colectivo que tiene que ver con el poder de las multitudes a partir de ese

¹⁴³ Ib. pág. 250.

¹⁴⁴ Ib. pág. 256.

vacío que lo cubre todo y la negativa a toda participación. El poder de las multitudes ha interiorizado la falta de un lugar y un tiempo fijos. Las multitudes se caracterizan por ser móviles (nomadismo) y flexibles (mestizaje).

Éstas [las multitudes] han interiorizado la falta de un lugar y un tiempo fijos; son móviles y flexibles y conciben el futuro como una totalidad de posibilidades que se ramifican en todas las direcciones. El universo imperial que se ha formado, ciego a la significación, está clamando por la totalidad variadísima de la producción de subjetividad. La decadencia no es ya un destino futuro, sino que es la realidad presente del imperio (pág. 345).

Un sujeto que, si bien se origina en los EE.UU. no puede ponerse como centro; el poder imperial se distribuye en redes y las diferencias entre los Estados-nación se hacen cada vez más relativas. Estas multitudes que ocupan ese vacío, ese no lugar del imperio no es un espacio político, sino *deseo* que hace frente a la crisis: “El deseo aparece así como espacio productivo, como la creación de la cooperación humana en la construcción de la historia”.¹⁴⁵ El deseo y el trabajo de las multitudes regeneran continuamente el mundo.¹⁴⁶ La multitud es, pues, la **forma** que genera el mundo; el poder, la materia que corrompe, separa, destruye: violencia, mafia, privatización, narcotráfico, aburrimiento..., en definitiva, impedimento de la vida producida por la multitud, siendo ésta la gran paradoja del Capital:

La paradoja no puede resolverse: cuanto más rico se hace el mundo, tanto más debe el imperio negar las condiciones de la producción de riqueza a pesar de basarse precisamente en esa riqueza. Nuestra tarea es investigar cómo finalmente puede obligarse a la corrupción a ceder su control a la generación.¹⁴⁷

Ya no caben las mediaciones, y las multitudes se transforman en el sujeto que dirige las tecnologías y la producción hacia su propio júbilo y al aumento de su propio poder; un sujeto que se despliega espacialmente como ciudadano global y temporalmente como trabajador, cuyo producto se encuentra más allá de cualquier medida, que convoca un salario social y un salario garantizado para todos, mediante la reapropiación de los medios de producción, es decir, que pasa a tener libre acceso al conocimiento, a la información, a la comunicación e incluso ¡a los afectos!

¹⁴⁵ Ib, pág. 351.

¹⁴⁶ “Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y de este modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre sería condenada sin salvación”. H. Arendt, “Labor, trabajo, acción”, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, pág. 107.

¹⁴⁷ Negri y Hardt, op. cit., pág. 355.

Ź. Si los asesores de la Casa Blanca leyeron el libro de Negri y Hardt, la disposición a la unilateralidad de los EE.UU era obligada si querían evitar la desaparición del poder mismo de los EE.UU, difuminado en el imperio de las multitudes. Toda la política de Bush y su equipo: Richard Cheney, el vicepresidente; Donald Rumsfeld, el secretario de Defensa; Condolezza Rice, consejera, Gerge Kenan, que trata de convertir la fuerza militar norteamericana en derecho..., y con un tono sin duda apocalíptico, de ponerse a la cabeza de la transformación del mundo contra el «eje del Mal», se vería justificada contra la posibilidad misma de ser absorbidos por el *deseo* de las masas. Repito que no estoy afirmando que esta política sea una respuesta directa al libro de Negri, pero recuérdese que la política de Bush fue precisamente un ejercicio de desafío a las multitudes de todo el mundo.¹⁴⁸

W. Contra esa unilateralidad se alzaría el sujeto multilateral, que lucha por encontrar un espacio político. Apela al reforzamiento de la sociedad civil global, como la propuesta por Mary Kaldor,¹⁴⁹ que tiene un gran interés, pues la referencia política es justamente la lucha contra la unilateralidad, esta vez de la Unión Soviética por parte de los países del Este, y cuyos nombres propios más conocidos son los de Václav Havel o George Konrad y el heroico filósofo Jan Patocka, hoy tan olvidado, asesinado por la violencia de los interrogatorios policiales.

Ŵ. Los remolinos que se habían formado en este proceso de globalización estaría dando lugar a los sujetos-remolino que en algunos casos parecen estar dando lugar ya a «tornados»: China, Brasil, Rusia o Irán, promueven sus propias maneras de encarar la vida del planeta tierra. Pero aquí ya no cabe análisis, porque es la cuestión misma de la situación del mundo actual y la lechuza filosófica remonta su vuelo al anochecer.

5. Final, desde la conciencia «expectante» europea

Ante esta situación estructural —contemplada desde Europa—, no se aprecia ninguna forma pregnante con entidad suficiente de formación de subjetividad, a partir de algún criterio político, económico o cultural, que pudiera hacerse cargo del proceso de globalización. La conciencia dominante europea es la de una **conciencia expectante**, una conciencia que cuando mira al exterior lo hace como los escolásticos realistas miraban al *Deus absconditus*, al Dios todo *voluntad* de los nominalistas: ¿Quedaremos nosotros también envueltos por alguna de esas conciencias que están cristalizando a

¹⁴⁸ Mucho antes del 11-S, en la década de los noventa, muchos trabajadores fueron sometidos a escuchas electrónicas; pasaron de 8 a 35 millones. Cf. en C. Taibo, *op. cit.*, nota 73, pág. 296.

¹⁴⁹ M. Kador, *La sociedad civil global*, Tusquets, Barcelona, 2005. También John Keane, *La sociedad civil global y el gobierno del mundo*, Hacer, Barcelona, 2008.

nuestro alrededor y no nos quedará más remedio que obedecer según la *potentia obedientis* de la que hablaba Scoto?

Herederos de la conciencia materialista que surge de la confrontación de las religiones del libro y la violencia de las expulsiones y de la Shoah, Europa todavía puede presentar —frente a las tesis de Negri— dos medidas que están por encima del deseo tanto del Imperio dominante como de los que se postulan a dominar o de las Multitudes: las **verdades de las ciencias**, válidas exclusivamente para el ámbito en el que se dan los cierres categoriales y que, por lo tanto, no son extrapolables al universo como totalidad;¹⁵⁰ pues sin las ciencias, como sabía Spinoza, habría sido imposible para el hombre salir de su obediencia a los dioses.¹⁵¹ Y la defensa del **cuerpo** en el nivel ético¹⁵² y que es reductible tanto a la animalidad como al cibercuerpo;¹⁵³ pues, sin despreciar los órdenes animal o el cibernético, los europeos hemos de ser muy sensibles a la idea de pasar las barreras que borren los límites de lo humano y lo animal, pues en cualquier momento podemos pasar a la condición de exterminables, si esos animales (ratas, virus...) son fuente de enfermedades abominables, etc. Estos dos valores —las verdades científicas, que neutralizan las operaciones subjetivas, y el cuerpo irreductible del ser humano— conforman el Sujeto propuesto por una filosofía crítica morfologista en la época del fin de la globalización. Y en ello estamos/estoy.

¹⁵⁰ Ésta es una idea que aprendí de G. Bueno y que aprecio por encima de cualquier otra consideración ideológica y política de su filosofía, porque considero que se encuentra en la importantísima tradición materialista conversa hispana, que se resuelve en Spinoza. Véase el ensayo de R. Sennett, *El artesano*, Anagrama, Barcelona, 2009.

¹⁵¹ “Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría permanecido eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad”. B. Spinoza, *Ética*, I, apéndice.

¹⁵² Y ésta es la idea que me separa de la obra más reciente de G. Bueno, que apostó claramente por la prioridad moral frente a la ética. Cf. F. M. Pérez Herranz, “El sujeto diamérico: tentación epicúrea y afirmación estoica”, en Peñalver, P. (et al.), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid, 2005, págs. 67-89.

¹⁵³ Una tesis defendida con fuerza y entusiasmo en un reciente libro por V. Gómez Pin, *Entre lobos y autómatas*, Espasa Calpe, Madrid, 2006.